

322575

SOMME

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS,

PAR
SAINT THOMAS D'AQUIN,
LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses,
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,
Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquàm veridicam et catholicam sectemini, eamque studentis totis viribus ampliare

(Una, V, bull. *Laudabilis Deus*.)

TOME PREMIER.

LEGADO
Sánchez de Munlaln



PARIS
LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.
1854.

R 77545

LEGADO
Sánchez de Montemayor

6 23252341
34538446

APPROBATION.

Je soussigné, membre de la commission instituée par Monseigneur l'Évêque de Troyes pour l'examen des livres, déclare avoir lu avec la plus sérieuse attention l'ouvrage intitulé *Somme de la foi catholique contre les Gentils*, de saint Thomas, traduite par M. l'abbé Ecalle, ancien professeur de Philosophie. Après avoir soigneusement collationné le texte avec la traduction, je suis resté convaincu que le traducteur a bien saisi et fidèlement rendu la pensée du saint Docteur. C'est dire suffisamment que rien ne s'oppose à la publication dudit ouvrage.

Petit-Séminaire de Troyes, le 27 octobre 1853.

AUGER, chanoine honoraire.

Ancien professeur de Philosophie.

PRÉFACE.

Depuis deux siècles environ, les préjugés les plus étranges contre le Moyen-Age se sont accrédités parmi nous. Dans ces derniers temps principalement, sur la foi de quelques hommes dont le mérite ne saurait expliquer la funeste influence, on s'était habitué à l'envisager comme une époque de ténèbres et d'ignorance.

Le ^{xiii}^e siècle ne fut guère plus épargné que les autres, et cependant, c'est dans toute cette période celui qui produisit le plus de grands hommes en tous genres. Alors l'Église avait pour chef Innocent III, l'un de ses plus pieux et de ses plus illustres pontifes. Il tint d'une main ferme les rênes du gouvernement et se montra le défenseur intrépide de la justice, même lorsqu'elle était violée par des rois. C'est lui qui organisa les croisades et rassembla le quatrième concile de Latran, douzième général, dont les lois sont encore en vigueur. Il approuva et favorisa les ordres naissants de saint Dominique et de saint François d'Assise, qui donnèrent à l'Église une foule de docteurs et de savants, et au ciel une multitude de saints. — Quelques années plus tard, brillait sur le trône de France saint Louis, prince d'une bonté incomparable, guerrier d'une valeur à toute épreuve, législateur d'une sagesse consommée. — C'est vers ce temps que prirent naissance un grand nombre d'universités célèbres, entre autres, celle de Paris, où enseignaient Albert-le-Grand et, après lui, saint Thomas d'Aquin, qui fut d'abord son disciple et l'éclipsa bientôt. Un autre religieux, Roger Bacon, se livrait avec passion à l'étude des sciences et faisait des découvertes qui préparèrent celles dont nous ne parlons aujourd'hui qu'avec orgueil. — La poésie se personnifiait dans le Dante, l'immortel

auteur de la *Divine Comédie*. — La peinture se glorifiait d'être représentée par Cimabué et Giotto.

Dans ce siècle de foi, les hommes, animés et soutenus par le sentiment religieux, ne savaient pas reculer devant les grandes entreprises, surtout lorsqu'elles avaient pour but d'honorer Dieu. L'architecture chrétienne faisait des prodiges, et ses monuments, qui ont fait déjà l'admiration de six siècles, effaçaient par leur majesté et leur perfection tout ce qu'elle avait pu produire jusque-là. Encouragée par les évêques, qui souvent traçaient eux-mêmes les plans et dirigeaient les travaux, elle faisait surgir de terre comme par enchantement Notre-Dame de Paris, la Sainte-Chapelle, les cathédrales de Cologne, d'Amiens, de Reims, de Beauvais, de Chartres, de Troyes, d'Auxerre, la basilique de Saint-Denis, et tant d'autres édifices contemporains qui ne seront jamais surpassés et protesteront longtemps encore en faveur de cet âge.

Cet élan universel ne se faisait pas remarquer seulement en France, mais dans toutes les contrées où la Papauté pouvait exercer librement son action vivifiante. Et cependant, malgré l'évidence des faits, on a dit, et l'on est parvenu à croire, à force de le répéter, qu'au Moyen-Age le monde était plongé dans la nuit et le sommeil. Ses monuments, ses œuvres philosophiques, théologiques, littéraires, artistiques, tout cela fut considéré comme frappé du cachet de la barbarie. — Avec quel dédain la scolastique, en particulier, ne fut-elle pas traitée ? Combien de fois ne l'a-t-on pas accusée d'arrêter l'esprit dans son essor et de l'engager dans des voies qui l'éloignent de la vérité ? On s'obstinait à ne parler que de ses subtilités : on ouvrait les yeux sur ses inconvénients ; mais ils restaient fermés sur ses avantages.

Ce jugement paraissait définitif et sans appel ; mais depuis que des hommes sérieux et profondément instruits ont voulu revoir les pièces du procès et examiner par eux-mêmes cette importante question, les choses se présentent sous un aspect nouveau, et l'on se demande maintenant comment il a pu se faire que l'on ait été si prévenu contre une époque qui sera bientôt réhabilitée complètement.

Il faut convenir, pour rester dans la vérité, que le nom de saint Thomas d'Aquin n'a jamais cessé d'être prononcé avec honneur. C'eût été, en effet, une injustice trop criante que d'envelopper un aussi grand génie dans le mépris que l'on s'est plu à déverser sur son siècle. Malgré sa modestie, qui n'eut d'égal que son mérite, il avait fait tant de bruit dans le monde pendant sa vie que sa réputation ne pouvait descendre avec lui dans la tombe. Longtemps encore il devait continuer

d'être appelé, comme il l'était en réalité, l'*Ange de l'École*. Cependant on critiqua vivement sa manière d'écrire. Lorsque l'on en vint à s'occuper beaucoup de la forme et très peu de l'idée, plusieurs regardèrent comme dur, incorrect et barbare son style, que M. de Maistre qualifie d'admirable sous le rapport de la clarté, de la précision, de la force et du laconisme (2^e *Soirée*). Peu à peu les ouvrages de l'illustre Docteur furent délaissés, comme tout ce qui avait un caractère vraiment sérieux.

On comprend aujourd'hui que l'on a abandonné une mine inépuisable, et beaucoup ont déjà commencé à l'exploiter de nouveau. C'est pour suivre cet heureux mouvement de retour aux fortes études et le seconder, autant qu'il est en nous, que nous avons jugé utile de publier une traduction de la *Somme contre les Gentils*. Ce livre, où se trouvent exposées de la manière la plus complète les doctrines philosophiques du saint Docteur, est une introduction à peu près nécessaire à la *Somme théologique*. Il serait superflu de le louer aujourd'hui, parce que son éloge se répète et se confirme depuis six siècles sans contradiction sérieuse. Il suffira d'en donner un aperçu sommaire pour en faire comprendre toute l'importance.

Plusieurs auteurs ont pensé que saint Thomas entreprit cet ouvrage à la sollicitation de saint Raimond de Pennafort. Cet apôtre zélé, qui portait aussi l'habit de saint Dominique, travaillait alors de tout son pouvoir à la conversion des Maures, tandis que les rois de Castille et d'Aragon cherchaient à les détruire par les armes. Afin de mieux réussir à faire briller la lumière de la vérité et pour assurer ses pacifiques conquêtes, il pria saint Thomas, dont le nom était déjà connu au loin, de lui envoyer un traité où se trouveraient exposés les dogmes catholiques et qui comprendrait en même temps une réfutation directe des doctrines mises en vogue par quelques philosophes arabes dont les principaux sont Avicenne et Averrhoès. Notre saint se mit donc à l'œuvre et écrivit son livre intitulé *Somme de la foi catholique contre les Gentils*, qui parut si propre à remplir le but pour lequel il fut composé, que plus tard on le traduisit en hébreu et en grec.

Il ne faudrait pas s'imaginer que cet ouvrage, ainsi que le titre semble l'indiquer et qu'on pourrait le supposer d'après les circonstances dans lesquelles il parut, est dirigé uniquement contre quelques erreurs particulières. Saint Thomas se place toujours au point de vue le plus élevé, et ici, comme dans sa *Somme théologique*, embrassant toutes les vérités d'un seul coup d'œil, il en fait un exposé lumineux pour instruire ceux qui ignorent et résoudre par des réponses péremptoires

les difficultés de ceux qui savent déjà ; seulement la méthode est changée. Comme la Théologie n'est autre chose que l'ensemble des vérités révélées, le saint Docteur dans la *Somme théologique* met en première ligne l'autorité divine, et il n'a jamais recours aux arguments tirés de la raison naturelle que pour corroborer sa thèse. Dans le livre qui nous occupe, et auquel on pourrait donner le titre de *Somme philosophique*, c'est le contraire qui a lieu. L'auteur prouve d'abord par les lumières de la raison chacune des vérités qu'il veut établir. C'est alors qu'il cite Aristote, l'oracle de la philosophie au Moyen-Age. Il ne marche cependant pas aveuglément sur ses traces, car il n'hésite pas à le corriger lorsqu'il s'égare, et à modifier ses doctrines toutes les fois qu'il en est besoin. Ensuite, il a toujours soin, pour donner à ses propositions le caractère de la certitude, de les appuyer sur quelque texte de la Sainte-Ecriture ou sur un témoignage des Pères de l'Eglise.

Cette méthode, en effet, est parfaitement logique. L'expérience nous a depuis longtemps prouvé que la raison humaine s'égare infailliblement quand elle veut marcher seule. Il lui faut nécessairement un guide, et jamais elle ne sera sûre d'avoir rencontré la vérité, si elle n'a pas le soin de soumettre ses découvertes au contrôle de la foi. La foi est un flambeau qui nous montre la route et nous empêche de nous engager dans les voies de l'erreur ; c'est la pierre de touche qui nous fait discerner le vrai et le faux et nous en découvre le mélange. Saint Thomas, l'une des plus fortes têtes, l'un des plus grands génies qui aient paru jusqu'ici, pouvait bien, semble-t-il, se croire le droit d'avoir quelque confiance en lui-même. Cependant jamais il ne fait un seul pas sans tenir les yeux fixés sur cette lumière ; et c'est précisément pour cela que, ne connaissant ni doute ni incertitude, il nous paraît si perspicace et si profond. D'ailleurs, il est indubitable que cette soumission si entière à l'autorité divine lui a attiré des grâces extraordinaires. Ces grâces, jointes aux ressources prodigieuses de son esprit, nous expliquent comment ses efforts furent couronnés du plus étonnant succès ; car nul ne pénétra plus avant dans les mystères de l'essence divine ; personne ne posa d'une manière plus précise les questions qui se rattachent à l'origine des êtres, à leur essence et à leurs rapports, comme personne aussi ne donna des solutions plus exactes à tous ces différents problèmes.

Saint Thomas nous fait connaître lui-même dans son introduction les raisons qui lui ont fait adopter cette méthode. L'unique occupation du sage doit être de rechercher la vérité qui le met en communication avec Dieu et le conduit au séjour de l'immortalité. Les vérités que nous

pouvons connaître sont de deux sortes : les vérités surnaturelles ou révélées, et celles-là sont au-dessus de la raison ; viennent en second lieu les vérités naturelles : nous pouvons à l'aide des lumières de notre intelligence découvrir ces dernières. Cependant dans la condition présente de l'homme déchu, il est souvent indispensable d'invoquer l'autorité divine : d'abord, parce que les hommes manquent, pour la plupart, du temps ou des moyens intellectuels nécessaires pour se livrer à cette étude et en retirer quelque fruit ; un autre motif, qui est le principal, c'est que même chez les plus capables, « la raison humaine est le plus souvent embarrassée par l'erreur dans ses recherches, parce que notre esprit, faible dans ses jugements, se laisse aller à l'illusion. Il en résulte que beaucoup de personnes continueraient à douter de ce qui est démontré avec la dernière évidence. Il arrive aussi qu'il se mêle aux vérités parfaitement prouvées des choses fausses qui, loin d'être rigoureusement établies, reposent seulement sur une raison plausible ou sur un sophisme que l'on prend quelquefois pour une démonstration réelle. Voilà pourquoi il est devenu nécessaire que la vérité, même concernant les choses divines, fût proposée aux hommes avec une certitude inébranlable par la voie de la foi » (ch. iv).

Il ne faudrait pas conclure de là que saint Thomas veut anéantir la raison. Il enseigne positivement, au contraire, que l'homme ne peut en faire un plus noble usage que de l'appliquer à la méditation des choses mêmes qui la dépassent ; et il a constamment agi d'après ce principe, puisque jamais il n'entreprend la démonstration d'une vérité révélée sans apporter des arguments tirés de l'ordre naturel. Il doit en être ainsi ; car la foi et la raison sont deux lumières qui émanent de la même source, et il est impossible qu'elles se contredisent, à moins que la dernière, franchissant les limites qui lui ont été tracées, ne soit *accablée par l'éclat de la majesté qu'elle essaie de sonder* (Prov. xxv, 27). « Si le maître qui enseigne, dit le Docteur Angélique, ne cherche pas à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il fait entrer dans l'intelligence de son disciple font partie de sa science. Or, les principes que nous connaissons naturellement sont gravés en nous par la main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de notre nature. Donc ces principes se trouvent aussi dans la sagesse divine ; et par conséquent, tout ce qui leur est contraire est aussi opposé à la sagesse de Dieu et ne peut, par cela même, venir de lui. Il faut donc conclure que les articles de foi divinement révélés ne peuvent contrarier nos connaissances naturelles » (ch. vii).

Après avoir posé ce principe incontestable et d'une importance majeure, saint Thomas nous indique avec précision quel est le rôle de notre raison par rapport aux premières vérités. « Il est à propos d'observer que les choses sensibles, qui sont pour la raison humaine le principe de la connaissance, conservent en elles quelques traces de la ressemblance divine, en ce qu'elles existent et qu'elles sont bonnes. Mais ces traces sont tellement imparfaites, qu'elles ne sauraient en aucune façon suffire pour nous révéler la substance même de Dieu ; car les effets ont dans la manière d'être qui leur est propre quelque ressemblance avec leurs causes, puisque le principe actif produit un être semblable à lui. Toutefois, cette ressemblance entre l'effet et le principe actif n'est pas toujours complète. Lors donc que la raison humaine veut connaître une vérité de foi qui ne peut être parfaitement claire que pour ceux qui voient la substance divine, elle peut à cette fin réunir des ressemblances réelles, qui ne suffisent cependant pas pour démontrer cette vérité, la rendre intelligible et la faire comprendre. Il est pourtant avantageux à l'esprit humain de peser ces raisons, pourvu qu'il n'ait pas la présomption de vouloir comprendre et de faire une démonstration rigoureuse, parce que, quand il s'agit d'objets si relevés, c'est un véritable bonheur d'arriver à apercevoir quelque chose, bien que cette vue soit faible et bornée » (ch. viii).

Ces préliminaires établis, l'auteur annonce qu'il va traiter toutes les questions au point de vue de la raison humaine, afin de se placer sur un terrain qui lui soit commun avec ses adversaires ; puis il entre en matière. Il serait trop long de faire une analyse, même très rapide, de tout l'ouvrage. Nous devons nous borner à indiquer ici les questions qui y sont traitées et l'ordre raisonné suivant lequel elles sont disposées.

Dans le premier livre, à partir du chapitre x, il prouve en premier lieu qu'on ne peut établir l'existence de Dieu que par une démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire en remontant des effets à leur cause. Il le considère ensuite en lui-même, sa nature, ses attributs et ses opérations.

Le second livre envisage Dieu créateur par rapport à la créature. Deux sortes de substances, spirituelles et matérielles : nature et qualités des premières ; l'âme humaine, son union avec le corps, son origine, sa durée ; nature et propriétés des substances non unies à des corps.

Le troisième livre met la créature en rapport avec Dieu. Distinction

du bien et du mal. Le bonheur ; en quoi il n'est pas. Il consiste à voir Dieu ; comment on peut le voir. La Providence et son gouvernement ; réfutation de l'astrologie et du fatalisme. Des miracles et de la magie. Différentes questions sur les lois, le mariage, les vœux, le mérite, la grâce et la prédestination.

Ces trois parties forment déjà un tout, qui va être complété par un quatrième livre, où l'auteur, rentrant dans le domaine de la révélation proprement dite, traite des principaux dogmes de notre religion : la Trinité, l'Incarnation. Réponse aux hérétiques des premiers siècles qui ont attaqué ces vérités ; les sacrements, la résurrection future, condition des bienheureux, le jugement dernier, état du monde après le jugement.

Tel est le plan général de ce bel ouvrage. Toutes les questions importantes y sont enchaînées dans un ordre merveilleux. Les preuves de raison ont été puisées, pour la plupart, aux deux sources principales de la philosophie, l'Ontologie et la Métaphysique, que personne ne comprit jamais mieux que l'Ange de l'École. Toutes les objections de l'incrédulité tant ancienne que moderne ont là leur réponse. Quelle que soit l'erreur que l'on ait à combattre, il suffit d'ouvrir la *Somme contre les Gentils*, et l'on est certain d'y trouver de quoi la réfuter victorieusement ; car saint Thomas, qui connaissait la logique de l'erreur aussi bien que celle de la vérité, nous a fourni des armes contre tous les systèmes philosophiques imaginés avant lui et renouvelés depuis. Ces systèmes se résument dans le rationalisme, l'idéalisme, le sensualisme, l'athéisme, le panthéisme et le matérialisme. Il est donc impossible qu'une étude approfondie de ce livre ne porte aucun fruit et ne fasse pas avancer un lecteur sérieux de quelques pas vers la connaissance de la vérité. On n'a pas à craindre de s'égarer en suivant un tel guide. C'est ce que nous déclarer solennellement le pape Urbain V, qui, dans sa bulle *Laudabilis Deus*, adressée à l'archevêque et à l'université de Toulouse, s'exprime en ces termes : « Ainsi que nous vous l'enjoignons par ces présentes, notre volonté est que vous receviez la doctrine du bienheureux Thomas comme l'expression de la vérité et de la foi catholique, et que vous fassiez tous vos efforts pour la propager. »

Plusieurs personnes, sans doute, voulant se rendre compte des choses par elles-mêmes, regretteraient que la traduction ne fût pas accompagnée du texte latin : pour satisfaire ce légitime désir, nous le donnons en regard, après l'avoir minutieusement revu et fait disparaître les fautes innombrables dont fourmillent les anciennes éditions

Des notes expliquent, lorsqu'il en est besoin, les endroits difficiles. Enfin, ce qu'aucun éditeur n'a fait avant nous, nous reproduisons tous les passages des saints Pères et d'Aristote, auxquels saint Thomas renvoie très fréquemment et qu'il se contente d'indiquer. Chacun pourra donc y recourir facilement et s'épargner des recherches fort longues et souvent rebutantes. Les textes d'Aristote sont pris dans la meilleure des traductions latines que nous avons pu rencontrer, et qui fut collationnée par le célèbre helléniste Isaac Casaubon. L'ouvrage sera suivi d'une table analytique très complète, rédigée avec le plus grand soin.

Nous croirions manquer à un devoir si nous n'exprimions pas ici toute la reconnaissance dont nous sommes pénétré pour le vénérable et savant examinateur qui a bien voulu consentir à revoir ce travail. Tous ceux qui, pendant plus de trente ans, ont successivement reçu ses leçons, savent combien il a d'autorité en de pareilles matières. Aucune de ses observations n'a été repoussée, et nous nous sommes empressé de faire sur le manuscrit toutes les corrections indiquées par lui. Son suffrage nous inspire quelque confiance, parce qu'il nous paraît une garantie réelle, et, si cette traduction est accueillie avec bienveillance, c'est à lui, en grande partie, que nous attribuerons ce succès.



VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE CONTRE LES GENTILS.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER.

Quel est le devoir du sage.

Ma bouche publiera la vérité et mes lèvres détesteronl l'impieité
[Prov. viii. 7].

L'usage commun, que selon le sentiment d'Aristote on doit respecter lorsqu'il s'agit d'imposer des noms aux objets (1), a généralement prévalu d'appeler sages ceux qui ordonnent parfaitement les choses et administrent avec habileté. C'est pour cette raison que notre Philoppe, entre autres attributions que les hommes reconnaissent au sage, dit que c'est à lui qu'il appartient de mettre tout en ordre (2). Or, dans

(1) In quæstiones duo peccata incidunt quæ exponenda sunt. Peccatur enim aut mentiendo, aut discedendo a verbis quæ imposita sunt rebus ; nam et ab iis peccatur, qui quod non cadit ad aliquem cadere confirmant, et ab iis qui res minus usitatis et tritis nominibus appellant, ut qui hominem platanum appellant nominum impositorum fines transeunt (Arist., *Topic.* II, c. 1).

(2) Non ut sapienti præcipiatur, sed ut ille præcipiat ; nec ut ille ab altero, sed ut ab eo minus sapienti suadeatur, decet (Arist. *Métaph.* I, c. 2).

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI CONTRA GENTILES.

LIBER PRIMUS.

PROŒMIUM.

CAPUT I.

Quod sit officium sapientis.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium (Prov. viii, 7).

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet

(*Top.* II, c. 1), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quæ homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur (*Metaphys.* I, c. 2), quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem,

tout ce qui doit être réglé et ordonné relativement à une fin, la direction à prendre et l'ordre à établir doivent nécessairement être déterminés par cette fin. En effet, on peut dire qu'une chose est parfaitement disposée lorsqu'elle est mise dans un ordre convenable à sa fin particulière; et la fin de tout ce qui existe, c'est le bien. Aussi, voyons-nous que, dans les arts, il en est un qui règle les autres, parce qu'il est le premier, et pour ainsi dire la fin de ceux-ci. Par exemple, l'art du médecin passe avant celui du pharmacien, et fixe son objet, parce que la santé, qui est le but de la médecine, est aussi la fin dernière de tous les remèdes préparés dans les laboratoires. La même observation s'applique à l'art du pilote, par rapport à la construction des navires; à l'art militaire, relativement à l'équitation et à tous les préparatifs de guerre. Ces arts qui dominent ainsi les autres reçoivent la dénomination d'architectoniques ou arts principaux (3). Ceux qui les réduisent en pratique, et qu'on appelle architectes, prennent le nom de sages.

Cependant, comme ces artistes s'occupent seulement de rechercher la fin de certaines choses, ils n'arrivent pas à découvrir la fin générale de tous les êtres; et si on les considère comme sages, relativement à tel ou tel objet, c'est dans le sens de cette parole de l'Écriture : *J'ai posé le fondement comme un sage architecte* [I Cor., III, 6] (4). Mais le nom de sage ne s'applique absolument qu'à celui qui médite sur la fin générale, qui est aussi le principe de tous les êtres. C'est ce qui fait dire au Philosophe que l'occupation du sage doit être de rechercher les causes premières (5).

(3) Duæ dominæ sunt materiei cognoscentesque artes: ea quæ utitur et ea quæ præest faciendorum operum facultati, ipsa, inquam, architectonica scientia (Arist., *Phys.* II, c. 2).

(4) La Vulgate porte: Ut sapiens architectus fundamentum posui.

(5) Oportet etenim primorum principiorum et causarum eam [scientiam] speculativam esse (Arist., *Méthaph.* I, c. 2).

gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquæque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscujusque est bonum. Unde videmus, in artibus, unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finis. Sicut medicinalis ars pigmentariæ principatur, et eam ordinat propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quæ arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria, respectu navivactivæ; et in militari, respectu equestris

et omnis bellici apparatus. Quæquidem artes, aliis principantes, architectonicæ nominantur, quasi principales artes; unde et earum artifices, qui architectones vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.)

Quia vero prædicti artifices, singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertinent, dicuntur quidem sapientes hujus vel illius rei, secundum quem modum dicitur: *Ut sapiens architecton fundamentum posuit* [I. Cor. III, 10]. Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, ejus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est uni-

Or, la fin dernière de chaque chose est dans l'intention de l'auteur et du moteur, et l'intelligence est le premier autetur et le moteur de tout ce qui existe. C'est ce qui sera démontré plus loin [I. II, c. 23 et 24]. Il faut donc que la fin dernière et universelle soit le bien de l'intelligence, c'est-à-dire la vérité. Donc la vérité est la fin nécessaire de tout être, et la sagesse doit s'appliquer particulièrement à considérer cette fin. C'est pour cela que la sagesse divine nous affirme qu'elle est venue parmi les hommes revêtue de notre chair, pour manifester la vérité, lorsqu'elle dit : *Je suis né et je suis venu au milieu du monde pour rendre témoignage à la vérité* [Jean, XVIII, 37].

Aristote enseigne que la première philosophie, c'est la connaissance de la vérité (6); non de toute espèce de vérité, mais de celle dont découlent toutes les autres, et qui n'est que le principe où tout a puisé l'être; d'où il résulte que sa vérité est la source de toute vérité, car les choses sont ordonnées par rapport à la vérité comme elles le sont par rapport à l'être (7).

Lorsqu'il y a contrariété entre deux choses, c'est encore au sage qu'il appartient de défendre l'une et de réfuter l'autre; de même que la médecine rend la santé en chassant la maladie. Par conséquent, si son office particulier est de rechercher la vérité dans son premier principe et de discuter les autres, il doit aussi combattre l'erreur, son

(6) Recte autem se habet philosophiam scientiam veritatis contemplatricem appellasse; speculativæ enim finis veritas, practicæ autem opus (*Métaph.* II, c. 1).

(7) Nescimus verum absque causa. Quare verissimum etiam est id quod posterioribus, ut vera sint, causa est. Propter quod principia semper existentium necesse est verissima esse. Nec enim aliquando vera; nec illis ut sint, aliquid aliud causa est, sed illis cæteris. Quare ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem (*Métaph.* II, c. 1)

veritatis principium. Unde, secundum Philosophum (*Metaph.* I, c. 2), sapientis est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostenditur (II, c. 23 et 24). Oportet ergo ultimam finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem, divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* [Joann. XVIII, 37].

Sed et primam philosophiam Philosophus (*Metaphys.* II, c. 1) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium (*Metaphys.* II, c. 1). Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esso.

Ejusdem autem est unum contrarium prosequi, et aliud refutare; sicut medicina sanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiae, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet :

contraire. C'est donc avec raison que, dans le passage rappelé plus haut, la sagesse elle-même nous indique que le double devoir du sage est de répandre d'abord la vérité divine qu'il a trouvée dans ses méditations, suivant cette parole : *Ma langue publiera la vérité*, et en second lieu, d'attaquer l'erreur qui lutte contre la vérité ; c'est ce qui résulte de ces autres paroles : *Et mes lèvres détesteront l'impiété*. Ce mot désigne l'erreur opposée à la vérité divine. Elle l'est encore à la vertu de religion, qui s'appelle également piété, et c'est cette opposition qui lui fait donner le nom d'impiété.

CHAPITRE II.

But de l'auteur.

De toutes les occupations auxquelles peuvent se livrer les hommes, la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile et la plus agréable est l'étude de la sagesse.

1° Elle est la plus parfaite, parce que l'homme participe à la vraie béatitude en proportion du zèle avec lequel il recherche la sagesse. C'est ce qui fait dire au sage : *Heureux l'homme qui demeurera dans la sagesse* [Eccl., xvi, 22].

2° Elle est la plus sublime, car c'est par elle que l'homme ressemble davantage à la Divinité, qui a tout fait par la sagesse. Et parce que la ressemblance provoque l'amour, l'étude de la sagesse nous unit plus étroitement à Dieu par l'amitié. C'est pourquoi la sagesse dit encore qu'elle *est un trésor infini pour les hommes, et ceux qui y vont puiser deviennent participants de l'amitié de Dieu* [Sap., vii, 14].

veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit : *Veritatem meditabitur guttur meum*; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit : *Et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ religioni contraria est, quæ pietas nominatur; unde etiam falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II.

Quæ sit auctoris intentio.

Inter omnia vero studia hominum, sa-

pientię studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

1° Perfectius quidem, quia, in quantum homo sapientię studio dat se, in tantum veræ beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Sapiens dicit : *Beatus vir qui in sapientia morabitur* [Eccl. xiv, 22].

2° Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem præcipue accedit, qui (Deus) omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientię studium præcipue Deo per amicitiam conjungit; propter quod dicitur quod *sapientia est infinitus thesaurus hominibus; quo qui uti sunt, facti sunt participes amicitie Dei* [Sap. vii, 14].

3° Utilius autem est, quia per ipsam sa-

3° Elle est la plus utile, parce que la sagesse nous fait parvenir au séjour de l'immortalité. *Le désir de la sagesse conduit au royaume éternel* [Sap. vi, 21].

4° Elle est la plus agréable, car *on n'éprouve pas d'amertume à converser avec la sagesse, et ceux qui vivent avec elle ne ressentent pas l'ennui, mais plutôt l'allégresse et la joie* [Sap. viii, 16].

Plein de confiance dans la miséricorde divine, j'essaie de remplir ce devoir du sage, bien que cette entreprise dépasse mes forces. Mon intention est de démontrer, selon mes faibles moyens, la vérité professée par la foi catholique, en repoussant les erreurs contraires. Car, pour me servir des paroles du bienheureux Hilaire, « je sens que le premier « devoir que j'ai à remplir envers Dieu, pendant ma vie, est de consacrer mes écrits et toutes les facultés de mon âme à le faire connaître » (1).

Il est cependant difficile d'attaquer chaque erreur en particulier, pour deux raisons.

La première, c'est que nous ne connaissons pas assez les sacrilèges inventions de tous les esprits égarés, pour tirer de leurs enseignements mêmes des arguments capables de renverser leurs erreurs. C'est la méthode qu'ont suivie les premiers docteurs pour détruire les doctrines erronées des Gentils, dont ils pouvaient connaître les dogmes, parce qu'ils avaient été eux-mêmes du nombre des Gentils, ou du moins qu'ayant vécu au milieu d'eux, ils avaient étudié leurs doctrines.

(1) Voici le texte même de saint Hilaire :

« Ego quidem hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me tibi, Pater Omnipotens Deus, conscius sum, ut te omnis sermo meus et sensus loquatur. Neque enim ullum aliud majus præmium hic ipse usus mihi a te concessus loquendi potest referre quam ut prædicando te tibi serviat (Hilar. Pictav., *De Trinit.*, lib. I, n. 37).

pietiam ad immortalitatis regnum pervenitur; *concupiscentia itaque sapientie deducet ad regnum perpetuum* (Sap. vi, 21).

4° Jucundius autem est, quia non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium convivis illius, sed lætitiā et gaudium (Sap. viii, 16).

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar, « ego hoc vel « præcipuum vitæ meæ officium debere me

« Deo conscius sum, ut eum omnis sermo « meus et sensus loquatur » (De Trinit. I, 37).

Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo :

Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut, ex his quæ dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant, quia et ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut Mahu-

La seconde raison, c'est que parmi eux il y en a, comme les Mahométans et les Païens, qui ne s'accordent pas avec nous pour reconnaître l'autorité d'une écriture qui puisse les convaincre. Nous pouvons disputer contre les Juifs, en nous appuyant sur l'Ancien-Testament, comme nous opposons le Nouveau aux hérétiques. Mais pour les premiers, ils n'admettent ni l'un ni l'autre; en sorte que nous sommes dans la nécessité de recourir à la raison naturelle, à laquelle tous sont obligés de se soumettre, bien que ses lumières ne suffisent pas pour pénétrer les choses divines.

Et même temps que j'examinerai chaque vérité, j'indiquerai les erreurs qu'elle repousse, et je ferai voir comment la vérité qui est susceptible de démonstration concorde avec la foi de la religion chrétienne.

CHAPITRE III.

Ce que nous affirmons de Dieu appartient à deux ordres de vérités.

Toutes les vérités ne peuvent pas se démontrer de la même manière. Il est d'un homme habile de chercher à pénétrer en chaque chose aussi avant que le permet sa nature, ainsi que l'observe très judicieusement le Philosophe et que l'insinue Boèce (1). Il est donc nécessaire

(1) Est hominis bene instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem desiderare, quantam rei ipsius natura recipit (Arist., *Ethic.* I, c. 1).

Age igitur, ingrediamur, et unumquodque ut intelligi atque capi potest dispiciamus; nam sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere tentare (Boetius, *De Trinitate*, c. 2).

metistæ et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturæ, per quam possint convinci; sicut contra Judæos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra hæreticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quæ tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianæ religionis concordet.

CAPUT III.

Quod in his, quæ de Deo confitemur, duplex est veritatis modus.

Quia vero non omnis veritatis manifestandæ modus est idem, disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philosopho optime dictum est (*Ethic.* I, c. 1), et ut Boetius introducit (*De Trinit.* c. 2), necesse est prius ostenu-

d'indiquer d'abord le moyen que l'on peut employer pour rendre évidente la vérité proposée.

Nous admettons, par rapport à Dieu, des vérités de deux sortes. Les unes dépassent les facultés de l'esprit humain, comme celle-ci : Il y a en Dieu trinité et unité. Il en est aussi que la raison naturelle peut découvrir, par exemple : Il existe un Dieu ; ce Dieu est unique, et autres semblables concernant l'Être divin, et que les philosophes, éclairés par les seules lumières naturelles, ont établies par voie de démonstration.

Que parmi les attributs divins intelligibles il y en ait qui dépassent toutes les forces de la raison humaine, c'est une vérité de la dernière évidence. En effet :

1^o Comme le principe de toute connaissance que la raison peut acquérir relativement à un être est l'intelligence de sa substance elle-même, parce que selon la doctrine du Philosophe la base de toute démonstration, c'est l'essence de la chose (2), il est nécessaire que les propriétés connues d'un objet soient conformes à la notion que nous avons de sa substance. C'est pourquoi, si l'intelligence humaine comprend la substance d'une chose, par exemple, d'une pierre ou d'un triangle, aucune de ses qualités intelligibles ne dépassera la raison de l'homme. Nous ne pouvons pas en arriver là par rapport à Dieu, car l'esprit humain ne saurait parvenir au moyen de ses forces naturelles à comprendre sa substance, puisque dans la condition où nous sommes pendant la vie présente, toute connaissance qui passe dans notre intelligence commence par un sens. C'est pourquoi tout ce

[2] Omnis definitio eo pertinet ut quod res sit atque essentiam declaret ; demonstrationes autem omnes non quid res sit concludunt, sed ante demonstrationem id positum ac perceptum esse debet (Arist., *Analytic. poster.* II, c. 3).

Aristote emploie fréquemment cette manière de parler : *quod quid est*, ou *quod quid erat esse*, pour exprimer l'essence, ou encore, dans son langage, la *quiddité*, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose existe de telle manière et n'est pas autre.

dere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertinere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi ; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilia

divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

1^o Quum enim principium totius scientiæ, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (*Anal. post.* II, c. 3^a), demonstrationis principium est *quod quid est*, oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quæ de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibile illius rei

qui ne tombe pas sous l'un des sens ne peut être saisi par l'esprit de l'homme, si ce n'est en tant que la connaissance de ces choses est recueillie par le canal des sens. Or, les êtres sensibles ne peuvent amener notre intelligence à voir en eux la nature de la substance divine, puisqu'ils sont des effets dont la puissance est loin d'égaliser celle de la cause. Cependant, les objets sensibles conduisent notre esprit à la science des choses divines : c'est par eux qu'il connaît l'existence de Dieu, et les attributs qu'il faut nécessairement admettre dans le premier principe (3). Parmi les qualités intelligibles qui sont en Dieu, il y en a donc qui sont à la portée de la raison humaine, et d'autres qui la dépassent absolument.

2° On peut encore se convaincre de la même vérité en distinguant différents degrés dans ce qui est intelligible. De deux esprits dont l'un est plus pénétrant que l'autre, celui qui est plus élevé comprend beaucoup de choses que le second est dans l'impossibilité de saisir.

[3] On voit qu'il s'agit ici d'une double démonstration : la première *a priori*, dont l'objet est la nature ou la *quiddité* divine, qui échappe aux sens ; la seconde *a posteriori*, qui établit l'existence de Dieu au moyen de ses effets. Saint Thomas admet cette dernière par rapport à Dieu ; il rejette l'autre comme impossible. — Il semble tout d'abord que ce passage favorise la théorie sensualiste sur l'origine des idées qui, selon Locke et Condillac, ne sont que des sensations transformées. Il n'en est rien cependant si l'on examine avec attention la manière dont elles se produisent. Elles ont une double origine, l'expérience et la raison. Il faut admettre conjointement ces deux sources si l'on veut éviter, à la fois, deux systèmes exclusifs qui sont l'*empirisme sensualiste* et l'*idéalisme*. Il est évident que la perception externe dont nos sens sont les organes donne naissance aux idées des objets physiques ; quant aux idées des choses métaphysiques, elles nous arrivent par la raison. Mais cette raison ne saurait se développer que par le langage ; car, dit un philosophe, *si l'homme parle*, c'est-à-dire s'il émet des idées, *c'est parce qu'on lui a parlé*. Or, le langage et avec lui les idées qu'il exprime nous sont transmis par deux sens, l'ouïe ou la vue, selon que la parole est articulée ou représentée par des signes ; en sorte qu'il est vrai de dire que toute connaissance, même des choses que les sens ne sauraient saisir, commence et arrive à l'intelligence par un sens. C'est ce qui fait dire à saint Paul : *Fides ex auditu* (Rom. c. x, v. 17). Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce principe dont les partisans du système sensualiste ont si étrangement abusé : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit sub sensu*.

facultatem humanæ rationis excedet. Quodquidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, et in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causæ virtutem non adæquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus

intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est*, et alia hujusmodi, quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quedam intelligibilia divinorum, quæ humanæ rationi sunt pervia ; quedam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2° Adhuc, Ex intelligibilibus gradibus idem est facile videre. Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest ; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles consi-

C'est ce qui paraît avec évidence dans un homme complètement illettré qui ne saurait s'élever aux considérations subtiles de la philosophie. Cependant, l'intelligence de l'ange l'emporte bien davantage sur celle de l'homme que l'esprit du meilleur philosophe sur celui de l'ignorant le plus grossier. La raison en est que les deux termes de cette dernière différence sont compris dans les limites de l'espèce humaine, qui est considérablement dépassée par les esprits angéliques ; car l'ange connaît Dieu par des effets beaucoup plus excellents que ceux qui sont visibles à l'homme.

Si la substance de l'ange, qui lui fait connaître Dieu d'une connaissance naturelle, est plus noble que les être sensibles et même que l'âme qui élève l'intelligence humaine à la connaissance de l'Être divin, la différence est bien plus grande encore entre l'intelligence de Dieu et celle de l'ange qu'entre l'intelligence angélique et celle de l'homme ; car l'intelligence de Dieu est aussi étendue que sa substance. C'est pourquoi il comprend parfaitement sa propre nature et tout ce qui est intelligible en lui-même, tandis que l'ange ne connaît pas naturellement l'essence divine, parce que sa substance elle-même, qui lui fait connaître Dieu, est un effet dont la vertu ne peut égaler celle de la cause.

D'où il faut conclure que l'ange ne saisit pas par une connaissance naturelle tout ce que Dieu comprend en lui-même, et que la raison humaine ne saurait parvenir à l'intelligence de tout ce que l'ange aperçoit en vertu de sa capacité naturelle. De même donc que l'on considérerait comme parvenu au plus haut degré de la folie l'ignorant qui soutiendrait que toutes les doctrines philosophiques sont fausses, parce que ces questions dépassent son intelligence ; ainsi, et à beaucoup plus forte raison, devrait-on traiter l'homme d'insensé, s'il

derationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ ; quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus

sua capacitate substantiam suam adæquat et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt ; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans. Unde non omnia, quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest ; nec ad omnia, quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentię esset idiota, qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse assere-ret, propter hoc quod ea capere non potest ;

soupçonnait de fausseté les dogmes divinement révélés par le ministère des anges, sous prétexte qu'ils n'offrent pas de prise à la raison.

3° Nous avons une nouvelle preuve de cette vérité lorsque nous voyons tous les jours combien de choses nous échappent dans les objets que nous cherchons à connaître. Nous ignorons un grand nombre de propriétés des êtres sensibles et nous ne pouvons pas découvrir parfaitement le principe de celles que nous saisissons par le moyen des sens. La raison humaine se trouve donc bien plus encore dans l'impossibilité de scruter tout ce qui est intelligible dans cette substance si excellente qui la dépasse de si loin.

Aristote est de ce sentiment, lorsqu'il dit que notre intelligence est, relativement aux premiers des êtres qui sont les plus apparents dans la nature, comme l'œil de la chauve-souris par rapport au soleil (4). L'Écriture-Sainte rend elle-même témoignage à cette vérité par ces paroles : *Avez-vous par hasard compris les voies de Dieu et pénétré la perfection du Tout-Puissant* [Job. XI, 7]? *Ce grand Dieu a vaincu notre science* [xxvi, 26]. Et encore : *Nous ne connaissons qu'en partie* [I Cor. XIII, 9]. Donc nous ne pouvons pas rejeter comme faux tout ce qu'on nous affirme de Dieu, bien que notre raison ne puisse le pénétrer, ainsi que les Manichéens et beaucoup d'infidèles l'ont pensé (5).

(4) Cum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest; quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen dei se habent, ita intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt (*Métaph.* II, c. 1).

(5) Quod dixi (In libro *De utilitate credendi*, c. 11) : *Multum interesse utrum aliquid mentis certa ratione teneatur, quod scire dicimus, an fame vel litteris credendum posteris utiliter commendetur*; et paulo post : *Quod scimus igitur debemus rationi; quod credimus, auctoritati*, non sic accipiendum est, ut in sermone usitatore vereamur nos dicere scire quod idoneis testibus credimus. Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam divina scriptura, non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus nostri corporis sensibus, et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter hæc et illud quid distet intelligamus (*Aug. Retract.*, lib. I., c. 14., n. 3).

ita et multo amplius nimis stultitiæ esset homo, si ea, quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3° Adhuc, Idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatibus, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ, transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui asserit, quod intel-

lectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem (*Metaph.* II, c. 1).

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim : *Forſitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies* (Job, II, 7)? Et : *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram* (xxxvi, 26). Et : *Ex parte cognoscimus* (I. Cor. XIII, 9). Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut Manichæi et plures infidelium putaverunt (*S. Aug. Retr.* I, 14).

CHAPITRE IV.

*Il convient de proposer aux hommes comme objet de la foi
ce que nous connaissons naturellement sur Dieu.*

Puisqu'on distingue deux sortes de vérités dans les attributs divins intelligibles, les unes que nous pouvons découvrir par les efforts de notre intelligence et les autres qui dépassent l'esprit humain, rien n'empêche de les proposer toutes à l'homme comme objet de foi divine.

C'est ce qu'il faut établir d'abord pour les vérités accessibles aux recherches de la raison, de peur qu'on ne s'imagine que, par cela même que la raison peut les atteindre, il serait inutile de les proposer à croire comme étant du domaine de la révélation surnaturelle.

Si l'on voulait abandonner à la raison seule le soin de rechercher ces vérités, il en résulterait trois inconvénients.

Le premier, c'est que la connaissance de Dieu serait le partage d'un petit nombre d'hommes, puisqu'ils sont privés pour la plupart du fruit d'une étude assidue, qui est la découverte de la vérité ; et cela pour trois raisons.

D'abord, il en est beaucoup qui par l'effet d'une constitution vicieuse manquent naturellement de dispositions pour la science. C'est pourquoi ils ne peuvent se livrer à aucune étude capable de les faire parvenir au plus haut degré de la science humaine, qui est la connaissance de Dieu.

D'autres, ensuite, trouvent un obstacle dans la nécessité de s'occu-

CAPUT IV.

*Quod divina naturaliter cognita convenienter
hominibus credenda proponuntur.*

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertinere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

Hoc autem de illa primo ostendendum est, quæ inquisitioni rationis pervia esse potest; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id superna-

turali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertinere possent, ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

per de leurs propres affaires, puisqu'il faut que parmi les hommes il y en ait qui se consacrent à l'administration des biens temporels. Il ne reste plus à ceux-là assez de temps pour examiner à loisir ces questions et faire les recherches nécessaires pour arriver à la découverte la plus avancée de l'intelligence humaine, savoir la notion de Dieu.

Il en est, enfin, qui sont arrêtés par la paresse ; car il faut savoir beaucoup de choses avant d'arriver à celles que la raison peut découvrir en Dieu, puisque presque toutes les méditations de la philosophie tendent à nous le faire connaître. C'est pour cette raison que la métaphysique, qui a pour objet les choses divines, est de toutes les parties de la philosophie celle que l'on réserve pour l'étudier la dernière.

Ainsi donc, ce n'est qu'à force d'application et de peine que l'on parvient à découvrir cette vérité ; et il en est peu qui veuillent s'imposer ce travail par amour de la science, bien que Dieu ait mis dans l'esprit humain un penchant naturel qui le porte vers elle.

Le second inconvénient, c'est que ceux qui pourraient enfin connaître ou découvrir cette vérité n'y parviendraient qu'avec peine et après un long espace de temps. Il en est ainsi, d'abord à cause de la profondeur des vérités de cette espèce que l'esprit humain ne peut trouver et saisir au moyen de la raison qu'après s'y être longtemps exercé ; ensuite parce que des connaissances préliminaires très étendues sont absolument nécessaires, comme nous l'avons déjà dit. Cela vient encore de ce que pendant la jeunesse l'âme, agitée en sens divers par les mouvements des passions, n'est pas apte à rechercher une vérité si relevée ; et ce n'est qu'en se calmant qu'elle devient sage et instruite :

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, quum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perve-

niri potest; quemquidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo Physicorum (c. 3). Remaneret

c'est la réflexion du Philosophe (1). Si donc la voie de la raison était la seule qui pût nous conduire à la connaissance de Dieu, le genre humain resterait plongé dans les ténèbres de l'ignorance la plus profonde, puisque le petit nombre seulement, et encore après un temps très considérable, pourrait acquérir cette notion qui rend les hommes bons et parfaits.

Le troisième inconvénient, c'est que la raison humaine est le plus souvent embarrassée par l'erreur dans ses recherches, parce que notre esprit, faible dans ses jugements, se laisse aller à l'illusion. Il en résulte que beaucoup de personnes continueraient à douter de ce qui est démontré avec la dernière évidence, parce qu'elles ne connaissent pas la force de la démonstration, et surtout parce qu'elles voient les choses les plus contradictoires enseignées par ceux qui portent le nom de sages. Il arrive aussi qu'il se mêle aux vérités parfaitement prouvées des choses fausses qui, loin d'être rigoureusement établies, reposent seulement sur une raison plausible ou sur un sophisme que l'on prend quelquefois pour une démonstration réelle. Voilà pourquoi il est devenu nécessaire que la vérité, même concernant les choses divines, fût proposée aux hommes avec une certitude inébranlable par la voie de la foi.

C'est donc avec une sage prévoyance que la bonté divine a voulu que l'on admît comme articles de foi même les choses que la raison peut découvrir, afin que tous participent facilement à la connaissance de Dieu avec assurance et sans danger d'erreur. C'est ce qui fait dire à saint Paul : *Ne vivez plus comme les Gentils, qui suivent dans leur*

(1) Quod animo ob moralem virtutem sedatur, prudens aliquis fit et sciens. Quocirca infantes nec discere possunt, nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, cum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur (Arist. *Physica auscultat.* VII, c. 3).

igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris; quum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue quum videant

a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet; ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod dicitur : *Jam non ambuletis*

conduite la vanité de leurs pensées et dont l'esprit est rempli de ténèbres [Eph. iv, 17, 18]. Isaïe dit encore : *Je ferai que tous vos enfants seront instruits par le Seigneur* [Isaïe, liv, 13].

CHAPITRE V.

Il est convenable de proposer comme articles de foi les vérités que la raison ne saurait découvrir.

Il en est qui pensent, de leur côté, que l'on ne doit peut-être pas proposer à l'homme comme articles de foi les choses que sa raison ne peut découvrir, puisque la sagesse de Dieu pourvoit aux besoins de tous les êtres selon les lois de leur nature respective.

Il faut donc démontrer qu'il est nécessaire de présenter, comme devant être crues de foi divine, même les vérités supérieures à la raison ; car personne ne désire une chose et ne s'y porte avec ardeur s'il ne la connaît pas d'avance.

La Providence divine ayant destiné l'homme à un bien de beaucoup supérieur à tout ce que la faiblesse de notre nature peut goûter pendant cette vie, ce qui sera démontré plus loin [l. III, c. 147], elle a dû aussi diriger son intelligence vers quelque chose de plus élevé que tout ce qui est maintenant à la portée de la raison, afin qu'il apprît par là à désirer et à rechercher avec empressement un objet qui surpasse tout ce que nous possédons ici-bas.

Ceci regarde, en particulier la religion chrétienne, qui promet spé-

sicut et gentes ambulantes, in vanitate sensus sui, tenebris obscurati habentes intellectum [Eph. iv, 17, 18]. Et : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino* [Isai. liv, 13].

CAPUT V.

Quod ea, quæ ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa, quæ ratio investigare non sufficit, quum divina Sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat.

Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum.

Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsentī vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur [l. III, c. 147], oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsentī possit pertingere ; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum præsentis vitæ excedit.

Et hoc præcipue christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia et æterna promittit. Unde et in ea plurima

cialement des biens spirituels et éternels, et par conséquent enseigne beaucoup de choses qui dépassent la portée de l'esprit humain. La loi ancienne au contraire, dont les promesses étaient temporelles, n'avait dans sa doctrine qu'un petit nombre d'articles au-dessus de la raison. C'est aussi pour ce motif que les philosophes, comme nous le fait voir Aristote (1), eurent soin, pour détourner les hommes des plaisirs sensuels et leur en faire rechercher de plus nobles, de leur prouver qu'il y a des biens plus excellents que tous ceux qui tombent sous les sens, et dont la jouissance procure une plus grande somme de bonheur à ceux qui pratiquent les vertus de la vie active ou de la vie contemplative.

Il est encore nécessaire de proposer ces vérités à la croyance des hommes pour qu'ils aient de Dieu une connaissance plus exacte; car nous ne le connaissons véritablement que si nous le considérons comme infiniment supérieur à l'idée que l'homme peut s'en former, parce que l'esprit humain ne saurait naturellement embrasser la substance divine, ainsi qu'il a été prouvé plus haut [ch. 3]. Si donc on propose à l'homme sur Dieu des vérités au-dessus de la raison, il est par là même confirmé dans cette pensée, que Dieu est un être plus parfait que tout ce qu'on pourrait imaginer.

Cette méthode est encore avantageuse en ce qu'elle arrête la pré-

(1) Ad virtutem morum plurimum valere videtur iis rebus delectari quibus oportet, easque odisse quæ odio dignæ sunt... Alii voluptatem summum bonum dicunt esse, alii contra magnum malum; quorum alii fortasse sibi persuaserunt etiam ita rem se habere; alii utilius hominum vitæ esse putant damnare voluptatem, eamque etiamsi malum non sit in numero malorum locare: multitudinem enim ad eam propensam esse, voluptatibusque servire; in contrariam partem igitur eam reflectere ac retrahere oportere (*Ethic.* lib. x, c. 1).

Aristote parle dans le même sens au ch. 5 du même livre, et au ch. 13 du viii liv., où il dit que le plaisir ne peut être considéré comme le souverain bien, et qu'il n'est véritable que lorsqu'il résulte de l'accomplissement d'un devoir.

humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum, philosophis cura fuit, ut patet septimo (c. 13) et decimo (c. 1 et 5) *Ethicorum*, ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad

Dei cognitionem veriore habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c. 3). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo

somption, mère de l'erreur. Il s'en trouve, en effet, qui ont tant de confiance dans leur esprit, qu'ils pensent mesurer par leur intelligence toute la nature divine; en sorte qu'ils estiment vrai tout ce qui leur paraît tel et rejettent comme faux tout ce qu'ils ne peuvent comprendre. Afin donc que l'esprit humain, guéri de cette présomption, recherche humblement la vérité, il a été nécessaire de proposer à l'homme comme venant de Dieu des dogmes qui dépassent absolument son intelligence.

Aristote nous indique encore un troisième avantage. Simonide essayait de persuader à quelqu'un qu'il ne devait pas chercher à connaître Dieu, mais appliquer son intelligence aux choses humaines, parce que l'homme doit savoir ce qui le touche, et l'être mortel connaître ce qui le concerne. Le Philosophe répond que l'homme doit faire effort pour s'élever autant que possible à ce qui est immortel et divin (2). C'est ce qui lui fait dire encore que, bien que notre science soit très bornée quand aux substances de l'ordre supérieur, nous sommes cependant très attachés à ce peu que nous possédons et nous le préférons à toutes les connaissances que nous pouvons avoir des substances inférieures (3); et ailleurs : que l'auditeur ressent la joie la plus vive lorsqu'il voit donner une solution logique et brève aux difficultés qui concernent les corps célestes.

Il résulte de tout cela que la connaissance des êtres les plus excel-

(2) Si mens cum homine comparata divinum quiddam est, vita quoque menti consentanea divina sit necesse est si cum humana conferatur. Neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, cum simus homines; neque mortalia, cum mortales. Sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare atque omnia facere ut ei nostri parti quæ in nobis est optima convenienter vivamus (Arist. *Ethic.* lib. x, c. 7).

(3) Res superiores tametsi leviter attingere possumus, tamen ob ejus cognoscendi generis excellentiam, amplius oblectamur quam cum hæc nobis juncta omnia tenemus (Arist. *De Partib. animal.* lib. 1, c. 5).

ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitus, quæ omnino intellectus ejus excederent.

Apparet etiam alia ex dictis Philosophi in decimo Ethicorum (c. 7). Quum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere,

inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in libro primo de Partibus Animalium (c. 5) dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam, in secundo Coeli et mundi, quod, quum de corporibus cœlestibus quæstiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehementer sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet, quod de

lents, quelque incomplète qu'elle soit, élève l'âme à un très haut degré de perfection. Par conséquent, bien que la raison humaine soit incapable de comprendre ces choses qui la dépassent, elle se perfectionne cependant beaucoup si elle les possède au moins en quelque manière par la foi. C'est pourquoi il est dit au livre de l'Ecclésiastique : *Il vous a été montré un grand nombre de merveilles qui surpassent l'esprit de l'homme* [III. 25]; et dans la première épître aux Corinthiens : *Personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'esprit de Dieu. Pour nous, Dieu nous l'a révélé par son esprit* [II, 10, 11].

CHAPITRE VI.

Il n'y a pas de légèreté à donner son assentiment aux choses de la foi, quoiqu'elles soient au-dessus de la raison.

Lorsque nous recevons comme de foi une vérité dont la raison humaine ne peut se rendre compte, nous ne croyons pas légèrement comme ceux qui admettent, suivant l'expression de saint Pierre, *des fictions ingénieuses* [II Petr. I, 16].

La sagesse divine elle-même, qui connaît parfaitement toutes choses, a daigné révéler aux hommes ses secrets, leur donner des preuves convaincantes de sa présence et rendre certaine la vérité de sa doctrine et de son inspiration, lorsque pour confirmer les dogmes qui sont au-delà de nos connaissances naturelles, elle a fait visiblement des œuvres qui surpassent les forces de la nature entière, comme la guérison miraculeuse des maladies, la résurrection des morts, des chan-

rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo, quamvis ea, quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Et ideo dicitur : *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi* (Eccl. III, 25). Et : *Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei...* *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum* [I. Cor. II, 10, 11].

CAPUT VI.

Quod assentire his quæ sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *doctas fabulas secuti*, ut secunda Petri [I, 16] dicitur.

Hæc enim divinæ sapientiæ secreta ipsa divina Sapientia, quæ omnia plenissime

gements surprenants dans les corps célestes et , ce qui est plus admirable encore, l'esprit humain saisi d'une inspiration en vertu de laquelle des hommes ignorants et simples se trouvaient, par le don de l'Esprit-Saint, subitement remplis de la plus haute sagesse et parlaient avec une facilité extraordinaire.

A la vue de ces prodiges, sans qu'il fût besoin de recourir à la violence des armes ou de promettre des plaisirs, la force de cette démonstration fut telle que, par la plus étonnante des merveilles, une foule innombrable composée non-seulement d'hommes sans lettres, mais encore des savants les plus renommés, se prononça pour la foi chrétienne, pour cette foi qui enseigne des dogmes hors de la portée de toute intelligence humaine, interdit les plaisirs sensuels, et nous apprend à mépriser tout ce qui est dans le monde.

Que l'esprit de l'homme donne son assentiment à de telles choses, c'est là un miracle du premier ordre. Dédaigner tout ce qui paraît à nos yeux pour n'aspirer qu'à des biens invisibles, c'est manifestement l'œuvre d'une inspiration divine. Et cela ne se fit pas d'une manière imprévue et par hasard; mais il est évident que ce fut le résultat d'une disposition divine. En effet, Dieu avait révélé longtemps auparavant ce dessein dans les oracles multipliés des prophètes, dont les livres sont en vénération parmi nous, parce qu'ils rendent témoignage à notre foi.

C'est de cette démonstration qu'il est question dans ces paroles : *« Le salut des hommes, ayant été premièrement annoncé par le Seigneur lui-même, nous a été confirmé par ceux qui l'avaient appris de lui. Et*

novit, dignata est hominibus revelare, quæ sui præsentiam et doctrinæ et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibilibus ostendit, quæ totius naturæ superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cælestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotæ et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium

sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolvavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt haberi contemptui docentur.

Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum prædixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes.

Hujus quidem confirmationis modus tangitur : *Quæ* (scilicet humana salus) *quum*

Dieu lui-même a appuyé leur témoignage par les miracles, les prodiges et différentes distributions des dons de l'Esprit-Saint » [Hebr., II, 3, 4].

Cette conversion étonnante du monde à la foi chrétienne est elle-même la preuve la plus certaine de ces prodiges passés; en sorte qu'il n'est plus nécessaire qu'ils se reproduisent davantage, puisqu'on les voit encore avec évidence dans leurs effets. Quoique Dieu ne cesse, même de nos jours, de faire par ses saints des œuvres merveilleuses pour confirmer notre foi, ce serait pour nous quelque chose de plus surprenant que tous les miracles, que tout le monde eût été amené sans miracles, par des ignorants et les derniers des hommes, à croire des dogmes si relevés, à remplir des devoirs si difficiles, à espérer des biens si supérieurs aux sens.

Les sectaires qui veulent introduire l'erreur emploient des moyens tout opposés. Nous le voyons par l'exemple de Mahomet, qui gagna les peuples en leur promettant les plaisirs des sens, auxquels on se sent porté par la concupiscence de la chair. Otant tout frein à la volupté sensuelle, il leur donna aussi des lois conformes à ses promesses et auxquelles les hommes charnels sont toujours prêts à obéir. Il n'enseigna comme vérités que des choses qui sont facilement saisies par les esprits les plus médiocres à l'aide des lumières naturelles; et même il mêla à ces vérités des fables nombreuses et les dogmes les plus faux. Il ne chercha pas à s'autoriser de prodiges faits par une vertu surnaturelle et qui seuls rendent un témoignage suffisant à l'inspiration divine, puisque l'opération visible ne pouvant venir que de Dieu, elle prouve que le docteur de la vérité est invisiblement inspiré; mais

initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, testante Deo signis et portentis, et variis.... Spiritus sancti distributionibus (Hebr. II, 3, 4).

Hæc autem tam mirabilia mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si, ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero, qui sectas errorum introduxe-

runt processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui, carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quæ docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divinæ, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum

il se dit envoyé avec la force des armes, caractère que peuvent revendiquer aussi les voleurs de grand chemin et les tyrans.

Au commencement, il lui fut impossible de s'attacher même un petit nombre d'hommes sensés et versés dans les choses divines et humaines, mais ceux-là seulement qui, vivant dans les déserts à la manière des bêtes, ignoraient complètement les vérités divines. C'est avec cette multitude et par la violence des armes qu'il en contraignit d'autres à plier sous ses lois. Il n'a pour lui le témoignage divin d'aucun des prophètes venus avant lui. Au contraire, il altère dans une histoire pleine de fictions tout ce que contiennent l'Ancien et le Nouveau-Testament, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre en examinant sa loi. C'est pour ce motif qu'il prit l'astucieuse précaution d'empêcher ses partisans de lire les livres des deux Testaments, de peur d'être par eux convaincu d'imposture. Il est donc bien évident que ceux-là croyaient légèrement qu'il ajoutait foi à ses paroles.

CHAPITRE VII.

Il n'y a pas d'opposition entre les vérités accessibles à la raison et celles qui sont du domaine de la foi chrétienne.

Quoique la vérité de la foi chrétienne dépasse la portée de la raison humaine, il est impossible qu'elle soit en opposition avec les données qui forment naturellement le fond de la raison. En effet :

1° Il est évident que les données naturelles de la raison sont très conformes à la vérité ; en sorte qu'il n'est pas même possible de penser

potentia missum; quæ signa etiam latro-
nibus et tyrannis non desunt.

Ei etiam non aliqui sapientes in rebus
divinis, et de divinis et humanis exercitati,
a principio crediderunt, sed homines bes-
tiales in desertis morantes, omnis doctrinæ
divinæ prorsus ignari, per quorum multitu-
dinem alios, armorum violentia, in suam
legem coegit. Nulla etiam divina oracula
præcedentium Prophetarum ei testimonium
perhibent; quin potius quasi omnia Veteris
et Novi Testamenti documenta fabulosa
narratione depravat, ut patet ejus legem
insipienti. Unde astuto consilio libros Vete-
ris et Novi Testamenti suis sequacibus non
reliquit legendos, ne per eos falsitatis ar-

gueretur. Et sic patet, quod ejus dictis
fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT VII.

*Quod veritati fidei christianæ non contrariatur
veritas rationis.*

Quamvis autem prædicta veritas fidei
christianæ humanæ rationis capacitatem
excedat, hæc tamen, quæ ratio naturaliter
indita habet, huic veritati contraria esse
non possunt.

1° Ea enim, quæ naturaliter rationi
sunt insita, verissima esse constat, in tan-

qu'elles soient fausses. Il n'est pas non plus permis de regarder comme erroné ce qui appartient à la foi, lorsque cela est certainement attesté par Dieu même. Puis donc que le faux est opposé au vrai, ainsi que le prouvent clairement leurs définitions, il est impossible que les vérités de la foi contredisent les principes naturellement connus par la raison.

2° Si le maître qui enseigne ne cherche pas à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il fait entrer dans l'intelligence de son disciple font partie de sa science. Or, les principes que nous connaissons naturellement sont gravés en nous par la main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de notre nature. Donc ces principes se trouvent aussi dans la sagesse divine; et par conséquent tout ce qui leur est contraire est aussi opposé à la sagesse de Dieu et ne peut, par cela même, venir de lui. Il faut donc conclure que les articles de foi divinement révélés ne peuvent contrarier nos connaissances naturelles.

3° Les raisons opposées embarrassent notre intelligence et l'empêchent d'arriver à la connaissance de la vérité. Si donc Dieu mettait en nous des notions contradictoires, il serait impossible à notre esprit de découvrir la vérité; ce qu'on ne peut attribuer à Dieu.

4° Ce qui est naturel ne peut être changé tant que la nature reste la même. Or, deux opinions contradictoires ne peuvent subsister ensemble dans le même sujet. Donc, Dieu n'impose pas à l'homme comme article de foi une opinion qui contredit une notion naturelle.

C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *La parole est proche de vous, elle est dans votre bouche : c'est la parole de la foi que nous vous annonçons* [Rom. x, 8]. Mais parce qu'elle dépasse la raison, quelques-uns pré-

tum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2° Item, Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fide; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principis hujusmodi contrarium est, est divinæ

Sapientiæ contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3° Adhuc, Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo inmitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

4° Amplius, Ea quæ sunt naturalia mutari non possunt, natura manente; contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt; non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

Et ideo Apostolus dicit : *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo; hoc est verbum*

tendent qu'elle lui est opposée, ce qui est impossible. On encore peut établir la même chose par l'autorité de saint Augustin, qui dit au second livre de l'*Explication littérale de la Genèse* : *On ne peut en aucune façon nous opposer ce que la vérité nous découvre dans les livres saints tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament* (1).

Il faut donc évidemment conclure de ce qui précède que, quelques objections que l'on fasse contre les enseignements de la foi, elles ne peuvent être légitimement prises dans les premiers principes naturels connus par eux-mêmes. Par conséquent, elles ne peuvent avoir aucune force démonstrative; mais ce ne sont que des raisons plausibles ou des sophismes qu'il est facile de réfuter.

CHAPITRE VIII.

Quel est le rôle de la raison humaine relativement aux premières vérités de la foi.

Il est à propos d'observer aussi que les choses sensibles, qui sont pour la raison humaine le principe de la connaissance (1), conservent en elles quelques traces de la ressemblance divine, en ce qu'elles existent et qu'elles sont bonnes. Mais ces traces sont tellement imparfaites qu'elles ne sauraient en aucune façon suffire pour nous révéler la substance même de Dieu; car si les effets ont dans la manière d'être

(1) Nihil credere de re obscura temere debemus ne forte quod postea veritas patefecerit, quamvis libris sanctis, sive Testamenti Veteris, sive Novi, nullo modo possit esse adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus (*De Genesi ad litteram*, l. II, c. 18).

(1) Voir la note 3 du chapitre III.

fidei, quod prædicamus (Rom. x, 8). Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo *Super Genesim ad litteram* (c. 18), dicit sic: « Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi nullo modo potest esse adversum. »

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.

Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent (videlicet quod sunt, et bonæ sunt), ita tamen imperfectum est illud vestigium, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen

qui leur est propre quelque ressemblance avec leurs causes, puisque le principe actif produit un être semblable à lui, toutefois, cette ressemblance entre l'effet et le principe actif n'est pas toujours complète.

Lors donc que la raison humaine veut connaître une vérité de foi qui ne peut être parfaitement claire que pour ceux qui voient la substance divine, elle peut à cette fin réunir des ressemblances réelles, qui ne suffisent cependant pas pour démontrer cette vérité, la rendre intelligible par elle-même et la faire comprendre. Il est pourtant avantageux à l'esprit humain de peser ces raisons, quelque faibles qu'elles soient, pourvu qu'il n'ait pas la présomption de vouloir comprendre et de faire une démonstration rigoureuse, parce que quand il s'agit d'objets si relevés, c'est un véritable bonheur d'arriver à apercevoir quelque chose, bien que cette vue soit faible et bornée. C'est ce qui a été précédemment prouvé [ch. 3].

Ce sentiment s'appuie sur l'autorité de saint Hilaire qui, dans son livre de la Trinité, parlant d'une vérité de cette nature, s'exprime dans le même sens : « Commencez par croire ces choses; étudiez-les ensuite « avec persévérance, et, quoique certain d'avance que vous ne réussirez pas complètement, je me réjouirai des succès que vous aurez « obtenus. Celui qui par principe de piété poursuit l'infini, bien qu'il « ne l'atteigne jamais en effet, ne laisse pas de gagner en avançant « toujours. Cependant, ne vous engagez pas trop dans cette région « inconnue, ne vous plongez pas dans le mystère de cette vérité sans « limites en cherchant témérairement à comprendre l'intelligence « souveraine; mais comprenez que tout cela est incompréhensible » (2).

(2) Audi Patrem ingenitum, audi Filium unigenitum,.... et insere te in hoc secretum, et inter unum ingenitum Deum et unum unigenitum Deum, arcano te inopinabilis nati-vitatis immerge. Incipe, procure, persiste : etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo (Hilar. Pictav. *De Trinit.* lib. II, n. 10).

effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videtibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quæ tamen non sufficiunt ad hoc, quod prædicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, ali-

quid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis (c. 5, in fine) apparet.

Cuiquidem sententiæ auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit, in libro de Trinitate (l. II, n. 10), loquens de hujusmodi veritate : « Hæc credendo incipe, percurre, persiste; « etsi non perventurum sciam, gratulabor « tamen profecturum. Qui enim pie infinita « persequitur, etsi non contingat aliquando, « semper tamen proficiet procedendo. Sed « ne te inferas in illud secretum, et in arca- « num interminabilis veritatis non te im- « mergas, summam intelligentiæ compre- « hendere præsumens; sed intellige incom- « prehensibilia esse. »

CHAPITRE IX.

Ordre et plan de cet ouvrage.

Tout ce qui précède prouve évidemment que le sage doit diriger son attention vers deux sortes de vérités divines, et s'attacher à détruire les erreurs opposées. De ces vérités, les unes peuvent être découvertes par la raison, et les autres échappent à sa subtilité.

Je dis que ces vérités sont de deux sortes, non par rapport à Dieu, qui est la vérité une et simple, mais relativement à notre intelligence, qui arrive de différentes manières à connaître ce qui est en Dieu.

Il faut donc, pour établir les vérités de la première espèce, apporter des raisons démonstratives que l'adversaire ne puisse rejeter. Mais parce que ces raisonnements n'ont aucune valeur pour les autres vérités, on ne doit pas chercher à le convaincre par des arguments, mais seulement répondre aux difficultés qu'il oppose, puisque la raison naturelle ne peut être en contradiction avec les vérités de la foi, ainsi qu'il a été démontré [ch. 7].

L'unique moyen de réduire l'adversaire qui nie ces vérités, c'est de se retrancher sur l'autorité de l'Écriture, qui s'appuie elle-même sur l'autorité divine des miracles; car nous ne croyons aucune des vérités inaccessibles à la raison humaine si elle n'est révélée par Dieu. Cependant, lorsqu'il s'agit de prouver ces vérités, on peut apporter quelques raisons probables pour exercer et satisfaire les fidèles, mais non pour convaincre les adversaires, parce que ces arguments eux-mêmes, étant insuffisants, ne feraient que les confirmer davantage dans leur erreur,

CAPUT IX.

Ordo et modus procedendi in hoc opere.

Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertinere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam.

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adver-

sarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est [c. 7].

Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen, ad hujusmodi veritatem manifestandam, rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios con-

puisque'ils croient que notre assentiment aux vérités de foi s'appuie sur des raisons si faibles.

Voulant donc procéder de la manière indiquée, nous nous efforçons d'abord de rendre évidentes les vérités que la foi professe et que la raison peut découvrir au moyen de raisons démonstratives et probables, dont un certain nombre, tirées des ouvrages des philosophes et des saints, sont destinées à fortifier la vérité et à convaincre l'adversaire.

Après cela, pour passer du plus au moins, nous nous occuperons des vérités qui surpassent la raison, répondant aux objections des adversaires, et établissant, avec l'aide de Dieu, la vérité de la foi sur des arguments probables et des autorités.

Au moment de rechercher par la voie du raisonnement ce que l'intelligence humaine peut découvrir en Dieu, la première chose qui se présente, c'est d'examiner ce qui convient à Dieu considéré en lui-même [liv. I]. Nous traiterons ensuite de la manière dont les créatures procèdent de lui [liv. II], et en troisième lieu, de l'ordre qui les rattache à lui comme à leur fin [liv. III] (1).

Pour ce qui regarde Dieu considéré en lui-même, il faut nécessairement établir comme fondement de tout l'ouvrage qu'il existe un Dieu; sans cela toute dissertation des attributs divins ne serait qu'une hypothèse et tomberait d'elle-même.

(1) Saint Thomas n'indique pas ici quelle sera la matière du quatrième livre. Après avoir traité, dans les trois premiers, des vérités accessibles à la raison, il abordera dans le dernier les vérités fondamentales contenues dans le dépôt de la révélation, et donnera la solution des objections qu'on leur oppose.

vincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos, propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitimur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosecui ea, quæ de Deo ratio humana investigare potest,

Primo occurrit consideratio de his, quæ Deo, secundum seipsum, conveniunt (lib. I);

Secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II);

Tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III).

Inter ea vero, quæ de Deo secundum seipsum considerata sunt, præmittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CHAPITRE X.

Opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu, étant connue par elle-même, ne peut pas être démontrée.

Toute dissertation ayant pour but de prouver qu'il y a un Dieu paraîtra peut-être superflue à ceux qui prétendent que l'existence de Dieu est connue par elle-même, en sorte qu'on ne peut imaginer le contraire et que cette démonstration est impossible (1).

Voici les raisons qui favorisent cette opinion.

1° On dit qu'une chose est connue par elle-même quand on la conçoit aussitôt qu'on entend le terme qui l'exprime. Ainsi, lorsqu'on connaît ce que sont le tout et la partie, on sait de suite que le tout est toujours plus grand que sa partie. Or, nous affirmons quelque chose de semblable en disant qu'il existe un Dieu; car sous le nom de Dieu, nous concevons l'être le plus grand qui se puisse imaginer. Celui qui

(1) François de Sylvestre, le commentateur de saint Thomas, pense que saint Anselme est du sentiment contre lequel s'élève le Docteur Angélique. Voici, en effet, un passage de ce Père qui peut être considéré comme une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu :

« Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut quantum scis expedire intelligam; quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : *Non est Deus* [Ps. XIII, 1]? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est etiam rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum picor præcogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo insipiens esse, vel in intellectu, aliquid quo nihil majus cogitari potest : quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe, id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re » S. Ans. *Proslogium* c. 2).

CAPUT X.

De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, quum sit per se notum.

Hæc autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum *Deum esse*, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est; ita quod ejus contrarium cogitari non possit; et sic *Deum esse* demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his :

1° Illa enim per se esse nota dicuntur, quæ statim, notis terminis, cognoscuntur; sicut : Cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse*; nam nomine Dei intelligimus aliquid, quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam quod intellectu et in re est,

entend et comprend le nom de Dieu forme pour ainsi dire cet être dans son esprit; en sorte que Dieu existe nécessairement, au moins dans l'intelligence. Mais il ne peut pas exister seulement dans l'intelligence; car ce qui est intellectuel et réel est plus grand que ce qui est seulement intellectuel. Or, il n'est rien de plus grand que Dieu, ainsi que le prouve le sens même du mot [c'est-à-dire la définition]. D'où il suit que l'existence de Dieu est connue par elle-même et pour ainsi dire rendue évidente par la signification même de son nom.

2° On peut très bien concevoir comme existant un être qu'il est impossible de concevoir n'existant pas, et cet être est évidemment plus grand que celui qui peut être conçu comme non existant. On pourrait donc concevoir quelque chose de plus grand que Dieu, s'il était possible de le concevoir n'existant pas, ce qui détruirait la signification de son nom. Reste donc à dire que l'existence de Dieu est connue par elle-même.

3° Il faut nécessairement que ces propositions soient parfaitement connues par elles-mêmes, qui attribuent une chose à elle-même, comme celle-ci : L'homme est un homme; ou dont les attributs sont renfermés dans la définition du sujet, par exemple : L'homme est un animal. Or, c'est principalement de Dieu que nous pouvons dire, ainsi qu'il sera démontré plus loin [ch. 22], que son être est son essence (2). C'est comme si l'on faisait la même réponse à ceux qui demandent ce qu'il est, ou bien s'il existe. Si donc lorsqu'on dit : Dieu

[2] *L'être de Dieu est son essence.* Ces deux expressions : *être* et *essence*, quoiqu'elles aient chacune leur sens propre, signifient absolument la même chose, lorsqu'ils agissent de Dieu. Par *être* on entend l'existence, et par *essence*, ce qui constitue une chose. Or, Dieu étant l'Être nécessaire, l'idée de son essence suppose nécessairement son existence. Il n'en est pas de même pour les créatures : comme elles sont contingentes, il peut très bien arriver que leur essence étant connue, elles restent privées de l'existence. C'est ce qui a lieu précisément pour les futurs contingents, qui ne sont pas encore réalisés, et pour les êtres purement possibles, qui ne le seront jamais. — L'*essence* est un mot qui représente l'universel, tandis que l'*être* ou l'existence implique l'idée du particulier, ou la réalisation de l'essence dans l'individu. — Il sera nécessaire de se rappeler cette distinction dans la suite, car saint Thomas emploie souvent ces termes et toujours dans le même sens.

majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2° Item, Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quod *majus* est evidentior eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si Ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nomi-

nis. Relinquitur igitur quod *Deum esse* per se notum est.

3° Adhuc, Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, ut : *Homo est homo*, vel quarum prædicata in definitionibus subjectorum includuntur, ut : *Homo est animal*. In Deo autem hoc præ alii invenitur, ut infra ostendetur (c. 22), quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quæstionem *quid est* et ad quæstionem

existe, l'attribut est le même que le sujet, ou du moins se trouve renfermé dans la définition du sujet, l'existence de Dieu sera connue par elle-même.

4° On connaît par elles-mêmes les choses que l'on connaît naturellement ; car il n'est pas besoin des recherches de l'étude pour arriver à cette notion. Or, on sait naturellement que Dieu existe, puisque l'homme tend naturellement par ses désirs vers lui, comme vers sa fin dernière. Cette vérité sera mise plus loin dans tout son jour [liv. III, ch. 25]. Donc, l'existence de Dieu est connue par elle-même.

5° Une chose est connue par elle-même si l'on connaît tout le reste par elle. Or, il en est ainsi de Dieu ; car de même que la clarté du soleil est le principe de toute perception pour l'œil, ainsi la lumière divine est la source de toute connaissance intellectuelle, puisque c'est en elle que l'on trouve d'abord et principalement la lumière de l'intelligence. Il faut donc conclure que l'existence de Dieu est connue par elle-même.

Ces raisons et d'autres semblables font que certains esprits regardent comme tellement évidente par elle-même l'existence du Dieu, qu'il est impossible de penser le contraire.

CHAPITRE XI.

Réfutation de l'opinion précédente. Réponse aux raisons alléguées.

L'opinion précédente vient, en partie, de l'habitude des hommes, accoutumés de bonne heure à entendre prononcer le nom de Dieu et à l'invoquer. Or, l'habitude, et surtout celle qui est contractée dès le

an est. Sic ergo, quum dicitur : *Deus est*, prædicatum vel est idem subjecto vel saltem in diffinitione subjecti includitur ; et ita *Deum esse* per se notum erit.

4° Amplius, Quæ naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur ; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum autem esse* naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut ad ultimum finem, ut infra patebit (lib. III, c. 25). Est igitur per se notum *Deum esse*.

5° Item, Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita

divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, quum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod *Deum esse* per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur *Deum esse* sic per se notum existere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI.

Reprobatio præmissæ opinionis et solutio rationum præmissarum.

Prædicta autem opinio provenit :

Partim quidem ex consuetudine, quæ a principio homines assueti sunt nomen Dei

commencement de la vie, devient une seconde nature. D'où il résulte que nous tenons aussi fermement aux idées dont notre esprit a été imbu dans l'enfance que si elles étaient naturelles et connues par elles-mêmes.

Elle vient encore en partie de ce qu'on ne distingue pas ce qui est connu simplement par soi-même, et ce qui l'est par rapport à nous (1). En effet, qu'il y ait un Dieu : cela est connu en soi simplement, parce que l'être de Dieu et son essence sont une même chose ; mais en tant que notre esprit ne peut concevoir l'essence de Dieu, il est inconnu par rapport à nous. De même, cette proposition : Le tout est toujours plus grand que sa partie, est connue simplement par elle-même ; mais il faut nécessairement qu'elle reste ignorée de celui qui ne concevrait pas dans son esprit ce que c'est qu'un tout. Et il arrive ainsi que notre esprit est pour les choses les plus connues dans les mêmes conditions que l'œil du hibou relativement au soleil, ainsi qu'il est dit au second livre de la *Métaphysique* (2).

Il n'est donc pas nécessaire que l'on sache qu'il existe un Dieu ; aussitôt qu'on connaît la signification du mot Dieu, ainsi que le prétendent ceux qui allèguent la première raison. Premièrement, parce

(1) Dicuntur autem priora et notiora duobus modis ; ut enim sunt alia quæ sunt naturæ ordine priora, alia quæ nobis, ita plurimum inter se differunt quæ omnino ac per se notiora, et quæ nobis magis nota sunt. Ac nobis quidem illa priora et notiora appello, quæ nostris sensibus magis objecta sunt ; simpliciter autem ac per se, ea quæ sunt ab iis remotiora. Hujus generis sunt res universæ ; illius res singulæ : quæ inter se res contrariæ sunt (Arist. *Analytic. Poster.* lib. I, c. 2). — Il suit de ce principe que les créatures, qui sont des effets produits par la cause première, qui est Dieu, étant à la portée de nos sens (*notiores quoad nos*), nous pouvons, aidés par elles, arriver à la connaissance de la nature divine, qui est connue en elle-même et par elle-même (*nota simpliciter*), et que la méthode la plus naturelle pour établir l'existence de Dieu est la démonstration *a posteriori*.

(2) Cum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt (Arist. *Metaphys.* lib. II, c. 1).

audire et invocare. Consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet ; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota ;

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit eum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum sua*

parte majus esse per se notum est simpliciter ; ei autem, qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut, ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuæ ad solem, ut secundo *Metaphysicorum* (c. 1) dicitur.

Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum esse* sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus *Deum esse*, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit ; quum multi antiquorum mundum istum dixerint *Deum*

que tous ceux qui admettent même l'existence de Dieu ne savent pas que c'est l'être le plus grand qui se puisse concevoir, puisque beaucoup d'anciens ont enseigné que ce monde était Dieu. Les différentes interprétations du mot Dieu rapportées par saint Jean Damascène ne nous conduisent pas davantage à la connaissance de cette vérité (3).

Ensuite, en accordant que tous les hommes attachent au nom de Dieu l'idée de l'être le plus grand qui se puisse concevoir, il ne s'ensuivra pas rigoureusement que l'on trouve en réalité un être plus grand que tout ce qu'on peut concevoir dans la nature; car il doit y avoir conformité parfaite entre la chose nommée et le nom de la chose (c'est-à-dire la définition). Or, de ce que l'esprit conçoit ce que l'on désigne sous le nom de Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu existe, si non dans l'intelligence. D'autre part, il n'est pas plus nécessaire que l'être le plus grand qui se puisse concevoir soit dans l'intelligence. On ne peut donc pas conclure de tout cela qu'il y ait dans la nature quelque chose de plus grand que tout ce qu'on peut imaginer; et ainsi, ceux qui nient l'existence de Dieu ne posent pas des termes nécessairement contradictoires (4). En effet, il n'y a pas contradiction à dire que l'on peut concevoir un être plus grand que tout ce qu'on représente comme réel ou intellectuel, sinon pour celui qui accorde qu'il

(3) Hæc ex sacris, ut divinus ait Dyonisius Areopagita (*De divinis Nominibus*), docemur oraculis; quod nempe Deus omnium causa ac origo sit eorum quæ sunt essentia, viventium vita; rationalium ratio; intelligentium intellectus; ac eorum quidem qui ab eo labuntur revocatio et erectio; eorum autem qui id quod naturæ consentaneum est corrumpunt et vitiant, renovatio et instauratio; eorum qui profanis quibusdam fluctibus jactantur, sacra stabilitas; stantium tutum præsidium; assurgentium ad ipsum via et manu ductio qua in altum subvehuntur. Addam etiam, eorum qui ab ipso facti sunt, Pater.... Eorum qui ipsum sequuntur, pastor; principii omnis principium; essentia omni principio sublimius.... Ens et essentia; omnis rationis et sapientiæ, rationalis et sapientis causa; et ratio dicitur et rationalis; sapientia etiam et sapiens; mens et intelligens; vita et vivens; potentia et potens; superessentialis essentia, superdivina Deitas, etc., etc. (*De fide orthodoxa* lib. I, c. 12, *passim*).

(4) Il est vrai que, pour qui comprend le sens du mot *Dieu*, il y a contradiction à nier son existence, puisque c'est dire : *L'être n'est pas*.... Mais tous ceux qui raisonnent sur Dieu (bien qu'à tort) n'en ont pas cette notion.

esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus*, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur.

Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod proferatur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum

esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconueniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconueniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio pro-

existe un être plus grand que tout ce qu'on peut concevoir dans la nature.

Il n'est pas nécessaire non plus, comme le voudrait la seconde raison, que l'on puisse concevoir quelque chose de plus grand que Dieu, s'il est possible de le concevoir non existant. En effet, qu'on puisse le concevoir n'existant pas, cela ne provient ni de l'imperfection de son être, ni du défaut de certitude, puisque son existence est évidente en elle-même, mais de la faiblesse de notre esprit qui, ne pouvant le voir en lui-même, le découvre seulement dans ses effets; c'est pourquoi il parvient à le connaître par le raisonnement.

Le même principe sert à résoudre le troisième argument. De même que pour nous il est évident par soi-même que le tout est plus grand que sa partie, ainsi l'existence de Dieu est évidente par elle-même pour ceux qui voient l'essence divine, puisque son essence ne diffère pas de son être. Mais parce que nous ne pouvons pas voir son essence, nous parvenons à connaître son existence, non par elle-même, mais par ses effets.

La réponse à la quatrième raison se présente d'elle-même. L'homme connaît naturellement Dieu, de la même manière qu'il le désire naturellement. Or, l'homme le désire naturellement en tant qu'il désire naturellement la béatitude, qui est une sorte de ressemblance de la divine bonté. Ainsi, il n'est pas nécessaire que Dieu, considéré en lui-même, soit naturellement connu de l'homme, mais seulement sa ressemblance. Il faut donc que l'homme arrive à le connaître par le raisonnement, et au moyen des ressemblances qu'il aperçoit dans ses effets (5).

(5) Saint Thomas, en disant que l'homme désire naturellement la béatitude, qui est comme une image de Dieu, et qu'il connaît ainsi Dieu dans son image, ne l'entend pas

ponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod *Totum sua parte sit majus*, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possu-

mus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio.

Il est également facile de détruire la cinquième raison. Car Dieu est réellement l'être par lequel on connaît tout; non dans ce sens que l'on n'acquiert la connaissance de tout le reste qu'après l'avoir connu lui-même, comme cela a lieu pour les principes évidents par eux-mêmes, mais parce que toute connaissance vient de son influence en nous (6).

CHAPITRE XII.

Opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu n'est connue que par la foi et ne peut être démontrée.

Il en est qui professent une opinion contraire à celle qui précède, et d'après laquelle les efforts qui auraient pour but de prouver l'existence de Dieu resteraient inutiles. Ils affirment qu'on ne peut pas la découvrir, par la raison qu'il existe un Dieu, mais que cette vérité nous est transmise par la seule voie de la foi et de la révélation; et plusieurs ont été amenés à ce sentiment par la faiblesse des raisons que certains auteurs mettaient en avant pour prouver l'existence de Dieu.

1^o Cette erreur pourrait cependant se croire faussement autorisée par la doctrine des philosophes qui démontrent qu'en Dieu la raison ne met pas de différence entre l'essence et l'être, ou bien qu'il faut faire la même réponse aux deux questions : Quel est-il, et existe-t-il?

dans ce sens qu'il désire cette béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine; car, absolument parlant, elle n'est ni connue, ni désirée naturellement; mais en ce sens qu'il désire le bonheur en général, puisque chacun veut être heureux. Or, en quelque objet que l'on place le bonheur, il est toujours une image de la bonté divine (François de Sylv., *Comment.*).

(6) En effet, Dieu étant seul l'être nécessaire, il renferme en lui les essences, et par conséquent la notion de tous les êtres. Nous ne pourrions donc les connaître nous-mêmes qu'autant qu'il voudra nous communiquer sa science, n'importe par quelle voie.

Nam Deus est quidem id quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAPUT XII.

De opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest.

Est autem quedam aliorum opinio, prædictæ positioni contraria, per quam etiam

inutilis redderetur conatus intendentium probare Deum esse.

Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

1^o Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad quid est, et ad quæ-

Or, nous ne saurions arriver par la voie de la raison à connaître la nature de Dieu ; c'est pourquoi il paraît impossible de démontrer son existence par ce moyen.

2^o Si d'après les règles de la philosophie, il faut prendre pour base de la démonstration de cette existence la signification du nom, comme le sens représenté par le nom n'est autre chose que la définition, ainsi que l'enseigne Aristote (1), il n'y aura aucun moyen de prouver l'existence de Dieu quand on aura supprimé la notion de l'essence ou de la nature divine.

3^o Si les principes de la démonstration tirent leur origine du sens par lequel nous vient la connaissance, selon le sentiment d'Aristote (2), il s'ensuit qu'il est impossible de démontrer les choses qui échappent aux sens et ne peuvent se ranger parmi les êtres sensibles. Or, il en est ainsi de l'existence de Dieu ; donc elle ne peut être démontrée.

L'art de la démonstration, qui nous apprend à remonter de l'effet à la cause, et l'ordre même des sciences font bien voir la fausseté de cette opinion ; car s'il n'y a pas au-dessus de la substance sensible une autre substance qui soit l'objet de la connaissance, il n'y aura pas non plus d'autre science que la science naturelle [c'est-à-dire physique ou expérimentale], ainsi qu'il est dit au livre de la *Métaphysique* (3). — Nous avons une nouvelle preuve dans le zèle avec

(1) Quidam propterea quod omnium causam quarunt, principium ad hos omnes ex definitione. Fit autem definitio ex eo quod necessarium est aliquid eos significare ; ratio enim cujus signum est nomen definitio fit (*Metaphysic.* lib. IV, c. 7).

(2) Illud jam propemodum est perspicuum, cui sensus aliquis desit, necessario scientiam aliquam defuturam..... Atque rerum universarum citra inductionem haberi cognitio non potest ; id quod vel apertissime ostendunt eæ res. .. ab iis rebus quæ sub sensum cadunt separatae, non possunt tamen plane ac perfecte intelligi sine inductione..... Quis porro est qui sensibus carens, possit aliquid inductione perdiscere ? Etenim in singularibus versatur sensus..... Inductio autem nonnisi opera sensuum absolvitur (*Analytic. poster.* I, c. 15).

(3) Cum autem aliquid adhuc superior naturali sit (natura namque unum quoddam

tionem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo *quid est*. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

2^o Item, Si ut principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est definitio, secundum Philosophum, in quarto *Metaphysicorum*, c. 7), nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinæ essentiae vel quidditatis cognitione.

3^o Item, Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in

Analyticis Posterioribus ostenditur (I, c. 15), ea quæ omnem sensum et sensibilia excedunt videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est *Deum esse* ; est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur. — Tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet ; — Tum ex ipso scientiarum ordine ; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in quarto *Metaphysicorum* (c. 3) ; — Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse de-

lequel les philosophes se sont efforcés de démontrer l'existence de Dieu, et aussi dans cet oracle de la vérité qui nous dit par l'Apôtre : *La connaissance des créatures nous fait apercevoir ce qui est invisible en Dieu* [Rom. I, 20].

Nous ne devons pas nous laisser impressionner davantage de ce qu'en Dieu l'essence et l'être sont une même chose, ainsi que l'indique la première raison ; car cela s'entend de *l'être* en vertu duquel Dieu subsiste en lui-même [être que nous ne connaissons pas plus que son essence], et non de l'être qui indique composition de l'intelligence (4). En effet, l'existence de Dieu tombe sous la démonstration, puisque notre esprit est amené par des raisons probantes à formuler au sujet de Dieu une proposition affirmant qu'il existe.

Il n'est pas nécessaire de prendre pour moyen, dans les raisonnements dont le but est de démontrer que Dieu existe, l'essence divine ou sa quiddité [démonstration *a priori*], comme on le prétend dans le second argument. Mais l'effet, pris comme moyen, tient lieu de la quiddité, ainsi que cela arrive dans la démonstration *a posteriori*. C'est ainsi que le nom même de Dieu et sa notion se tirent des effets qu'on lui attribue ; car tous les noms qui désignent la Divinité expriment ou une distinction formelle entre l'œuvre et son auteur, ou un rapport entre Dieu et les effets dont il est la cause.

La même chose se prouve encore par ce principe, que bien que Dieu soit en dehors des êtres sensibles et échappe à l'action des sens, ce-

entis genus est), illius universalis, et circa primam substantiam speculativi, profecto fuerit de his etiam consideratio. Est autem physica sapientia quædam, sed non prima (Arist. *Metaphys.* IV, c. 3).

(4) Par composition de l'intelligence, il faut entendre la proposition ou énoncé d'un jugement qui rattache l'un à l'autre le sujet et l'attribut, en prononçant sur leur convenance.

monstrare conati sunt ; — Tum etiam apostolica veritate asserente : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20).

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia ; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, quæ exprimat Deum esse.

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat ; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*, et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilis omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt ; et

pendant les effets qu'il produit et sur lesquels on s'appuie pour démontrer son existence sont sensibles; et ainsi notre connaissance, même pour les choses que les sens ne peuvent saisir, prend sa source dans l'un des sens.

CHAPITRE XIII.

Raisons qui prouvent l'existence de Dieu.

Après avoir établi que les tentatives faites pour démontrer qu'il existe un Dieu ne sont pas inutiles, nous avons à exposer les raisons sur lesquelles les philosophes et les docteurs catholiques ont appuyé cette vérité. Nous commencerons par les arguments formulés par Aristote pour prouver l'existence de Dieu (1). Il prétend y parvenir au moyen du mouvement et de deux manières.

Voici la première. Tout ce qui est mû reçoit le mouvement d'un autre être; or, on peut constater par le secours des sens que quelque chose se meut, par exemple, le soleil; donc il reçoit le mouvement d'un moteur distinct de lui; donc ce moteur se meut ou reste en repos. S'il reste en repos, nous atteignons notre but, qui est de prouver la nécessité d'un moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il se meut, donc le mouvement lui est communiqué par un autre moteur; donc il faut remonter à l'infini, ou bien arriver à quelque moteur immobile. Mais il est impossible de remonter à l'infini; donc il faut nécessairement admettre un premier moteur immobile.

(1) Les arguments d'Aristote dont saint Thomas nous donne la substance dans ce chapitre occupent presque en entier le livre intitulé *Auscultations physiques*. Il est impossible, à cause de leur étendue, d'en reproduire ici le texte. — Le terme de mouvement sera employé dans ce chapitre et les suivants dans le sens du philosophe, pour exprimer, non-seulement le mouvement local, mais en général toute espèce de changement.

sic nostræ cognitionis origo in sensu est, etiam de his quæ sensum excedunt.

CAPUT XIII.

Rationes ad probandum Deum esse.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis est : Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dico mus *Deum*. Si autem movetur, ergo ab alii-

Cette preuve renferme deux propositions qui ont besoin d'être démontrées, savoir : que tout ce qui est mù l'est par un être distinct de lui, et ensuite que pour les êtres qui donnent le mouvement et ceux qui le reçoivent, on ne peut pas remonter à l'infini.

Le Philosophe prouve la première de ces propositions de trois manières.

1° Si un être se meut lui-même, il faut qu'il ait en lui le principe de son mouvement; autrement il est évident qu'il le recevrait d'un autre (2). Il est de plus nécessaire qu'il soit mù ou qu'il se meuve d'abord quant à lui-même et non selon une de ses parties, comme l'animal qui se meut par le mouvement du pied. En effet, s'il en était ainsi, il ne serait pas mù tout entier par lui-même, mais par une de ses parties, et une partie le serait par l'autre. Il faut encore qu'il soit lui-même divisible et qu'il ait des parties, puisque tout ce qui a le mouvement est divisible (3).

Cela posé, il raisonne ainsi : L'être que l'on représente comme entrant par lui-même en mouvement est mù le premier de tous : donc le repos d'une partie n'entraîne pas le repos du tout; car si tandis que l'une des parties est en repos, l'autre restait en mouvement, le tout lui-même ne serait pas mù le premier, mais bien cette partie qui se meut pendant que l'autre est en repos. Or, rien de ce qui entre en repos à raison du repos d'un autre ne se meut de soi-même; car l'être dont le repos résulte du repos d'un autre être ne peut avoir qu'un

(2) Omne quod movetur, ab aliquo moveatur necesse est. Si igitur in se non habeat principium motus, ab alio patet ipsum moveri..... Deinde, quod a seipso movetur, id nunquam ex eo moveri desinet (Arist. *Auscult. phys.* VII, c. 1).

(3) Cum ipsum AB moveri sit sumptum, divisibile erit profecto, omne namque quod movetur divisibile est (id. *ibid.*).

movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenir ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in motibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis.

Primo sic : Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione suiipsius et non ratione suæ partis, sicut movetur animal

per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, quum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in septimō Physicorum (c. 1). His suppositis, sic arguit :

Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum; ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars ejus quæ movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo

mouvement qui est aussi la conséquence d'un mouvement étranger, et ainsi il ne se meut pas de lui-même. Donc ce que l'on représentait comme se mouvant de soi-même ne se meut pas ainsi. Donc tout ce qui a le mouvement le reçoit nécessairement d'un autre.

On n'éluide point cette raison en disant, comme on le ferait peut-être, qu'une partie de l'être que l'on suppose mù par lui-même ne peut rester en repos; et encore, que la partie ne reste en repos et n'entre en mouvement que par accident, comme le prétend Avicenne (4). La force de cette raison consiste en ce que si un être se meut tout d'abord lui-même et par lui-même, non à raison de ses parties, il faut que son mouvement ne dépende pas d'un autre. Or, le mouvement de ce qui est divisible, de même que son être, dépend de ses parties; et ainsi le divisible ne peut être à soi-même le principe de son mouvement. Il n'est donc pas nécessaire à la vérité de la proposition conditionnelle énoncée qu'elle suppose comme absolument vrai qu'une partie de l'être qui se meut lui-même reste en repos. Il faut cependant que cette conditionnelle soit vraie : *Si une partie restait en repos, le tout serait dans le même état*. Elle peut être vraie lors même que l'antécédent serait impossible, de même que cette autre conditionnelle est vraie : *Si l'homme est un âne, il est privé de raison*.

2° Le Philosophe établit encore la même chose par induction. Tout

(4) Avicenne, ou correctement Ibn-Sina (Abou-Aly-Hocein), philosophe et médecin arabe de Bokhara en Perse, naquit à Afchonah, l'an 980 de J.-C., avec des dispositions si heureuses, qu'à l'âge de dix ans il savait tout le *Coran* par cœur. Il apprit les belles-lettres, la philosophie, les mathématiques et la médecine avec la même facilité. Il s'adonna ensuite à la théologie, et commença par la *Métaphysique* d'Aristote. Il la lut, dit-on, quarante fois sans l'entendre, et il n'est pas encore bien décidé qu'il l'ait entendue plus tard, quoiqu'il en ait paru persuadé. Ses études furent terminées dès l'âge de dix-huit ans. Il fut ensuite médecin et visir du sultan Cabous. Il mourut empoisonné par un esclave l'an 1037 de J.-C. Il laissa plusieurs ouvrages de médecine et de philosophie qui ont obtenu jusqu'à vingt-huit éditions (Feller, *Dict. hist.*).

hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod ejus, quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest

seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductæ, quod supponat partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quiesceret totum; quæquidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera : *Si homo est asinus, est irrationalis*.

Secundo probat (Physic. viii), per inductionem sic : Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso; movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod

ce qui est en mouvement par accident ne se meut pas par soi-même ; car son mouvement suit celui d'un autre être. Il en est de même de ce qui est mû par violence. Cela est évident de ce qui est mû par sa nature et comme de soi, par exemple, les animaux, qui sont certainement mis en mouvement par le principe vital ; et encore de ce qui est mû par sa nature, comme les objets pesants et légers, qui reçoivent le mouvement de l'être qui les produit ou qui éloigne l'obstacle. Or, tout ce qui est mû l'est essentiellement ou par accident. Si c'est essentiellement, c'est ou par violence ou par nature ; et dans ce dernier cas l'être reçoit le mouvement de soi, comme l'animal, ou non de soi, comme ce qui est pesant ou léger. Donc tout mobile est mû par un moteur distinct de lui-même.

3^e La troisième démonstration est celle-ci : Rien ne peut être en même temps en acte et en puissance relativement à la même chose. Or, tout ce qui est mû, considéré comme tel, est en puissance, parce que le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, en tant qu'il est à cet état. Au contraire, tout ce qui donne le mouvement est en acte, considéré sous ce rapport, parce que rien n'agit qu'en tant qu'il est en acte. Donc rien ne peut être actuellement moteur et sujet du mouvement relativement à la même chose, et par conséquent, rien ne se meut soi-même.

Il est à observer que Platon, en disant que tout moteur est en mouvement, prend le terme de mouvement dans un sens plus étendu que celui d'Aristote ; car ce dernier entend proprement par mouvement l'acte de ce qui existe en puissance, envisagé sous ce rapport et en tant qu'il n'appartient qu'à ce qui est divisible et corporel : c'est ce qu'il établit au sixième livre de sa *Physique*. Selon Platon, au contraire, ce qui

movetur per violentiam, ut manifestum est; neque quæ moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quæ constat ab anima moveri; nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia et levia, quia hæc moventur a generante et remoyente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam [movetur]; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur ab alio movetur.

Tertio probat (Phys. viii) sic : Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu ejusdem; sed omne quod movetur, in quantum hujusmodi est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, se-

cundum quod hujusmodi. Omne autem quod movetur est in actu, in quantum hujusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu ejusdem, movens actu et motum; et sic nihil movetur seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen *motus* quam Aristoteles. Aristoteles enim (Phys. iii), proprie accipit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibile et corporum, ut probatur in sexto Physic. Secundum Platonem autem, movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari

se meut soi-même n'est pas un corps (5). Il prenait le mouvement pour toute espèce d'opération ; en sorte que appliquer son intelligence et agir, c'est en quelque manière se mouvoir (6). Aristote lui-même s'exprime en passant de la même façon dans le livre *De l'âme* (7). C'est ainsi qu'il disait (Platon) que le premier moteur se meut lui-même parce qu'il se connaît, se veut ou s'aime ; ce qui, entendu dans un certain sens, ne détruit pas les arguments d'Aristote ; car il est indifférent d'arriver à un premier être qui se meuve lui-même, comme l'entend Platon, ou bien à un premier être complètement immobile, dans le sens d'Aristote.

Pour prouver cette autre proposition, que s'il s'agit des êtres qui impriment le mouvement et de ceux qui le reçoivent, on ne peut remonter jusqu'à l'infini, il apporte trois raisons.

La première est celle-ci : Si pour les êtres qui impriment le mouvement et pour ceux qui le reçoivent on remonte à l'infini, il faut que tous ces infinis soient des corps, parce que tout ce qui se meut est divisible et corporel. Ceci est prouvé au sixième livre de la *Physique*. Or, tout corps qui donne le mouvement est mù lui-même en même temps que celui auquel il le communique ; donc tous ces infinis entreront en mouvement aussitôt que l'un d'eux sera mù. Mais si l'on prend séparément l'un d'eux qui est fini, il ne pourra se mouvoir que pendant

(5) Rei illius, cui nomen est Animus, equanem est definitio, aliam habemus quamquam quam illam, quam modo diximus, id quod possit seipsum movere?... Est demonstratum idem esse et animam et primam originem motus eorum quæ sunt, fuerunt et erunt (*De legibus*, lib. x).

(6) Omnia quæ universæ naturæ, cœli videlicet, terræ, maris ambitu continentur, suis motibus animus ducit atque impellit ; quorum motuum hæc sunt nomina : velle, considerare, curare, deliberare, recte et falso opinari, lætari, dolere, audere, metuere, odisse, diligere ; et cæteris præterea motibus omnibus qui horum affines et principes sunt et primum agentes, tum vero secundo efficaces, corporum motus suscipiunt, omnia in incrementum, decrementumque perducunt (Plato. *De Legibus* lib. x).

(7) Sensibile ad actum ex potentia sensitivum ipsum deducere, actuque videtur efficere, non enim patitur ac alteratur. Quapropter alia quædam est hæc species motus. Cum autem sensus jucundum aut molestum discernit, quasi affirmaverit aut negaverit, tum persequitur aut fugit. Atque delectari aut dolere est operari ipsa medietate sensus ad bonum et malum ut talia sunt ; et fuga et appetitus qui est actu hoc sunt (*De anima* III, c. 7).

sit quoddam moveri ; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit, in tertio de Anima (c. 7). Secundum hoc ergo dicebat [Plato] primum movens se ipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se ; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod

in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est (*Physic.* VII) : Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisible et corpus, ut probatur in sexto *Physicorum*. Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur ; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur ; sed unum eo-

une durée finie ; donc tous ces infinis ne seront mus aussi que pendant une durée finie. Or, cela est impossible ; donc il est impossible que pour les moteurs et les êtres qui reçoivent le mouvement on remonte à l'infini.

Il démontre ainsi que tous ces infinis ne peuvent se mouvoir pendant un temps fini. Il faut que le moteur et le sujet du mouvement soient ensemble, comme il le prouve en raisonnant par induction sur les différentes espèces de mouvements. Or, les corps ne peuvent se trouver ensemble qu'autant qu'ils se continuent ou se touchent. Donc, puisque ces moteurs et ces sujets du mouvement sont des corps, ainsi qu'il a été établi, ils formeront nécessairement un même objet mobile, en vertu de la continuité ou de la contiguité ; et ainsi un seul infini sera en mouvement pendant un temps fini : ce qui est impossible.

Voici une seconde raison à l'appui de cette même proposition : S'il s'agit d'êtres qui donnent le mouvement et sont mus avec ordre, c'est-à-dire dont l'un reçoit le mouvement de l'autre suivant un ordre déterminé, il arrivera nécessairement que si l'on éloigne le premier moteur ou s'il cesse de se mouvoir, il n'en mettra plus aucun autre en mouvement et cessera d'être mû lui-même, parce que le premier est la cause du mouvement de tous les autres. Que si l'on suppose une série infinie de moteurs et de mobiles, il n'y aura pas de premier moteur ; mais tous seront pour ainsi dire moteurs moyens. Donc aucun des autres ne pourra se mouvoir, et ainsi il n'y aura rien en mouvement dans le monde.

La troisième preuve revient à celle-ci ; seulement on procède à l'inverse. Ce qui donne le mouvement en qualité d'instrument ne peut mouvoir qu'autant qu'il y aura un moteur principal. Mais si l'on re-

rum, quum sit finitum, movetur tempore finito; ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita prædicta moveantur tempore finito, sic probat : Movens et motum oportet esse simul, ut probat, inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem vel contiguationem. Quum ergo omnia prædicta, moventia et mota, sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movebitur tempore

finito; quod est impossibile, ut probatur sexto Physicorum.

Secunda ratio ad idem probandum talis est (Physic. VIII) : In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur; quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod

monte jusqu'à l'infini pour les êtres qui impriment et reçoivent le mouvement, ils ne seront tous moteurs qu'en qualité d'instruments, parce qu'ils ne seront en réalité que des moteurs mus eux-mêmes, et il n'y aura pas de premier moteur; donc rien ne sera en mouvement. Et c'est ainsi que se prouvent les deux propositions avancées dans le premier genre de démonstration auquel Aristote a recours pour établir qu'il y a un premier moteur immobile.

Le second moyen est celui-ci: Si tout moteur est en mouvement, cette proposition est vraie, ou par elle-même, ou par accident. Si c'est par accident, elle n'est donc pas nécessaire; car ce qui est vrai par accident n'est pas nécessaire. Il est donc absolument possible qu'aucun moteur ne soit mu. Mais si le moteur n'est pas mu lui-même, il ne donne pas le mouvement, comme le prétend notre adversaire. Donc il est absolument possible que rien ne soit en mouvement; car si rien ne le donne, rien ne pourra se mouvoir. Or, Aristote regarde comme impossible qu'il y ait un instant où il n'existe aucun mouvement (8). Donc le premier moteur n'a pas été contingent, parce que d'une fausseté contingente on ne peut conclure à une fausseté absolue; et ainsi cette proposition: Tout moteur est en mouvement, n'est pas vraie accidentellement.

De plus, si deux choses sont unies ensemble par accident dans une troisième, et que l'une d'elles soit sans l'autre, il est probable aussi que l'autre pourra se trouver sans celle-là. Par exemple, si la blancheur et l'harmonie se rencontrent dans Socrate et dans Platon, et que l'har-

(8) Aristote raisonne dans l'hypothèse de l'éternité du monde; mais cet argument, ainsi que l'observe ailleurs saint Thomas, n'a aucune valeur pour ceux qui croient, comme la foi catholique l'enseigne, que toutes choses ont été produites au commencement par une cause première, qui est Dieu.

est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori; et est talis (Physic. viii) : Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid, quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens; ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis, quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est (Physic. viii) : Si omne movens movetur, aut hæc propositio

est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria; quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri; sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit; ergo contingens est nihil moveri; nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum [movens] non fuit contingens, quia ex falso contingente non sequitur falsum impossibile. Et sic hæc propositio : Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item (Physic. viii), Si aliqua duo sunt

monie existe sans la blancheur, il est probable que la blancheur pourra exister sans l'harmonie dans quelque autre. Si donc le moteur et le mobile se trouvent en un sujet réunis par accident, que dans un autre sujet le mobile existe sans moteur, il est probable qu'ailleurs se trouvera un moteur sans mobile.

On ne peut pas opposer, comme une difficulté nouvelle, deux êtres dont l'un dépend de l'autre, sans réciprocité, ainsi que cela se voit pour la substance et l'accident, qui sont joints par eux-mêmes et non accidentellement (9). Si donc la proposition énoncée plus haut est vraie par elle-même, il en résulte également une impossibilité ou une incompatibilité, parce qu'il est nécessaire que le moteur reçoive un mouvement de même nature que celui qu'il imprime ou un autre différent. Si c'est le même, il faudra donc que celui qui change soit changé, et de plus que celui qui guérit soit guéri, et que celui qui enseigne soit enseigné, et dans la même science. Cela est impossible; car il est indispensable que le maître possède la science et que le disciple en soit dépourvu; et ainsi la même personne possédera et ne possédera pas la même chose: ce qui répugne. Si au contraire il reçoit un mouvement d'une autre espèce, tel qu'en opérant le changement il soit mué quant au lieu, et qu'en donnant le mouvement il augmente aussi quant au lieu, et ainsi de suite, comme les genres et les espèces de

(9) Ce que dit saint Thomas, que la substance et l'accident sont unis ensemble par eux-mêmes, c'est-à-dire essentiellement et non accidentellement, doit aussi s'entendre dans un sens général et non de telle substance ou de tel accident. En effet, si l'on considère en particulier une muraille et sa blancheur, leur réunion est accidentelle. Mais si l'on envisage la muraille comme une substance et la blancheur comme un accident, leur réunion est essentielle, parce que la notion de substance est comprise dans celle d'accident, et qu'il répugne d'admettre dans la nature un accident sans sujet (François de Sylv., *Comment.*).

juncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit; sicut si *album* et *musicum* inveniuntur in *Socrate* et in *Platone*, et invenitur *musicum* absque *albo*, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri *album* absque *musico*. Si igitur movens et motum conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur absque eo quod moveat, probabile est, quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus, quorum unum ab altero dependet, sed non e contrario, ut patet de substantia et accidente; hæc enim conjunguntur per

se, non per accidens. Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod *alterans alteretur*, et ulterius quod *sanans sanetur*, et quod *docens doceatur*, etiam secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile; nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab eodem, et non habebitur; quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod *alterans moveatur secundum locum* et movens secundum locum augentur, et sic de aliis,

mouvements sont finis, il en résultera que l'on n'ira pas jusqu'à l'infini; et ainsi on trouvera quelque premier moteur qui ne sera pas mû par un autre.

Voilà où l'on arrivera, à moins de dire qu'il se fait une sorte de réflexion, en ce sens que si l'on épuise tous ces genres et ces espèces de mouvements, il faudra en revenir au premier. Par exemple, si le moteur est changé quant au lieu, et que celui qui cause le changement s'augmente, celui qui produit cette augmentation sera mis de nouveau en mouvement quant au lieu. Mais on arriverait au même résultat que précédemment, c'est-à-dire que le moteur qui imprime un mouvement d'une certaine espèce est mû de la même manière, non immédiatement, mais médiatement. Il faut donc en dernier lieu admettre comme nécessaire un premier être qui ne soit pas mis en mouvement par un autre distinct de lui.

Mais parce qu'en admettant un premier moteur qui ne reçoit pas le mouvement d'un être distinct de lui, il ne s'ensuit pas qu'il soit complètement immobile, Aristote va plus loin en disant que cela peut arriver de deux manières : d'abord en ce sens que ce premier être est complètement immobile; et cela posé, nous avons ce que nous voulons, savoir qu'il existe un premier moteur immobile; la seconde manière, c'est que ce premier être soit mû par lui-même; et cela paraît probable, car ce qui est par soi-même existe toujours avant ce qui n'est que par un autre; c'est pourquoi la raison dit que de tous les êtres mis en mouvement, le premier doit être mû par lui-même et non par un autre. Mais en accordant ce point, la conséquence restera la même. En effet, on ne peut pas dire de l'être qui se meut lui-même qu'il est mû tout entier par son tout, parce que l'on retomberait dans les inconvénients précédents, par exemple, que le même enseignerait et serait enseigné en même temps, et ainsi du reste; ensuite,

quum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum; et sic erit aliquod primum movens, quod non movetur ab alio.

Nisi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id, quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, non immediate, sed mediate.

Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo exteriori.

Quia vero hoc habito, scilicet quod sit primum movens quod non moveatur ab aliquo exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile; ideo ulterius procedit Aristoteles (Physic. VIII) dicendo, quod hoc potest esse dupliciter : Uno modo ita, quod illud primum sit penitus immobile; quo posito, habetur propositum, scilicet quod sit aliquod primum movens immobile; alio modo, quod illud primum moveatur a se; et hoc videtur probabile; quia quod est per se,

qu'un être serait tout ensemble en acte et en puissance : en acte comme moteur, en puissance comme mobile. Reste donc ceci, qu'une de ses parties seulement agit comme moteur et que l'autre reçoit le mouvement; et ainsi, nous revenons à ce qui a déjà été dit, savoir qu'il existe un moteur immobile.

On ne peut pas prétendre que les deux parties se meuvent l'une l'autre, ni qu'une partie se meut elle-même et donne le mouvement à l'autre, ni que le tout meut la partie, ni que la partie meut le tout, parce que les difficultés déjà indiquées se présenteraient de nouveau : c'est-à-dire qu'un être donnerait et recevrait en même temps la même espèce de mouvement, qu'il serait à la fois en puissance et en acte, et de plus, que le tout ne se donnerait pas d'abord le mouvement à lui-même, mais ne serait mû qu'en l'une de ses parties. Il faut donc en définitive qu'une des parties de l'être qui se meut lui-même reste immobile et mette l'autre en mouvement.

Mais dans les êtres qui se meuvent eux-mêmes et qui sont près de nous, comme les animaux, la partie motrice, qui est l'âme, bien que immobile par elle-même, est cependant mue accidentellement. C'est pour cette raison que le Philosophe prouve ultérieurement que, dans le premier être qui se meut lui-même, la partie motrice n'est mue ni par elle-même, ni par accident. En effet, comme les êtres qui sont près de nous et se meuvent eux-mêmes, c'est-à-dire les animaux, sont corruptibles, la partie motrice se meut en eux par accident; mais il est nécessaire que tous ces êtres corruptibles, qui se donnent à eux-mêmes le mouvement, se rapportent à un premier être qui se meuve lui-même et soit éternel. Il est donc nécessaire qu'il y ait pour ce qui

semper est prius eo quod est per aliud. Unde et in motis primum motum rationale est per seipsam moveri, non ab alio. Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici, quod movens seipsam moveatur totum a toto; quia sic sequeretur prædicta inconvenientia, scilicet quod aliquid simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus. Et iterum quod aliquid simul esset in actu et in potentia; nam movens, in quantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur ergo, quod una pars ejus est movens tantum, et altera mota; et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia; neque

quod una pars moveat seipsam, et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum; quia sequerentur præmissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus, et quod simul esset in potentia et actu, et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis (Physic. viii). Relinquitur ergo quod movens seipsam oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se, quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens, ideo ulterius ostendit, quod primi moventis seipsam pars movens non movetur neque per se

se meut soi-même un moteur qui ne soit en mouvement ni par lui-même, ni par accident.

Il est aussi évident que, selon le sentiment d'Aristote, il doit nécessairement exister un être éternel qui se donne à lui-même le mouvement; car si le mouvement est éternel, comme il le suppose lui-même, il faut considérer comme perpétuelle la génération des êtres se mouvant eux-mêmes, qui peuvent s'engendrer et sont sujets à la corruption. Mais la cause de cette perpétuité ne peut pas se trouver dans l'un de ces êtres qui se meuvent eux-mêmes, parce qu'il n'existe pas toujours; ni dans tous ensemble: d'abord parce qu'ils seraient infinis; ensuite, parce qu'ils n'existent pas en même temps. Il faut donc admettre en dernier lieu comme nécessaire un être éternel qui se meuve lui-même et qui soit le principe de la génération perpétuelle des êtres inférieurs qui se donnent à eux-mêmes le mouvement; et ainsi, son propre moteur n'est mû ni par lui-même, ni par accident.

Nous voyons encore que, parmi les êtres qui se meuvent eux-mêmes, il en est qui commencent de nouveau à se mouvoir à cause de quelque mouvement dont ils ne sont pas eux-mêmes le principe, par exemple, l'animal qui s'éveille lorsqu'il a digéré sa nourriture ou que l'air est vicié. Il résulte de ce mouvement que le moteur qui se meut lui-même est mû par accident. D'où l'on peut tirer cette conséquence, qu'aucun être se mouvant lui-même ne se meut toujours, si son moteur est en mouvement par lui-même ou par accident. Le premier être qui se meut lui-même est toujours en mouvement; autrement il ne pourrait pas exister de mouvement éternel, puisque tout autre mouvement est le résultat du mouvement du premier être qui se

neque per accidens. Moventia enim se, quæ sunt apud nos, scilicet animalia, quum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se, corruptibilia, reduci ad aliquod primum movens se, quod sit sempiternum. Necesse ergo est aliquem motorem esse alicujus moventis seipsum, qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens seipsum sempiternum esse, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit (Phys. VIII), oportet quod generatio moventium seipsa, quæ sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed hujus perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se, quia non semper est; nec simul omnia,

tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus moventibus se; et sic motor ejus non movetur neque per se neque per accidens.

Item, In moventibus se, videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non moventur a seipsis, sicut animal, quum excitatur a somno, digesto cibo aut aere alterato; quoquidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi, quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se vel per accidens. Primum movens seipsum movetur semper; alias non posset esse motus sem-

meut lui-même. Il y a donc lieu de conclure que le premier qui se meut lui-même est mù par un moteur qui n'est en mouvement ni par lui-même, ni par accident.

On ne peut opposer à cette raison que les moteurs des globes inférieurs impriment le mouvement à ce qui est perpétuel, et que cependant on les considère comme mus par accident ; car si l'on dit qu'ils le sont par accident, ce n'est pas par rapport à eux-mêmes, mais par rapport à leurs mobiles, qui suivent le mouvement du globe supérieur.

Et parce que Dieu n'est pas une partie d'un être qui se meut lui-même, Aristote, dans sa *Métaphysique*, raisonnant sur ce moteur qui est une partie de ce qui se meut soi-même, arrive à un autre moteur entièrement distinct, qui est Dieu (10). En effet, puisque tout être qui se meut lui-même est mù par attraction, il faut que le moteur faisant partie de celui qui se meut lui-même produise le mouvement en vertu de l'attraction d'un objet doué de cette vertu et qui est plus fort que lui pour mouvoir ; car ce qui cède à l'attraction est pour ainsi dire un moteur en mouvement, tandis que l'objet qui attire donne le mouvement, mais ne le reçoit d'aucune façon. Il est donc nécessaire qu'il y ait un premier moteur distinct et complètement immobile, qui est Dieu.

Deux difficultés paraissent ébranler ces conclusions :

(10) Aliquid semper incessabili motu movetur.... Cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum substantia et actus est.... Cum autem aliquid sit movens, ipsum immobile existens, actu ens, hoc nullo modo contingit se aliter habere.... Cæterum vita quoque profecto inexistit, siquidem intellectus operatio vita est; ille vero est actus; actus vero per se, illius vita optima et perpetua est. Dicimus itaque Deum sempiternum, optimumque vivens esse, quare vita et ævum continuum et æternum Deo inest. Hoc enim est Deus.... Quod itaque est quædam æterna, immobilisque substantia et a sensibilibus separata, constat ex dictis.... Infinito tempore movet, nihil vero finitum infinitam potentiam habet (*Metaphys.* XII, c. 7 passim).

piternus, quum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se, neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem, quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens; quia dicuntur per accidens, non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quæ sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicujus mo-

ventis seipsum, ulterius Aristoteles (*Metaphys.* I. XII, c. 7), ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum oportet, quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo; nam appetens est quodammodo movens-motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.

La première vient de ce que l'on part de la supposition de l'éternité du mouvement, que les catholiques regardent comme une erreur. La réponse à faire, c'est que le moyen le plus efficace pour prouver qu'il y a un Dieu est de partir de la supposition de la nouveauté du monde, et non de son éternité, parce qu'en admettant celle-ci, l'existence de Dieu paraît moins évidente. En effet, si le monde et le mouvement ont récemment commencé, il est clair qu'il faut trouver une cause qui ait produit récemment et le monde et le mouvement, parce que tout ce qui a une existence nouvelle tire nécessairement son origine d'un être qui peut faire de nouvelles choses, puisque rien ne passe par soi-même de la puissance à l'acte ou du néant à l'être.

La seconde difficulté vient de la supposition renfermée dans les démonstrations précédentes : que le premier être mis en mouvement, qui est un corps céleste, est mù par lui-même, et que par conséquent, il est animé, ce que beaucoup refusent d'accorder. Il faut dire à cela que si l'on ne suppose pas que le premier être qui donne le mouvement se meut de lui-même, il est nécessaire qu'il soit mù immédiatement par un autre complètement immobile. C'est ce qui conduit Aristote à cette conclusion disjonctive, qu'il faut en venir de suite à un premier être distinct qui donne le mouvement et reste immobile, ou bien à un être qui se meut lui-même, et par lequel on arrive aussitôt à un premier moteur immobile et distinct.

Le Philosophe procède d'un autre manière dans sa *Métaphysique*, pour démontrer qu'on ne peut remonter à l'infini dans les causes efficientes, mais qu'il faut arriver à une première cause unique que nous appelons Dieu.

Prædictos autem processus duo videntur infirmare :

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione æternitatis motus ; quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum *Deum esse*, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione æternitatis mundi ; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quæ de novo producat mundum et motum ; quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum vel de non-esse in esse.

Secundum est, quod supponitur, in præ-

dictis demonstrationibus, primum motum, scilicet corpus cœleste, esse motum ex se ; ex quo sequitur ipsum esse animatum ; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via, in secundo Metaphysicorum (c. 2) ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum

Cette manière, la voici : Dans toutes les causes efficientes subordonnées, le premier être est la cause du moyen, et celui-ci est la cause de la fin, qu'il y ait plusieurs moyens ou un seul. Si l'on supprime la cause, on supprime par là même ce dont elle est cause ; donc, si l'on supprime le premier être, le moyen ne pourra pas être cause. Mais en remontant à l'infini dans les causes efficientes, aucune de ces causes ne sera la première ; donc toutes les autres, qui sont intermédiaires, seront détruites. Or, cela est évidemment faux ; donc on est obligé d'admettre une première cause efficiente, qui est Dieu (11).

On peut tirer un autre argument de ce qu'Aristote établit dans le même traité, savoir que ce qui est très vrai possède l'être au plus haut degré (12). Et plus loin il démontre qu'il existe quelque chose de très vrai (13). Car si nous voyons que de deux choses fausses l'une est plus fausse que l'autre, de même, il faut que l'une soit plus vraie que l'autre. Cependant ce n'est que par approximation à ce qui est vrai simplement et au plus haut degré. On peut enfin conclure que quelque chose a l'être au suprême degré, et c'est ce que nous appelons Dieu.

On donne encore, d'après saint Jean-Damascène, une raison prise dans le gouvernement des êtres, et qui est indiquée dans le Commen-

(11) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ, neque in rectum neque secundum speciem patet. Nec enim ut ex materia hoc ex hoc potest esse in infinitum.... Mediorum sane quorum extra aliquid ultimum et primum est, necesse est quod prius est causam esse eorum quæ post illud sunt. Si enim dicere nos oportuerit quod trium causa est, primum dicemus, non enim ultimum neque medium. Quare si primum nihil est, omnino nulla causa est (*Metaphys.* II, c. 2).

(12) Ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem (id. *ibid.* II, c. 1 sub fine).

(13) Omnium autem certissimum principium est circa quod impossibile est mentiri. Notissimum etenim ut hujusmodi sit necesse est ; circa namque ea quæ non cognoscunt decipiuntur omnes (id. *ibid.* IV, c. 3).

ad unam causam primam ; et hanc dicimus Deum. Et hæc via talis est :

In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi ; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa ; ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima ; ergo omnes aliæ tollentur, quæ sunt mediæ. Hoc autem est manifeste falsum ; ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro *Metaphysi-*

corum (II, c. 1, sub fine). Ostendit enim ibi quod ea quæ sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam *Metaphysicorum* (c. 3), ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum ; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens ; et hoc dicimus Deum.

Adhuc etiam inducitur a Damasceno (I, c. 3) alia ratio sumpta ex rerum gubernatione ; quam etiam innuit Commentator in secundo *Physicorum*. Et est talis :

taire sur la Physique (14). La voici : Il est impossible à plusieurs êtres opposés et discordants de se réunir toujours ou seulement quelquefois dans un même arrangement, à moins d'être dirigés par quelqu'un qui assigne à tous et à chacun d'eux une fin déterminée à atteindre. Or, nous voyons que, dans ce monde, des êtres de nature différente concourent à former le même ordre ; et cela n'arrive pas rarement et par hasard, mais toujours, et dans la plupart des cas. Il faut donc admettre un être dont la providence gouverne le monde ; et cet être, nous l'appelons Dieu (15).

CHAPITRE XIV.

Pour arriver à connaître Dieu, il faut procéder par voie de négation.

Après avoir démontré qu'il existe un premier être que nous appelons Dieu, nous avons à rechercher quelles sont ses qualités.

S'il est besoin de recourir à la méthode de *négation*, c'est surtout en étudiant la substance divine, qui dépasse, par son immensité, tou-

[14] L'auteur de ce Commentaire est Averrhoès, (Aboul-Velyd-Mohammed, ou régulierement Ibn-Rochd), philosophe et médecin arabe qui naquit à Cordoue, et mourut à Maroc en 1168. Il appartenait à l'école philosophique arabe de Cordoue, dont il fut le docteur le plus renommé. Il traduisit les œuvres d'Aristote en arabe et les commenta. Cependant, quoiqu'il ne se proposât que d'interpréter sa doctrine, il arrive souvent qu'il lui prête des idées qui lui sont étrangères en voulant la rattacher aux théories néoplatoniciennes d'Alexandrie. La philosophie d'Averrhoès paraît être, à certains égards, un éclectisme dont les principes d'Aristote sont la base. Il ne connaissait d'autre religion que la philosophie, et regardait Moïse, Jésus-Christ et Mahomet comme trois grands imposteurs qui avaient tour-à-tour séduit le monde.

[15] Ipsa quoque rerum creatarum compages, conservatio atque gubernatio nos docent Deum esse qui universum hoc coagmentarit, sustentet et conservet, eique provideat. Qui enim fieri potuisset ut inter se pugnantes naturæ, ignis, inquam, et aquæ, aeris et terræ ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohærerent, ut nulla ratione solvi possint, nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset, ac perpetuo a dissolutione servaret?... Cujus vero erit eadem juxta illas quibus primum condita sunt leges conservare et custodire? Alterius profecto quam casus. Atque hoc quidnam aliud sit, nisi Deus? (Joan. Damasc., *de Fide orthodox.*, lib. 1, c. 3.)

CAPUT XIV.

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem *via remotionis* utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ

Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum.

tes les formes à la portée de notre intelligence. Si, pour cette raison, nous ne pouvons la saisir en découvrant ce qu'elle est, nous en avons quelque notion lorsque nous voyons ce qu'elle n'est pas, et plus notre intelligence peut lui refuser, plus nous sommes près de la connaître ; car la connaissance que nous avons de chaque être est d'autant plus parfaite que nous apercevons mieux ses différences relativement aux autres, puisque chacun d'eux a en lui-même un mode d'existence qui lui est propre et ne permet pas de le confondre avec tous les autres. C'est pour cela qu'en traitant des choses dont nous avons les définitions, nous les rangeons d'abord chacune dans son genre. Nous voyons ainsi en général ce qui est ; ensuite nous ajoutons les différences qui le distinguent du reste des êtres, et nous arrivons à la notion complète de la substance de la chose.

Mais parce que, dans l'étude de la substance divine, nous n'avons rien qui puisse nous servir de genre, et qu'il nous est impossible de trouver ce qui la distingue des autres êtres, au moyen de différences affirmatives, il faut pour atteindre ce but recourir aux différences négatives. De même aussi que pour les différences affirmatives, l'une restreint l'autre, et conduit à une désignation plus complète de la chose à mesure qu'elle la montre comme différant d'un plus grand nombre d'autres ; ainsi, une différence négative se trouve restreinte par une autre qui établit une disparité avec un plus grand nombre d'êtres. En disant, par exemple, que Dieu n'est pas un accident, nous le distinguons de tous les accidents. Si nous ajoutons qu'il n'est pas un corps, nous le séparons aussi de quelques substances. Et en continuant ainsi, il sera isolé par de semblables négations de tout ce qui existe en dehors de lui. Alors on pourra le considérer en particulier

Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi *quid est*; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis dis-

tinguantur; et sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiæ divinæ, non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit; sicut, si dicamus Deum non esse accidentis, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus

lorsqu'il sera connu comme distinct de tous les êtres ; cependant, la connaissance qu'on en aura acquise ne sera pas parfaite, parce qu'on ne saura pas ce qu'il est en lui-même.

Si pour connaître Dieu, nous voulons procéder par voie de négation, prenons pour principe celui qui se trouve établi par tout ce qui précède [ch. 13], c'est-à-dire, que Dieu est complètement immobile [ou immuable], vérité confirmée par la sainte Écriture ; car il est dit : *Je suis le Seigneur, et je ne change pas* [Malach., III, 6]. *Il n'y a pas de changement en lui* [Jacob, I, 17]. *Dieu n'est pas, comme l'homme, sujet au changement* (1) [Num. XXIII, 19].

CHAPITRE XV.

Dieu est éternel.

Ce qui précède fait voir encore que Dieu est éternel. En effet :

1° Tout ce qui commence à être ou cesse d'exister ne se trouve en ces différents états que par le mouvement ou le changement. Or, il a été démontré que Dieu est complètement immuable [ch. 13] : donc il est éternel, sans commencement ni fin.

2° On ne peut mesurer par le temps que ce qui est mù, puisque le temps est la mesure du mouvement, ainsi qu'on le voit dans Aris-

(1) On lit dans la Vulgate : Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur.

substantiis ; et sic per ordinem, ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur ; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id, quod ex superioribus jam monstratum est (c. 13), scilicet quod Deus sit omnino immobilis ; quod etiam auctoritas Sacræ Scripturæ confirmat. Dicitur enim : *Ego Dominus, et non mutor* [Malach., III, 6] ; *apud quem non est transmutatio* [Jacob., I, 17] ; *non est Deus quasi homo, ut mutetur* [Num. XXIII, 9].

CAPUT XV.

Quod Deus est æternus.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse æternum.

1° Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem (c. 13) ; est igitur æternus, carens principio et fine.

2° Item, Illa sola tempore mensurantur quæ moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto Physic. (c. 11, passim). Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (c. 13) ; tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere ; non ergo habet esse post non-esse, nec non-esse

tote (1). Or, Dieu est absolument immobile [ch. 13] : donc il ne peut être mesuré par le temps, et par conséquent, on ne peut trouver en lui ni avant ni après ; donc en lui l'être n'a pas succédé au non-être. Il ne peut passer de l'être au non-être, et il est impossible de découvrir une succession dans son être, parce que tout cela ne se comprend pas sans le temps. Il est donc sans commencement ni fin ; il a tout son être en même temps, et c'est en cela que consiste l'éternité.

3° S'il fut une époque où Dieu n'existait pas, et qu'il ait ensuite été produit par quelqu'un, il a passé du néant à l'être ; mais ce n'est pas par lui-même, car ce qui n'est pas ne peut rien faire. Si c'est par un autre, celui-là est avant lui. Or, il a été prouvé que Dieu est la première cause ; donc il n'a pas commencé à exister, et par conséquent il ne cessera pas d'être, parce que ce qui a toujours été a la vertu d'être toujours ; donc il est éternel.

4° Nous voyons dans l'univers certaines choses qui peuvent être et n'être pas, comme ce qui se produit par voie de génération et se trouve sujet à la corruption. Or, tout ce qui peut arriver à l'être a une cause ; car, comme de soi, cela est indifférent à ces deux états, l'être et le néant, il est nécessaire que si l'être lui est attribué, ce soit par l'action d'une cause. Mais, lorsqu'il s'agit des causes, on ne peut remonter jusqu'à l'infini, comme on l'a prouvé déjà par une raison tirée d'Aristote [ch. 13] ; donc il faut admettre un être dont l'existence soit nécessaire. D'ailleurs, tout ce qui est nécessaire a la cause de sa

(1) At vero non sine mutatione tempus esse videtur... Ut igitur si non aliud atque aliud, sed unum idemque nunc esset, tempus sane non esset... Cum vero senserimus, definierimusque mutationem, tempus fuisse dicimus. Patet perfecto sine motu mutatione tempus non esse. Quæ cum ita sint, patet tempus nec motum esse, nec esse etiam absque motu... Et quia motus continuus est, et tempus etiam continuum est ; quantum enim est motus, tantum et tempus semper fuisse videtur (*Phys.* IV, c. 11, passim).

post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens ; in quo ratio æternitatis consistit.

3° Adhuc, Si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non-esse in esse ; non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam ; non igitur esse incepit ; unde nec esse desinet quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi, Est igitur æternus.

4° Amplius, Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet ; quia, quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non-esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis ; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam

nécessité en dehors de soi, ou bien est nécessaire par soi-même. Or, on ne peut trouver à l'infini des êtres nécessaires qui aient la cause de leur nécessité en dehors d'eux-mêmes : donc il faut admettre un premier être nécessaire qui soit nécessaire par lui-même ; et cet être, c'est Dieu, comme il a déjà été dit [ch. 13]. Dieu est donc éternel, puisque tout être nécessaire par lui-même est éternel.

5^o Aristote prouve encore l'éternité du mouvement par la perpétuité du temps [*Phys.* VIII], et il part de là pour démontrer l'éternité de la substance motrice. Or, la première substance motrice n'est autre que Dieu ; donc il est éternel. En effet, si l'on rejette l'éternité du temps et du mouvement, il reste une raison suffisante pour établir l'éternité de la substance ; car, si le mouvement a commencé, son commencement vient nécessairement de l'action de quelque moteur ; si celui-ci a commencé, c'est aussi par l'action d'un autre, et ainsi, l'on ira jusqu'à l'infini, ou l'on arrivera à quelque chose qui n'a pas eu de commencement.

L'autorité divine rend témoignage à cette vérité. Il est dit dans les Psaumes : *Pour vous, Seigneur, vous demeurez éternellement* [CI, 13] ; et encore : *Pour vous, vous êtes identiquement le même, et vos années ne passeront point* [CI, 28].

CHAPITRE XVI.

En Dieu il n'y a pas de puissance passive.

Si Dieu est éternel, il est nécessaire qu'il ne soit pas en puissance (1). Car :

1^o Tout ce qui a dans sa substance quelque chose en puissance

[1] C'est-à-dire que Dieu ne peut rien acquérir, parce qu'il est nécessairement tout ce qu'il peut être ; tandis que les êtres en qui il y a puissance passive sont sujets au changement, soit que ce changement les perfectionne, soit qu'il les rende moins parfaits.

sue necessitatis aliunde ; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium ; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est [c. 13]. Igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

5^o Ostendit etiam Aristoteles (*Physic.* VIII), ex sempiternitate temporis, sempiternitatem motus ; ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantie moventis. Prima autem substantia novens Deus etiam est ; igitur sempiternus. Negata enim sempiter-

nitatem temporis et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantie ; nam si motus inceptit, oportet quod ab aliquo movente inceptit, qui si inceptit, ab aliquo agente inceptit. Et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non inceptit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmista : *Tu autem, Domine, in æternum permanes* (CI, 13). Et idem : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (CI, 28).

peut, quant à ce qui est en puissance, ne pas exister, puisque ce qui peut être peut aussi n'être pas. Or, Dieu, considéré en lui-même, ne peut pas ne pas être, puisqu'il est éternel; donc on ne peut trouver en Dieu de puissance pour l'être.

2^o Bien que ce qui est tantôt en puissance et tantôt en acte soit, quant au temps, en puissance avant d'être en acte, cependant, on peut dire simplement que l'acte est antérieur à la puissance, parce que la puissance n'arrive pas d'elle-même à l'acte, mais il est nécessaire qu'elle y soit déterminée par un être qui soit lui-même en acte. Tout ce qui est de quelque manière en puissance a donc quelque chose d'antérieur à soi-même. Or, Dieu est le premier être et la première cause, ainsi que le prouvent les raisons qui précèdent (ch. 13 et 15) : il n'y a donc en lui rien qui soit en puissance.

3^o Ce qui est nécessairement par soi-même ne peut aucunement être à l'état de possible; car ce qui se trouve dans la nécessité d'être par soi-même n'a pas de cause. Or, tout ce qui est dans la possibilité d'exister reconnaît une cause : c'est ce qui a été démontré plus haut (ch. 15). Ensuite, il est nécessaire que Dieu soit par lui-même : donc il n'a pas la possibilité d'être; donc il n'y a dans sa substance rien qui soit en puissance.

4^o Tout ce qui agit ne le peut qu'en tant qu'il est en acte; donc ce qui n'est pas tout acte ne se met pas en action dans son tout, mais seulement quant à une partie de soi-même. Or, ce qui ne se met pas en action dans son tout n'est pas le premier agent; car il n'agit que par participation avec un autre, et non en vertu de son essence; donc le premier agent, qui est Dieu, n'admet pas un mélange de puissance, mais il est un acte pur.

CAPUT XVI.

Quod in Deo non sit potentia passiva.

Si autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

1^o Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus; in Deo igitur non est potentia ad esse.

2^o Adhuc, Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia; quia potentia non educit se in actum, sed

oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supradictis patet [c. 13 et 15], non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

3^o Item, Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse; quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est [c. 15]. Deum autem per se est necesse esse; nullo igitur modo est possibile esse; nihil ergo potentiæ in sua substantia invenitur.

4^o Item, Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui.

3° De même que tout être est apte à agir en tant qu'il est actuellement, de même aussi il est apte à souffrir une action en tant qu'il est en puissance; car le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. Or, Dieu est complètement impassible et immuable; donc il n'a rien en puissance, c'est-à-dire en puissance passive.

6° Nous voyons dans le monde quelque chose qui passe de la puissance à l'acte, mais non qui arrive par soi-même de la puissance à l'acte, parce que ce qui est en puissance n'existe pas encore et, par conséquent, ne peut agir; donc il faut qu'il existe auparavant un autre être qui le fasse passer de la puissance à l'acte. Et encore, si cet être cesse d'exister en puissance pour avoir une existence actuelle, on doit nécessairement supposer avant lui un autre être qui le détermine à l'acte. Mais cela ne peut se répéter jusqu'à l'infini; il faut donc arriver à un être qui est seulement en acte, et aucunement en puissance; et cet être, nous l'appelons Dieu.

CHAPITRE XVII.

Dieu n'est pas matière.

On peut conclure du même principe que Dieu n'est pas matière. En effet :

1° La matière, c'est ce qui est en puissance (1).

[1] *Materies ut materies passiva est* (Arist. *De Generatione et corruptione*, lib. I, c. 7).

— *Pati et moveri materiæ est; agere vero et movere alterius potentia. Palam autem est, cum in iis quæ arte, tum in iis quæ natura fiunt; nam neque aqua se animal facit, sed natura neque lignum lecticam, sed ars* (id. *ibid.* lib. II, c. 9).

Quod autem non toto se agit, non est primum agens; agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5° Adhuc, Unumquodque sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia; nam motus est actus, in potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex prædictis; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

6° Item, Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem ducit se de potentia in actum; quia quod est [in] potentia, nondum est; unde nec

agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducat in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest; ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

Quod Deus non est materia.

Apparet etiam etiam ex hoc, Deum non esse materiam :

2° La matière n'est pas un principe d'action. C'est pourquoi, selon la doctrine du Philosophe, il n'appartient pas au même sujet d'être efficient et matière (2). Or, il convient à Dieu d'être la première cause efficiente des êtres, comme il a été dit ci-dessus [chap. 13]; donc il n'est pas matière.

3° Ceux qui ramènent tout à la matière comme à la cause première, et contre lesquels Aristote dirige les arguments du deuxième livre de sa *Physique* (3), doivent admettre comme conséquence que tout ce qui est naturellement existe par hasard. Si donc Dieu, qui est la première cause, est la cause matérielle des êtres, il s'ensuit que tout existe fortuitement.

4° La matière n'est cause de quelque chose actuellement qu'autant qu'elle est altérée ou changée. Si donc Dieu est immuable, comme nous l'avons démontré [chap. 13], il ne peut être cause de quelque chose à la manière de la matière.

Cette vérité est professée par la foi catholique, qui enseigne que Dieu a tout créé, non de sa propre substance, mais du néant. C'est ce qui prouve combien est insensée la doctrine de David de Dinant, qui osa prétendre que Dieu est la matière première (4). Il s'appuyait sur ce

(2) Voyez la note précédente.

(3) Dans le livre indiqué, Aristote examine d'abord ce que sont le hasard et la nature, et il prouve ensuite que la nature agit toujours pour une fin.

(4) David de Dinant fut disciple d'Amaury de Chartres, qui vivait vers la fin du XII^e siècle. Gerson résume ainsi les idées d'Amaury : « Tout est Dieu, et Dieu est tout. Le Créateur et la créature sont un même être. Les idées sont à la fois créatrices et créées. Dieu est la fin des choses, en ce sens que toutes choses doivent rentrer en lui pour constituer avec lui une immuable individualité. Tous les êtres ne sont que des formes individuelles d'une seule essence. » C'est, comme on le voit, la doctrine du panthéisme idéaliste. David de Dinant se rapprocha du panthéisme matérialiste en combinant ce système avec les idées aristotéliennes sur la matière première. Cette matière, dépourvue de toute qualité et conçue néanmoins comme quelque chose de positif, lui parut devoir être le fonds commun de ce qu'on désigne, soit sous le nom d'esprits, soit sous

1° Quia materia id quod est in potentia est.

2° Item, Materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum (De Generat. et Corrupt. I, c. 7; — II, c. 9). Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est (c. 13). Ipse igitur materia non est.

3° Amplius, Sequitur res naturales casu exsistere his qui in materiam omnia reducebant, sicut in causam primam; contra quos agitur in secundo Physicorum. Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa

materialis rerum, sequitur omnia casu exsistere.

4° Item, Materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (c. 13), nullo modo potest esse rerum causa per modum materie.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insaniam Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliqui-

principe, que s'il n'était pas identique avec elle, il y aurait nécessairement quelque différence entre ces deux êtres, et par conséquent ils ne seraient pas simples; car lorsqu'un être diffère véritablement d'un autre, la composition résulte de cette différence. Cet auteur, égaré par son ignorance, a confondu ces deux termes : *différence* et *diversité*. On dit d'une chose qu'elle est différente par rapport à une autre. C'est le sens déterminé par Aristote (5). En effet, ce qui est différent diffère en quelque chose, tandis que l'on dit absolument d'un être qu'il est divers parce qu'il n'est pas le même. On ne peut donc chercher la différence que dans les êtres qui se ressemblent en quelque point et il faut assigner autre chose sur quoi repose la différence. Ainsi, deux espèces sont réunies dans le genre : c'est pourquoi elles doivent être distinguées par leurs différences. Pour celles qui n'ont rien de commun, il est inutile de chercher en quoi elles diffèrent; mais elles sont diverses entre elles. C'est ainsi que les contraires se distinguent les uns des autres; et comme ils n'ont pas de genre commun qui fasse pour ainsi dire partie de leur essence, il n'y a point lieu de rechercher en quoi il diffèrent, car ils sont essentiellement divers. On distingue aussi de la même manière Dieu et la matière première, parce que le premier de ces êtres est un acte pur, et le second une puissance pure, et ils n'ont rien de commun.

celui de corps, et comme elle devait être identique partout, par cela même qu'elle manquait de propriétés spéciales, il en conclut l'identité absolue de toutes choses ou la substance universelle. David de Dinant, ainsi que d'autres disciples d'Amaury, fut condamné dans un concile de Paris, en 1209.

(5) *Differentia et diversitas aliud est. Diversum namque et illud a quo diversum, non est necesse aliquo esse diversum; omne etenim quodcumque sit ens, aut idem, aut diversum est. Differens vero ab aliquo, aliquo differens est. Quare necesse est aliquid idem esse quo differunt; hoc vero idem aut genus aut species est... Cuncta differre videntur et non solum diversa esse* [*Metaphys.* lib. x, c. 3].

bus differentiis; et sic non essent simplicia; nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in decimo *Metaphysicorum* (c. 3) determinatur, dicitur ad aliquid; nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est, quæ in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant,

sicut duæ species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem, quæ in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur; non enim participant genus, quasi partem suæ essentiæ; et ideo non est quaerendum quibus differant; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CHAPITRE XVIII.

Dieu n'admet aucune composition.

On peut conclure de ce qui a été dit jusqu'ici que Dieu n'est pas un être composé. Car :

1° Tout composé doit renfermer l'acte et la puissance, pour cette raison que plusieurs êtres ne peuvent pas devenir simplement un, s'il n'y a pas dans cette unité acte et puissance. En effet, les êtres qui sont en acte ne s'unissent que dans ce sens qu'ils sont joints ou assemblés, et ils ne sont pas simplement un. Leurs parties ainsi rassemblées sont comme en puissance relativement à leur union, et elles sont unies en acte après avoir été en puissance aptes à cette union. Or, en Dieu rien n'est en puissance; donc rien en lui n'est composé.

2° Le composé est postérieur aux éléments qui le composent. Donc le premier être, qui est Dieu, n'est pas composé d'éléments.

3° Tout ce qui est composé est dissoluble en puissance, en tant qu'il est le résultat de la composition, bien qu'en certains êtres il y ait quelque chose qui répugne à la dissolution. Or, ce qui est dissoluble a la puissance de n'être pas; ce qu'on ne saurait dire de Dieu, puisqu'il est nécessairement par lui-même. Donc on ne peut pas trouver en lui de composition.

4° Toute composition demande un *compositeur*; car si la composition existe, elle résulte de plusieurs choses. Or, les êtres qui en eux-mêmes sont plusieurs ne s'assemblent pas sans être unis par un *compositeur*. Si donc Dieu était composé, il aurait un *compositeur*; car il

CAPUT XVIII.

Quod in Deo nulla sit compositio.

Ex præmissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

1° Nam, in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quæ enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quæ non sunt unum simpliciter, in quibus etiam ipsæ partes congregatæ sunt, sicut potentia respectu unionis. Sunt enim unitæ in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem, nulla est potentia; non est igitur in eo aliqua compositio.

2° Item, Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

3° Adhuc, Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile est in potentia ad non-esse; quod Deo non competit, quum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

4° Amplius, Omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est. Quæ autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componen-

ne pourrait pas se composer lui-même, parce que rien n'est cause de soi-même, attendu que pour cela il faudrait être avant soi-même, ce qui est impossible. Or, le *compositeur* est cause efficiente du composé; donc Dieu aurait une cause efficiente, et par conséquent il ne serait pas la cause première, comme on l'a prouvé plus haut [ch. 13].

5° En tout genre, un être est d'autant plus noble qu'il est plus simple, par exemple, pour ce qui regarde la chaleur, le feu, qui n'est pas mélangé de froid (1). Donc ce qui est le dernier terme de la noblesse de tous les êtres doit être aussi le dernier terme de la simplicité (2). Or, l'être qui est le dernier terme de la noblesse de tous les êtres, nous l'appelons Dieu, puisqu'il est la première cause et que la cause est plus noble que l'effet. Donc il ne peut se faire qu'il soit composé.

6° Dans tout composé, le bien ne réside pas en telle ou telle partie, mais dans le tout. J'entends ici par bien cette bonté qui est propre au tout et fait sa perfection; car les parties sont imparfaites relativement au tout: par exemple, les parties de l'homme ne sont pas un homme; les parties du nombre six n'ont pas la perfection de ce nombre, et pareillement, les parties d'une ligne ne sont pas aussi parfaites que la mesure comprise dans toute la ligne. Si donc Dieu est composé, sa perfection et sa bonté propre se trouvent dans son tout, et non dans quelqu'une de ses parties; et ainsi, il n'y aura pas en lui absolument ce bien qui lui est propre. Donc il n'est pas le premier et le souverain bien.

7° L'unité est le principe nécessaire de la multiplicité; or, il y a

(1) Saint Thomas parle ici du froid suivant l'acception vulgaire, qui le considère comme un être réel et non comme une simple négation ou privation de la chaleur.

(2) Il faut entendre ici par simplicité l'absence de tout principe ou élément contraire.

tem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod supra (c. 13) habitum est.

5° Item, In quolibet genere, tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, quum sit prima causa; causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

6° Præterea, In omni composito, bonum non est hujus vel illius partis, sed totius; et dico bonum secundum illam bonitatem, quæ est propria totius et perfectio ejus. Nam partes sunt imperfectæ respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo. Partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii; et similiter partes lineæ non perveniunt ad perfectionem mensuræ, quæ in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas ejus propria invenitur in toto, non autem in aliqua ejus partium. Et sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei: non est ergo ipse primum et summum bonum.

Item, Ante multitudinem oportet inve-

multilicite dans tout être composé; donc il faut que ce qui est avant toutes choses, c'est-à-dire Dieu, soit parfaitement exempt de composition.

CHAPITRE XIX.

En Dieu il n'y a rien de forcé ou d'étranger à sa nature.

On conclut de tout ce qui précède qu'il n'y a en Dieu rien de forcé ou d'étranger à sa nature. En effet :

1° L'être qui a en soi quelque chose de forcé ou d'étranger à sa nature a aussi quelque chose d'ajouté à lui-même; car ce qui est de la substance d'un être ne peut être ni forcé, ni en dehors de sa nature.

2° La nécessité de coaction est une nécessité qui provient d'un autre et est imposée par un autre (1). Or, en Dieu, il n'y a pas de nécessité provenant d'un autre être; mais il est nécessaire par lui-même et cause de nécessité pour les autres. Donc rien en lui n'est soumis à la coaction.

3° Partout où se trouve une sorte de violence, on peut aussi rencontrer autre chose que ce qui convient essentiellement à l'être; car la violence contrarie ce qui est selon la nature. Or, il est impossible qu'il

(1) Le terme de *nécessité* a plusieurs sens. Une chose est nécessaire si elle est dans l'impossibilité de ne pas exister, et cette impossibilité provient : premièrement, d'un principe intrinsèque, qui est ou matériel, ce que nous exprimons en disant : Tout être composé d'éléments contraires est nécessairement sujet à la corruption; ou formel, comme dans la proposition suivante : Tout triangle a nécessairement trois angles égaux à deux angles droits. Cette nécessité est *naturelle* et *absolue*. Secondement : un être est dans l'impossibilité de ne pas exister, en vertu d'un principe extrinsèque qui est une fin ou un agent. C'est une fin, lorsque quelqu'un ne peut, à défaut de tel moyen, arriver à sa fin ou l'atteindre de la manière convenable. En ce sens, la nourriture est nécessaire pour vivre, et un cheval l'est aussi pour voyager. Cette nécessité prend le nom de *nécessité de la fin*, et quelquefois celui d'*utilité*. C'est un agent, lorsque quelqu'un se trouve forcé par l'action d'un autre, de telle sorte qu'il ne peut faire le contraire; alors il y a *nécessité de coaction* (Somme théol., p. I, q. 82, a. 1).

nire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAPUT XIX.

Quod in Deo nihil est violentum nisi quæ præter naturam.

Ex hoc autem concluditur, quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam.

1° Omne enim id, in quo aliquid violentum et præter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet; nam quod est de substantia rei non potest esse violentum nec præter naturam.

2° Amplius, Necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio. In Deo autem non est necessitas ex alio; sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

3° Adhuc, Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid præter illud quod rei per se convenit. Nam violentum

y ait en Dieu autre chose que ce qui lui convient essentiellement, puisqu'il est nécessairement par lui-même [ch. 13]. Il ne peut donc être soumis à la violence.

4° Il faut que tout être en qui se trouve la violence ou quelque chose d'étranger à sa nature soit mû par un autre, sans le concours de celui qui souffre la violence, puisqu'elle vient d'un principe extérieur. Or, Dieu est complètement immobile [ch. 13]. Donc il ne peut exister en lui rien de forcé ou d'étranger à sa nature (2).

CHAPITRE XX.

Dieu n'est pas un corps.

Ce qui précède prouve que Dieu n'est pas un corps. En effet :

1° Comme tous les corps sont continus, ils sont composés et ont des parties. Or, il a été démontré [ch. 18] que Dieu n'est pas composé ; donc il n'est pas un corps.

2° Toute quantité est en quelque manière en puissance ; car ce qui est continu est en puissance divisible à l'infini, et le nombre peut être augmenté aussi à l'infini. Or, tout corps est une quantité ; donc tout corps est en puissance. Or, Dieu n'est pas en puissance ; mais il est un acte pur [ch. 16]. Donc Dieu n'est pas un corps.

3° Si Dieu est un corps, il est nécessairement un corps naturel ; car le corps mathématique n'existe pas par lui-même, ainsi que le prouve le Philosophe, d'après ce principe, que les dimensions sont des acci-

(2) Il est bon d'ajouter qu'il y a dans le sujet de la violence une inclination opposée. En effet, il ne suffit pas pour que la violence soit réelle que celui qui la souffre n'ait aucune inclination à ce qui se passe en lui, car cela serait seulement étranger à sa nature ; mais il est de plus nécessaire qu'il sente une inclination opposée ou de la répugnance, puisque la violence est contraire à la nature (Franç. de Sylv., *Comment*).

contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile aliquid esse præter id quod secundum se ei convenit, quum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est (c. 13). Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4° Item, Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est moveri ab alio. Nam violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Deus est omnino immobilis, ut ostensum est (c. 13). Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

CAPUT XX.

Quod Deus non est corpus.

Ex prædictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

1° Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18) ; igitur corpus non est.

2° Præterea, Omne quantum est aliquo modo in potentia ; nam continuum est potentia divisibile in infinitum ; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne au-

dents (1). Cependant, il ne peut être un corps naturel, puisqu'il est immobile [ch. 13]. Or, tout corps naturel est mobile. Donc Dieu n'est pas un corps.

4° Tout corps est fini : c'est ce qu'Aristote établit tant pour les corps qui ont la forme sphérique que pour ceux qui sont terminés par la ligne droite (2). Or, nous pouvons à l'aide de l'intelligence et de l'imagination aller au-delà de tout corps fini. Si donc Dieu est un corps, notre intelligence peut concevoir et notre imagination se représenter quelque chose de plus grand que Dieu ; et ainsi, Dieu ne serait pas plus grand que notre intelligence, ce qu'on ne saurait admettre. Donc il n'est pas un corps.

5° La notion qui est le produit de l'intelligence est plus certaine que celle qui vient des sens. Or, les sens ont leur objet dans la nature : donc l'intelligence doit avoir aussi le sien. L'ordre qui existe entre les objets doit déterminer l'ordre des puissances et les distinguer entre elles. Donc dans le nombre des êtres il en existe d'intelligibles qui sont au-dessus des objets sensibles. Or, tout corps qui est dans la nature est sensible. Donc on doit admettre au-dessus de tous les corps quelque chose de plus noble qu'eux. Si donc Dieu est un corps, il ne sera pas le premier et le plus grand des êtres.

(1) Quæ entibus accidunt non convenit entia nominare. At si hoc idem conceditur, quod longitudines et puncta magis quam corpora substantiæ sint, at qualia corpora hæc sint non videmus (in sensibilibus namque impossibile est esse), non erit profecto ulla substantia. Item videntur hæc omnia dimensiones corporis esse, etc. (Arist. *Metaphys.* III, c. 5).

(2) Omne corpus aut finitum aut infinitum esse necesse est... At corpus est id quod omni ex parte dimensionem habet... At vero fieri omnino non potest ut infinitum subeat motum... Id autem quod est, motum habet... Universi igitur corpus infinitum non esse ex iis quæ diximus patet (*De Cælo* I, c. 8).

tem corpus est quantum ; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est [c. 16]. Ergo Deus non est corpus.

3° Adhuc, Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale ; nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat (*Metaphys.* III, c. 5), eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale, quum sit immobilis, ut ostensum est [c. 13] ; omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

4° Amplius, Omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in primo de Cælo et mundo (c. 8). Quodlibet autem corpus finitum, intellectu et imaginatione, transcendere

possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

5° Adhuc, Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura ; ergo et intellectus. Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentialium, sicut et distinctio ; ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile, in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile ; igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

6° Præterea, Quolibet corpore non vi-

6° Un être doué de la vie est plus noble que tous les corps qui en sont privés. Or, la vie de tout corps vivant est plus noble que lui-même, puisqu'il reçoit d'elle cette noblesse qui le place au-dessus des autres corps. Donc l'être que rien ne surpasse en noblesse n'est pas un corps. Or, cet être est Dieu; donc il n'est pas un corps.

7° Les philosophes ont essayé de prouver la même proposition par des raisons tirées de l'éternité du mouvement, comme celle-ci, par exemple : Il est nécessaire que dans tout mouvement éternel, le premier moteur ne soit mû ni par lui-même, ni par accident [ch. 13]. Or, le corps du ciel se meut circulairement (3) d'un mouvement éternel. Donc son premier moteur n'est mû ni par lui-même, ni par accident. Or, il n'est aucun corps qui donne le mouvement quant au lieu sans être mû, parce que le sujet du mouvement et le moteur doivent être ensemble, et ainsi il faut que le corps moteur soit lui-même en mouvement pour être avec le corps qui est mû. De plus, aucune force résidant dans un corps ne meut si elle n'est mue accidentellement, parce que quand le corps est en mouvement la force du corps est aussi mue par accident. Donc le premier moteur du ciel n'est pas un corps ni une force résidant dans un corps, mais l'être auquel se rapporte en dernier lieu le mouvement du ciel comme au premier moteur immobile est Dieu. Donc Dieu n'est pas un corps.

8° Aucune puissance [active] infinie n'est comme puissance dans une étendue. Or, la puissance du premier moteur est une puissance infinie. Donc elle n'existe pas dans une étendue, et par conséquent Dieu, qui

(3) Les anciens philosophes, regardant le cercle comme la plus parfaite de toutes les figures, ont été amenés par là à croire que les corps célestes, qui sont aussi pour eux les plus parfaits, ont un mouvement circulaire, tandis que ce mouvement est en réalité elliptique.

vente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, quum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Ergo non est corpus.

7° Item, Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum, procedentes ex æternitate motus, in hunc modum : In omni motu sempiterno, oportet quod primum movens non moveatur, neque per se, neque per accidens, sicut ex supradictis (c. 13) patet. Corpus autem cœli movetur circulariter motu sempiterno; ergo primum motor ejus non movetur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus

movet localiter, nisi moveatur; eo quod oportet motum et movens esse simul. Et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur; quia moto corpore, moveatur per accidens virtus corporis. Ergo primum motor cœli non est corpus neque virtus in corpore; hoc autem ad quod ultimo reducitur motus cœli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

8° Adhuc, Nulla potentia [activa] infinita est potentia in magnitudine. [Sed] potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic

est le premier moteur, n'est ni un corps, ni une force résidant dans un corps.

La première partie se prouve de cette manière : Si l'on admet une puissance infinie dans une étendue, cette étendue sera finie ou infinie. Or, il n'existe pas d'étendue infinie, ainsi qu'Aristote le démontre (4), et la puissance d'une étendue finie ne peut être infinie ; par conséquent, aucune étendue ne peut avoir une puissance infinie.

Qu'il ne puisse pas se trouver de puissance infinie dans une étendue finie, on le prouve ainsi : Une puissance plus grande produit en moins de temps un effet égal à celui qu'une puissance inférieure produit dans un temps plus considérable, quel que soit cet effet, que ce soit un changement, un mouvement local ou tout autre mouvement. Or, la puissance infinie l'emporte sur toute puissance finie. Donc elle doit nécessairement en imprimant un mouvement plus rapide produire son effet dans un temps moindre que la puissance finie, quelle qu'elle soit. Mais il ne peut se faire que ce soit dans un temps moindre. Reste donc à dire que ce sera dans un point indivisible du temps, et ainsi, mouvoir, être mû et le mouvement, tout cela sera compris en un instant, contrairement à ce que démontre Aristote (5).

On prouve aussi qu'une puissance infinie dans une étendue finie ne

(4) Quod ex multitudine finitis ac magnitudine constat, id et multitudine et magnitudine est finitum (*De Cælo* I, c. 5). Cette proposition est prouvée dans le reste du même chapitre. On la retrouve encore au chap. 7 du liv. III de la *Physique*.

(5) Est extremum transacti temporis quoddam, citra quod nihil futuri temporis est ; et insuper consequentis ultra quod nihil transacti temporis est ; quod quidem utrumque temporum finem diximus esse... Omne namque continuum tale est ut inter fines aliquid sit univocum. At si tempus sit illud, divisibile erit ut patet. Demonstratum est enim omne tempus divisibile esse... Multis est enim divisionibus divisibile tempus, etc. (*Phys.* VI, c. 3, *passim*).

Deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur : Si potentia alicujus magnitudinis est infinita, aut erit magnitudinis finitæ aut infinitæ. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in tertio *Physicorum* (c. 7), et in primo de *Cælo* et mundo (c. 5) ; magnitudinis autem finitæ non est possibile esse potentiam infinitam ; et sic, in nulla magnitudine, potest esse potentia infinita.

Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur : Æqualem effectum, quem facit potentia minor tempore majori, facit potentia major tempore minori, qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive

secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est major omni potentia finita ; ergo oportet quod, in minori tempore, perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quæcumque finita ; nec potest esse quod in minori quodam sit tempore. Relinquitur quod hoc erit in indivisibili temporis ; et sic movere et moveri et motus erunt in instanti ; cujus contrarium demonstratum est in sexto *Physicorum* (c. 3, *passim*).

Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitæ movere in tempore, sic probatur : Sit potentia infinita, quæ est A ; accipiat autem pars ejus, quæ est A B ; pars igitur ista movebit in tempore majori ; oportebit tamen esse aliquam proportionem

peut pas mouvoir dans le temps. Soit donnée une puissance infinie A, et une partie de cette puissance A B. Cette partie devra employer à mouvoir un temps plus considérable. Il faudra cependant qu'il y ait quelque proportion entre ce temps et celui pendant lequel toute la puissance donnera le mouvement, puisque ces deux durées sont finies. Que de ces deux temps comparés ensemble l'un soit dix fois plus considérable que l'autre, il importe peu pour notre démonstration que l'on prenne cette proportion ou une autre. Si l'on augmente cette puissance finie dont il vient d'être parlé, il faudra retrancher du temps dans la proportion de l'addition faite à la puissance finie, puisqu'une puissance plus grande meut en moins de temps. Si donc on la décuple, cette puissance devra mouvoir dans un temps qui égalera un dixième du temps que la première partie prise dans la puissance infinie, c'est-à-dire A B, employait à mouvoir. Et cependant, cette puissance, qui est dix fois plus grande qu'elle, est une proportion finie, puisqu'elle a un rapport déterminé à la puissance finie. Il faut donc dire que la puissance finie et la puissance infinie meuvent dans un temps égal, ce qui est impossible. Donc il ne peut se faire qu'une puissance infinie d'une étendue finie (6) meuve dans un certain temps.

On établit de cette manière que la puissance du premier moteur est infinie : Aucune puissance finie ne peut mouvoir pendant une durée infinie. Or, la puissance du premier moteur meut pendant une durée infinie, puisque le premier mouvement est éternel. Donc la puissance du premier moteur est infinie.

La première partie se prouve ainsi : Si une puissance finie résidant en un corps meut dans un temps infini, une partie de ce corps douée

(6) C'est-à-dire une puissance active infinie, existant dans un corps.

hujus temporis ad tempus in quo movet tota potentia, quum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportionem se ad invicem habentia; non enim, quantum ad hanc rationem, differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam prædictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam; quum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore, quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitæ potentia, scilicet A B. Et tamen hæc potentia, quæ

est decuplum ejus, est proportio finita, quum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod, in eodem tempore, movet potentia finita et infinita; quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur : Nulla potentia finita potest movere tempore infinito; sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus; ergo potentia primi motoris est infinita.

Prima sic probatur : Si aliqua potentia finita alienjus corporis movet tempore infi-

d'une partie de la puissance imprimera le mouvement pendant un temps moindre, parce que plus un être a de puissance, plus il peut prolonger le mouvement; la partie en question devra donc mouvoir pendant un temps fini. Pour la partie plus grande, elle pourra mouvoir pendant un temps plus considérable. Et ainsi, autant on ajoutera à la puissance du moteur, autant il faudra ajouter au temps dans une proportion exacte. Mais cette addition, répétée plusieurs fois, finira par égaler et même par dépasser la quantité du tout: donc l'addition faite au temps atteindra aussi la quantité du temps pendant lequel le tout donne le mouvement. Or, nous disions que le temps pendant lequel le tout donne le mouvement est infini. Donc un temps fini mesurera un temps infini, ce qui est impossible.

On élève plusieurs objections contre cette démonstration.

Voici la première : On peut dire que le corps qui donne le premier mouvement au premier mobile n'est pas divisible, comme on le voit dans les corps célestes. Or, l'argument qu'on vient de construire repose sur sa division (7).

Il faut répondre qu'une proposition conditionnelle peut être vraie, bien que son antécédent soit impossible. C'est pourquoi ce qui viendrait à détruire la vérité d'une telle conditionnelle serait impossible. Si par exemple quelque chose renversait la vérité de cette conditionnelle: *Si un homme vole, il a des ailes*, ce serait quelque chose d'impossible. C'est ainsi qu'on doit comprendre la preuve précédente, qui repose sur cette conditionnelle: *Si un corps céleste est divisé, une de*

(7) Cette objection est faite par Avicenne, et la réponse de saint Thomas, qui va suivre, est prise dans Averrhoès.

nito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori; quia, quanto aliquid est majoris potentiae, tanto in majori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito. Major autem pars in majori tempore movere poterit; et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius vel etiam excedet; ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis, in quo movet totum. Tempus autem, in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum; ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt objectiones :

Quarum una est, Quia potest poni, quod illud corpus, quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore caelesti; praedicta autem probatio procedit ex divisione ejus.

Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis potest esse vera, cujus antecedens est impossibile; et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile; sicut si aliquid destrueret veritatem hujus conditionalis : Si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis praedictae, quia haec conditionalis est vera : Si corpus caeleste dividitur, pars ejus

ses parties aura moins de puissance que le tout ; et la vérité de cette conditionnelle se trouve détruite si l'on suppose que le premier moteur est un corps, à cause des impossibilités qui en résultent. C'est ce qui fait voir clairement que cette proposition renferme une impossibilité.

Si l'on objecte, sur l'augmentation progressive des puissances finies, que l'on ne trouve point dans la nature ces forces progressives qui répondent aux rapports des temps, la réponse sera la même (8). Cependant la conditionnelle dont on a besoin dans la preuve précédente est vraie.

Seconde objection : Quoique le corps se divise, il peut se trouver dans un corps une force qui reste indivise lorsque le corps est divisé, de même que l'âme raisonnable ne se divise pas quand on divise le corps.

Il faut répondre que la thèse précédente n'a pas pour objet de prouver que Dieu n'est pas uni à un corps, comme l'âme raisonnable est unie au corps humain, mais qu'il n'est pas une force résidant en un corps, comme la force matérielle, dont la division suit celle du corps. On dit de même de l'intelligence humaine qu'elle n'est ni un corps, ni une force résidant dans un corps. On prouve par une autre raison que Dieu n'est pas, ainsi que l'âme, uni à un corps.

Troisième objection : S'il est vrai que la puissance de tout corps est finie, comme l'établit la thèse précédente, et qu'une puissance finie ne peut donner à quoi que ce soit une durée infinie, il en résulte qu'aucun corps ne pourra avoir de durée infinie, et par conséquent le corps céleste sera nécessairement détruit un jour.

(8) C'est-à-dire que la conditionnelle qui sert à la démonstration précédente n'en est pas moins vraie.

erit minoris potentiae quam totum. Hujus autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile.

Et similiter potest responderi, si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum, quia non est accipere, in rerum natura, potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua, in praedicta probatione, indiget.

Secunda obiectio est, Quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicujus corporis, quae non dividitur, diviso corpore ;

sicut anima rationalis non dividitur, diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum, Quod, per processum praedictum, non probatur quod non sit Deus conjunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano ; sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

Tertia obiectio est, Quod, si cujuslibet corporis potentia finita est, ut in praedicto processu ostenditur (per potentiam autem

Il en est qui répondent qu'à raison de sa propre puissance le corps céleste (9) peut cesser d'exister, mais qu'il tire la perpétuité de sa durée d'un autre être dont la puissance est infinie. Cette solution paraît avoir pour elle l'autorité de Platon, qui, traitant des corps célestes dans le *Timée*, fait parler Dieu en ces termes : *Par nature, vous êtes sujets à la dissolution ; mais vous êtes indissolubles en vertu de ma volonté, plus forte que les liens qui vous unissent* (10).

Le commentateur de la *Métaphysique* d'Aristote (*Averroès*) n'admet pas cette réponse ; car, selon lui, il est impossible que ce qui peut de soi n'être pas reçoive d'un autre une existence perpétuelle, parce qu'il s'ensuivrait que ce qui est corruptible deviendrait incorruptible, changement impossible à son avis. C'est pourquoi il répond lui-même que toute puissance qui se trouve dans le corps céleste est finie. Il n'est cependant pas nécessaire qu'il ait toute puissance ; car selon le Philosophe, cette puissance est dans le corps céleste à l'état de possibilité et non de réalité, et ainsi on ne saurait en tirer cette conclusion qu'il a la puissance de n'être pas.

Cette solution du commentateur ne suffit pas encore ; car en accordant qu'il n'y a pas dans le corps céleste une sorte de puissance passive d'être qui appartient proprement à la matière, il a cependant une espèce de puissance active, qui est la vertu d'être, puisque Aristote dit

(9) Aristote entend par le corps du ciel quelque chose de divin qui embrasse tous les autres corps appelés célestes. — « Cœlum est corpus quoddam divinum, ideo corpus rotundum habet, quod suapte natura semper convertitur (*De celo* lib. II, c. 3).

(10) Quando igitur omnes (dii, id est, astra) et qui moventur palamque ostenduntur, et qui cætenus nobis declarantur, quatenus ipsi volunt, creati sunt, tum ad illos Deus is qui omnia genuit fatur : Hæc, vos qui deorum satu orti estis, attendite : quorum operum ego parens effectorque sum, quæ per me facta, sunt indissolubilia, quantum quidem voluero, quanquam omne colligatum solvi potest. Sed handquasquam boni est, ratione vinctum velle dissolvere ; idcirco, quoniam orti estis, immortales quidem esse et indissolubiles non potestis : neutiquam tamen dissolvamini ; neque vos ulla mortis fata periment ; nec fraus valentior quam consilium meum, quod majus est vinculum ad perpetuitatem vestram, quam illa quibus, quum gignebamini, estis colligati (*Plato in Timæo*, p. 41. A. B. Henri Etienne, 1578).

finitam non potest aliquid durare tempore infinito, sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito ; et sic corpus celeste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur : Quod corpus celeste, secundum potentiam suam, potest deficere ; sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentie infinitæ. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus celestibus Deum loquentem inducit in hunc modum : « Natura vestra estis dissolubilia, voluntate

autem mea indissolubilia ; quia voluntas mea major est nexu vestro. »

Hanc autem solutionem improbat Commentator (*Metaphys.* XII, et *Phys.* VIII). Nam impossibile est, secundum eum, quod id, quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile ; quod est impossibile, secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet, quod in corpore celesti, omnis potentia quæ est, finita est. Non tamen

expressément que le ciel à la vertu d'exister toujours (11). Il est donc plus exact de dire que, comme on ne parle de la puissance que relativement à l'acte, il faut juger de la puissance d'après la nature de l'acte. Or, le mouvement, considéré en lui-même, a la quantité et l'extension : c'est pourquoi si sa durée est infinie, il est nécessaire que la puissance motrice soit infinie. Quant à l'être, il n'a aucunement l'extension de la quantité, surtout s'il s'agit d'un objet dont l'être est invariable, comme le ciel; et par conséquent, il n'est pas nécessaire que la faculté d'être soit infinie dans un corps fini, quoiqu'il dure infiniment, parce qu'il est indifférent qu'une chose dure un instant ou un temps infini en raison de cette faculté, puisque cette existence invariable ne peut être atteinte qu'accidentellement par le temps.

Quatrième objection: Il ne paraît pas nécessaire que l'être qui donne le mouvement pendant un temps infini ait une puissance infinie, s'il s'agit des moteurs qui ne subissent aucune altération, parce qu'un tel mouvement ne retranche rien à leur puissance. C'est pourquoi ils ne peuvent être réduits à mouvoir pendant une durée moins considérable qu'auparavant, lorsqu'ils ont mû déjà pendant quelque temps. Telle est la puissance du soleil, qui est finie; et parce que son action ne diminue pas sa force active, il peut, suivant sa nature, agir pendant un temps infini sur les corps inférieurs.

Nous répondons à cela qu'un corps ne meut que s'il est mû lui-même, comme il a déjà été prouvé [ch. 13]; d'où il suit, par consé-

(11) *Finis universi cœli ac finis is qui tempus totum infinitumque continet semper sempiternitas est, a semper essendo appellatione sumpta (De cœlo 1, c. 9, sub fine).*

oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore cœlesti, secundum Aristotelem, in octavo Metaphysicorum, potentia ad ubi, sed non ad esse, et sic non oportet quod insit ei potentia ad non-esse.

Sciendum tamen quod hæc responsio Commentatoris non est sufficiens; quia, si detur quod in corpore cœlesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quæ est potentia materiæ, est tamen in eo potentia quasi activa, quæ est virtus essendi; quum expresse dicat Aristoteles, in primo de Cœlo et mundo (c. 9, sub fine), quod cœlum habet virtutem ut sit semper. Et ideo melius dicendum est, quod, quum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus. Motus autem, secundum sui rationem, quantitatem habet et extensionem; unde duratio ejus

infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis, præcipue in re cujus esse est invariable, sicut cœlum; et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret; quia non differt quod, per illam virtutem, aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito; quum esse illud invariable non attingatur a tempore, nisi per accidens.

Quarta objectio est de hoc, Quod non videtur esse necessarium, quod illud, quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam in illis moventibus, quæ movendo non alterantur; quia talis motus nihil consumit de potentia eorum; unde non minori tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante; sicut solis virtus finita est, et quia in agendo ejus

quent, que s'il arrive qu'un corps ne soit pas mis en mouvement, il ne pourra pas mouvoir. Or, il y a dans tout objet qui est mû une puissance à l'état contraire, parce que les termes du mouvement sont opposés. Donc, autant qu'il est en lui, tout corps qui est mû peut ne l'être pas, et ce qui peut n'être pas mû n'a rien en soi qui le rende capable d'être mû perpétuellement et, par conséquent aussi, qui lui donne la faculté de mouvoir à perpétuité.

La démonstration précédente repose donc sur ce principe, qu'une puissance finie dans un corps fini ne peut d'elle-même mouvoir pendant une durée infinie. Mais un corps qui peut de lui-même être mû on ne l'être pas, mouvoir ou ne mouvoir pas, peut aussi recevoir la perpétuité de son mouvement d'un autre, qui sera nécessairement incorporel : d'où l'on conclut que le premier moteur doit être incorporel. Ainsi, il n'y a rien dans la nature qui s'oppose à ce que le corps fini qui reçoit d'un autre la faculté d'être mû à perpétuité ait aussi la faculté de mouvoir à perpétuité. En effet, le premier corps céleste peut, selon sa nature, produire les révolutions des corps célestes inférieurs, en leur imprimant un mouvement perpétuel, de la même manière qu'une sphère meut une autre sphère.

Il ne répugne aucunement de dire, avec le commentateur d'Aristote, que ce qui de soi peut être mû et ne l'être pas reçoit d'un autre la perpétuité du mouvement, quoique l'on ait regardé comme impossible l'existence perpétuelle; car le mouvement est une sorte d'écoulement du moteur au mobile, et par conséquent le mobile peut recevoir

virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in hæc inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet, nisi motum, ut probatum est (c. 13); et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur, est potentia ad opposita, quia termini motus sunt oppositi; et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri; et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

Procedit ergo prædicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quæ non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo,

quod oportet esse incorporeum; et ideo oportet primum movens esse incorporeum; et sic nihil prohibet, secundum naturam, corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam et ipsum primum corpus cœleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora cœlestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.

Nec est inconveniens, secundum Commentatorem (Metaphys. XII), quod illud, quod de se est in potentia ad moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus; sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in

d'un autre la perpétuité du mouvement qu'il n'a pas de lui-même. Quant à l'existence, c'est quelque chose de fixe qui repose dans l'être, et par conséquent ce qui, de soi, peut n'être pas, ne saurait, au sentiment du même commentateur, selon les lois de la nature, recevoir d'un autre la faculté d'être toujours.

Cinquième objection : On ne voit pas dans la thèse précédente de raison qui prouve plus fortement que la puissance infinie n'existe pas plus dans l'étendue que hors de l'étendue ; car il résulte dans les deux cas qu'elle ne meut pas dans le temps.

Il faut répondre que le fini et l'infini se trouvent selon le même rapport dans l'étendue, le temps et le mouvement, comme le prouve Aristote (12), et par conséquent l'infini qui est dans l'un d'eux détruit la proportion finie dans les autres. Pour les êtres qui manquent d'étendue, le fini et l'infini ne sont en eux que par extension ; c'est pour cela qu'on ne peut leur appliquer le genre de démonstration employé plus haut.

Il est une autre réponse plus solide : c'est que le ciel a deux moteurs, l'un plus prochain, dont la force est finie, et c'est pour cela que la rapidité de son mouvement est limitée ; l'autre éloigné, dont la force est infinie : c'est par ce dernier que le mouvement du ciel peut être infini en durée. On voit par là que la puissance infinie qui ne réside pas dans une étendue peut mouvoir un corps sans le faire immédiatement dans le temps, tandis que la puissance qui est dans une étendue doit imprimer immédiatement le mouvement au corps, puisqu'il n'est pas de corps qui puisse mouvoir s'il n'est mû lui-même. Il

(12) Infinitum quod in additione et quod in divisione consistit, idem quodammodo est, fit enim in magnitudine finita per additionem, e contra... Alio igitur modo non est infinitum in rebus, sed hoc pacto, potentia, inquam, atque divisione (*Phys.* III, c. 6).

ente ; et ideo, quod de se est in potentia ad non-esse, non potest, ut ipse dicit secundum viam naturæ, acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

Quinta ojectio est, Quod per prædictum processum non videtur major ratio, quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem ; nam utrobique sequitur, quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum : Quod finitum et infinitum, in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in tertio et in quinto Physicorum. Et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In

his autem, quæ carent magnitudine, non est finitum et infinitum, nisi æquivoce. Unde prædictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

Aliter autem respondetur et melius, quod cælum habet duos motores : unum proximum, qui est finitæ virtutis, et ab hoc habet quod motus ejus sit finitæ velocitatis ; et alium remotum, qui est infinitæ virtutis, a quo habet quod motus ejus possit esse infinitæ durationis. Et sic patet, quod potentia infinita, quæ non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore ; sed potentia, quæ est in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, quum

suit donc que si elle donne le mouvement, ce ne sera pas dans un temps.

On peut encore donner une solution meilleure : c'est que la puissance qui ne réside pas dans une étendue est une intelligence, et meut par la force de sa volonté. C'est pourquoi elle meut selon que le demande le mobile, et non selon le degré de sa force, tandis que la puissance qui réside dans une étendue ne peut mouvoir que par la nécessité de sa nature. Il a été prouvé, en effet, que l'intelligence n'est pas une force résidant dans un corps ; et par conséquent elle meut nécessairement en raison de sa quantité. D'où il suit que si elle meut, le mouvement sera instantané.

Après avoir ainsi renversé les objections précédentes, nous pouvons continuer la démonstration d'Aristote.

9^o Aucun mouvement provenant d'un moteur corporel ne peut être continu et régulier. En effet, le moteur corporel, dans le mouvement local, meut par attraction ou par répulsion. Or, l'objet de l'attraction ou de la répulsion n'est pas toujours dans la même disposition, à l'égard du moteur, depuis le commencement jusqu'à la fin du mouvement, puisqu'il est tantôt plus rapproché et tantôt plus éloigné ; et ainsi, il n'est pas de corps qui puisse imprimer un mouvement continu et régulier (13). Or, le premier mouvement est continu et régulier. Donc l'être qui donne ce premier mouvement n'est pas un corps.

10^o Aucun mouvement imprimé pour une fin, et qui passe de la puissance à l'acte, ne peut être perpétuel, parce que le mouvement

(13) Solus is est continuus motus quo id quod est immobile movet ; semper enim similiter sese habens et id quod movetur similiter et continue sese habebit. His hoc pacto determinatis, patet impossibile esse primum movens atque immobile magnitudinem ullam habere (Arist. *Phys.* VIII, c. 10, sub fine).

nullum corpus moveat, nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret non in tempore.

Potest adhuc melius dici : Quod potentia, quæ non est in magnitudine, est intellectus et movet per voluntatem ; unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suæ virtutis. Potentia autem, quæ est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturæ, quia probatum est quod intellectus non est virtus in corpore ; et sic movet de necessitate, secundum proportionem suæ quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

Secundum hoc ergo, remotis prædictis

objectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

9^o Amplius, Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet, attrahendo vel expellendo. Id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem, a principio motus usque ad finem ; quum quandoque sit propinquius, quandoque remotius. Et sic nullum corpus potest movere motu continuo et regulari. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in octavo *Physicorum* (c. 10). Igitur movens primum motum non est corpus.

s'arrête quand il est arrivé à l'acte. Si donc le premier mouvement est perpétuel, il doit nécessairement avoir une fin qui soit toujours et de toutes manières en acte. Or, un tel être n'est ni un corps, ni une vertu résidant dans un corps, puisque tous les êtres de cette espèce sont mobiles par eux-mêmes ou par accident. Donc la fin du premier mouvement n'est pas un corps ou une vertu résidant dans un corps. Or, la fin du premier mouvement est le premier moteur qui meut comme objet d'un désir (14), et ce premier moteur est Dieu. Donc Dieu n'est ni un corps, ni une vertu résidant dans un corps.

Quoique d'après les enseignements de notre foi, il soit faux que le ciel ait un mouvement perpétuel, [ou éternel et interminable], comme on le verra dans la suite [liv. II, ch. 36, et liv. IV, ch. 37], il est vrai, cependant, que ce mouvement ne cesse ni à raison de l'impuissance du moteur, ni par la corruption de la substance du mobile, puisque nous ne voyons pas que la longue durée du temps ralentisse le mouvement du ciel. C'est pourquoi les démonstrations précédentes conservent leur force.

L'autorité divine confirme la vérité que nous avons prouvée. Il est dit dans la sainte Écriture : *Dieu est esprit, et il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité* [Joan. IV, 24]. *Au roi des siècles, au Dieu qui est l'immortel, l'invisible, l'unique* [I Tim. I, 17]. *La connaissance des créatures nous fait apercevoir ce qui est invisible en Dieu* [Rom. I, 20]. En effet, ce que l'œil ne peut voir et que l'intelligence saisit est incorporel.

(14) C'est-à-dire comme puissance attractive.

10^o Item, Nullus motus, qui est ad finem qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus; quia, quum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, quum omnia hujusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum; hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus, neque virtus in corpore.

Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus cœli sit perpetuus, ut infra patebit [l. II, c. 36, et l. IV, c. 37], tamen verum est quod motus ille

non deficit, neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiæ mobilis, quum non videatur motus cœli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes prædictæ suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratæ concordat divina auctoritas. Dicitur enim : *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet odorare* [Joann. IV, 24]. Dicitur etiam : *Regi seculorum immortalis, invisibilis, soli Deo* [I Tim. I, 17]. Et : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* [Rom. I, 20]. Quæ enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem,

Par là se trouve détruite l'erreur des premiers philosophes naturels (15), qui, ne connaissant que des causes matérielles, telles que le feu, l'eau et autres semblables, regardaient les corps comme les premiers principes des choses, et les appelaient dieux. Il y en eut même parmi eux qui admettaient comme causes motrices la concorde et la discorde (16). Ceux-là sont également réfutés par les arguments qui précèdent; car comme la concorde et la discorde sont selon eux dans les corps, il s'ensuit que les premiers principes du mouvement sont des forces qui résident dans les corps. Ils prétendaient aussi que Dieu est composé de quatre éléments et de la concorde ce qui donne à entendre qu'ils ont regardé Dieu comme un corps céleste. Seul parmi les anciens, Anaxagore approche de la vérité lorsqu'il dit que tous les êtres sont mus par une intelligence distincte d'eux (17).

Cette vérité confond aussi les Gentils, qui, égarés par les erreurs des philosophes dont on vient de parler, donnaient le nom de dieux aux éléments mêmes du monde et aux forces qui sont en eux; tels sont le soleil, la lune, la terre, l'eau et autres semblables. Les mêmes raisons servent encore à renverser les imaginations insensées des Juifs, de Tertullien, des Vadiens ou *Anthropomorphites*, hérétiques qui repré-

(15) Par ces philosophes naturels, il faut entendre les philosophes purement rationalistes ou même matérialistes.

(16) La concorde et la discorde reviennent aux deux forces que nous nommons *attraction* et *répulsion*. L'opinion dont il est question est celle d'Empédocle, né à Agrigente, qui florissait vers l'an 444 avant J.-C. On dit qu'il trouva la mort dans le cratère de l'Etna, où il se précipita pour connaître l'intérieur de ce volcan.

(17) Anaxagore, de Clazomène, qui vivait vers l'an 500 avant J.-C., admettait une matière sans bornes divisée en une infinité de parties similaires ou *homéoméries*, d'abord éparses et confuses, mais ensuite mises en ordre par une intelligence divine distincte de la matière, âme du monde et premier principe du mouvement. Les parties homogènes constituèrent, en se réunissant, tous les corps différents, ainsi que Lucrèce l'explique dans ces vers :

Principium rerum quam dixit *homœomeriam*,
Ossa videlicet et paucillius atque minutis
Ossib', sic et de paucillis atque minutis
Visceribus viscus gigni, etc.

vel aquam, vel aliquid hujusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes, amicitiam et litem; qui etiam propter prædictas rationes confutantur. Nam, quum lis et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt Deum esse corpus celeste. Inter antiquos autem, solus Anaxagoras ad

veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum.

Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex prædictis philosophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judæorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum hæreticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon et Manichæorum, qui quendam

sentaient Dieu sous une figure corporelle (18). On peut de plus les opposer aux Manichéens, qui pensaient que Dieu était une substance lumineuse infinie, répandue dans un espace sans limites (19). Ce qui les fit tomber dans toutes ces erreurs, c'est qu'en examinant les choses divines, ils eurent recours à l'imagination, qui ne peut saisir que les propriétés sensibles des corps. C'est ce qui prouve qu'on doit la laisser de côté quand on veut méditer sur les être incorporels.

CHAPITRE XXI.

Dieu est à lui-même son essence.

De tout ce qui précède, on peut conclure que Dieu est à lui-même son essence, sa quiddité ou sa nature. En effet :

1° Tout être qui n'est pas à lui-même son essence ou sa quiddité est nécessairement composé de quelque manière ; car chaque être renfermant son essence, s'il ne se trouve en lui rien autre chose que son essence, tout ce qu'il est sera cette essence, et ainsi il sera lui-même son essence. Si donc un être n'est pas son essence, il y aura en

(18) Tertullianistæ a Tertulliano, ejus multa leguntur opuscula elegantissime scripta... Tertullianus ergo, sicut scripta ejus indicant, animam dicit immortalem quidem, sed eam corpus esse contendit; neque hanc tantum, sed ipsum etiam Deum... sed potuit propterea putari corpus Deum dicere quia non est nihil, sed ubique totus in sua natura atque substantia immutabiliter permanet (Aug. *De hæresibus*).

Vadianos quos appellat Epiphanius et schismaticos, non hæreticos vult videri; alii vocant *Anthropomorphitas*, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem hominis corruptibilis, quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur hæretici. Eos autem separasse se dicit a communione nostra culpando episcopos divites et pascha cum Judæis celebrando (id., *ibid.*).

(19) Manichæi... universo mundo Dei substantiam perhibent esse commixtam... Lucemque istam corpoream animantium mortalium oculis adjacentem... in quibusque lucidis rebus ubi secundum ipsos tenetur admixta, crediturque purganda, Dei dicunt esse naturam (Aug. *De hæresibus*).

infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio, quod, de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI.

Quod Deus est sua Essentia.

Ex præmissis autem haberi potest, quod

Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

1° In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset præter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est

lui quelque chose en dehors de son essence, et par conséquent une composition. C'est pour cela que l'essence elle-même est considérée comme partie dans les êtres composés, par exemple, l'humanité dans l'homme. Or, il a été démontré qu'il n'y a aucune composition en Dieu [ch. 18]. Donc Dieu est à lui-même son essence.

2° Cela seul paraît en dehors de l'essence ou de la quiddité d'un être, qui n'entre pas dans sa définition ; car la définition montre ce qu'est une chose, et les accidents de la chose en sont seuls exclus. Les accidents qui se rencontrent dans un être sont donc seuls en dehors de son essence. Or, il n'existe aucun accident en Dieu, comme on le prouvera plus loin [ch. 23]. Donc il n'y a en lui rien en dehors de son essence ; donc il est lui-même son essence.

3° Les formes que l'on n'applique pas aux choses qui subsistent réellement, qu'on les considère en général ou individuellement, sont des formes qui n'ont pas par elles-mêmes une subsistance singulière et ne sont pas individualisées en elles-mêmes. En effet, on ne dit pas que Socrate, ou l'homme, ou un animal, sont la blancheur, parce que la blancheur n'a pas par elle-même une subsistance singulière, mais elle s'individualise au moyen du sujet subsistant. De même, les formes naturelles n'ont pas par elles-mêmes une subsistance singulière ; mais elles s'individualisent dans leurs propres substances. C'est pourquoi nous ne disons pas que ce feu ou cet autre, ou simplement le feu, est à lui-même sa forme. Les essences mêmes ou les quiddités des genres ou des espèces s'individualisent par la matière déterminée de tel ou tel individu, quoique la quiddité du genre ou de l'espèce comprenne tout ensemble la forme et la matière ; et c'est ce qui nous empêche de dire que Socrate, ou l'homme, est l'humanité. Mais quand à l'essence divine, elle a par elle-même une existence singulière et elle est indi-

autem (c. 18) in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

2° Adhuc, Solum illud videtur esse præter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat diffinitionem ipsius. Diffinitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia sunt in re aliqua, præter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur [c. 23] ; nihil igitur est in eo præter essentiam ejus ; est igitur ipse sua essentia.

3° Amplius, Formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsis-

tunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo ; quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subjectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis ; unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsæ etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui ; licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi ; unde non dicitur quod Socrates vel homo sit humani-

vidualisée en elle-même, comme nous le prouverons [ch. 42]. Donc, quand nous parlons de l'essence divine de Dieu, c'est en ce sens que Dieu est lui-même son essence.

4° Il faut dire ou que l'essence d'un être, c'est l'être lui-même, ou bien qu'elle a avec lui quelque rapport comme cause, puisque c'est par son essence qu'un être entre dans son espèce. Or, il est absolument impossible que quelque chose soit cause relativement à Dieu, puisqu'il est le premier être [ch. 13]. Donc Dieu est lui-même son essence.

5° Ce qui n'est pas à soi-même son essence a cependant quelque rapport avec elle, comme la puissance relativement à l'acte, et c'est ce qui fait considérer l'essence comme une forme, par exemple, l'humanité. Or, en Dieu, il n'y a rien de potentiel [ch. 16]. Donc il doit être lui-même son essence.

CHAPITRE XXII.

En Dieu l'être et l'essence sont une même chose (1).

Ce que nous venons d'établir peut servir à prouver qu'en Dieu l'essence ou la quiddité n'est autre chose que son être. En effet :

1° Il a été démontré plus haut [ch. 15] qu'un être existe nécessairement par lui-même, et que cet être est Dieu. Si donc l'être qui est nécessairement se trouve uni à une quiddité distincte de lui, ou il répugne à cette quiddité, comme il répugne à la blancheur d'exister par elle-

(1) Voir la note 1 du chap. 10.

tas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata, ut ostendetur (c. 42). Divina igitur essentia prædicatur de Deo, ut dicatur : *Deus est sua essentia*.

4° Præterea, Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa; quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, quum sit primum ens, ut ostensum est (c. 13). Deus igitur est sua essentia.

5° Item, Quod non est sua essentia se habet, secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formæ significatur essentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. 16) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT XXII.

Quod in Deo idem est Esse et Essentia.

Ex his autem, quæ supra ostensa sunt, ulterius probari potest, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse.

1° Ostensum est enim supra (c. 15) aliquid esse, quod per se necesse est esse; quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quæ non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se exsistere quidditati albedinis; aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se exsistere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse

même, ou il s'accorde avec elle et lui convient, de même qu'il convient à la blancheur d'être dans un sujet autre qu'elle-même. Dans le premier cas, cette quiddité ne pourra pas être ce qui est nécessairement par soi-même, de même qu'il répugne à la blancheur d'exister par elle-même. Dans le second cas, il faut, ou que cet être dépende de l'essence, ou bien qu'ils dépendent tous deux d'une autre cause, ou enfin que l'essence dépende de l'être. Les deux premières conséquences contredisent la notion de ce qui est nécessairement par soi-même ; car si cet être dépend d'un autre, il s'ensuit que son existence n'est pas nécessaire. Il résulte de la troisième que cette quiddité s'unit accidentellement à une chose qui est nécessairement par elle-même, puisque tout ce qui s'attache à l'être d'un objet est pour lui un accident ; et par conséquent, elle ne sera pas sa quiddité. Donc Dieu n'a pas une essence qui ne soit pas son être.

On dira peut-être que cet être ne dépend pas de cette essence absolument et de telle sorte qu'il n'existe pas si elle n'existe pas elle-même, mais qu'il en dépend quant à l'union qui le rapproche d'elle ; et qu'ainsi cet être est nécessairement par lui-même, mais cette union n'est pas nécessaire par elle-même.

Cette réponse n'écarte pas les difficultés qui ont été indiquées ; car s'il est possible de concevoir cet être sans cette essence, il s'ensuit que cette essence est un accident relativement à cet être. Mais ce qui est par soi-même est nécessairement. Donc cette essence est un accident relativement à ce qui est nécessairement par soi-même ; donc elle n'est pas sa quiddité. Or, ce qui est nécessairement par soi-même est Dieu. Donc elle n'est pas l'essence de Dieu, mais une certaine essence postérieure à Dieu. Si, au contraire, on ne peut concevoir cet être sans cette essence, cet être dépend absolument de ce dont dépend

hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse ; quia, si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quæ per se necesse est esse ; quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale ; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici, quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset ; sed dependet quantum ad conjunctionem, qua ei

conjungitur ; et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum conjungi non per se necesse est.

Hæc autem responsio prædicta inconvenientia non evadit, quia, si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse ; sed id quod est per se, necesse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id, quod est per se necesse esse ; non ergo est quidditas ejus. Hoc autem, quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia,

son union avec cette essence, et nous nous trouvons dans le même cas qu'auparavant.

2° Tout existe par son être : donc ce qui n'est pas son être n'est pas nécessairement par soi-même. Or, Dieu est nécessairement par lui-même : donc Dieu est lui-même son être.

3° Si l'être de Dieu n'est pas son essence et ne peut en être une partie, puisque l'essence divine est simple, comme il a été démontré [ch. 18], il faut que cet être soit quelque chose en dehors de son essence. Or, tout ce qui convient à un être et n'est pas de son essence lui convient en vertu d'une cause ; car si les choses qui ne sont pas dans l'unité se trouvent unies, elles doivent l'être par une cause. — Donc l'être convient à cette quiddité en vertu d'une certaine cause, et c'est ou en vertu de ce qui fait partie de l'essence, ou par l'essence elle-même, ou par quelque autre chose.

Dans le premier cas, comme l'essence est dans la même condition que cet être, il résulte qu'une chose est cause de sa propre existence. Or, cela est impossible ; car dans l'ordre de l'intelligence, la cause doit précéder l'effet. Si donc quelque chose était à soi-même la cause de son existence, on concevrait cela comme existant avant d'avoir l'existence : ce qui répugne, à moins que l'on n'entende que quelque chose est pour soi-même la cause de son existence quant à l'être accidentel qui n'est que sous un certain rapport, ce qui ne présente aucune impossibilité. On peut en effet trouver un être accidentel produit par les principes contenus dans le sujet, et antérieurement à cet être, on conçoit l'être substantiel du sujet. Mais il est actuellement question de l'être substantiel, et non de l'être accidentel.

tunc illud esse absolute dependet ab eo, a quo dependet conjunctio sua ad essentiam illam ; et sic redit idem quod prius.

2° Item, Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse ; ergo Deus est suum esse.

3° Amplius, Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars ejus esse potest, quum essentia divina sit simplex, ut (c. 18) ostensum est, oportet quod hujusmodi esse sit aliquid præter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quæ per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quiddi-

tati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam ; aut per aliquid aliud.

Si primo modo (essentia autem est secundum illud esse), sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse ; quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid ; hoc enim non est impossibile ; invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subjecti. Nunc autem

Si l'existence convient à cet être en vertu d'une cause étrangère, comme tout ce qui reçoit l'existence d'une cause distincte de soi est produit, ce n'est plus la première cause. Or, Dieu est la première cause et n'en reconnaît aucune [ch. 13]. Donc cette quiddité qui reçoit d'ailleurs l'existence n'est pas la quiddité de Dieu ; donc Dieu est nécessairement lui-même sa quiddité.

4° L'être suppose un acte ; car on ne dit pas qu'une chose vient de ce qui est en puissance, mais de ce qui est en acte. Or, tout ce à quoi convient un acte distinct, est relativement à lui, comme la puissance est à l'acte ; car entre l'acte et la puissance, il y a corrélation. Si donc l'essence divine est autre chose que son être, il s'ensuit que l'essence et l'être sont entre eux comme la puissance et l'acte. Or, il a été démontré plus haut [ch. 16] qu'en Dieu il n'y a pas de puissance, mais qu'il est lui-même un acte pur. Donc l'essence de Dieu n'est autre chose que son être.

5° Tout ce qui ne peut être que par le concours de plusieurs est composé. Or, une chose dont l'essence et l'être sont distincts ne peut exister que par le concours de plusieurs, savoir l'essence et l'être. Donc tout ce qui a une essence et un être distincts est composé. Or, Dieu n'est pas composé [ch. 18]. Donc l'être de Dieu est son essence.

6° Toute chose existe par cela même qu'elle a l'être. Donc aucune des choses dont l'essence n'est pas l'être n'existe par son essence, mais par la participation de quelque chose qui est l'être lui-même. Or, il est impossible que ce qui existe par participation soit le premier être, parce que l'être avec lequel il entre en participation pour exister lui

non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.

Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam ; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima. Deus autem est prima causa, non habens causam, ut supra (c. 13) demonstratum est. Igitur illa quidditas quæ acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei ; necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

4° Amplius, *Esse* actum quemdam nominat ; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum ; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud

quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra (c. 16) in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

5° Item, Omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum ; sed nulla res, in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

6° Amplius, Omnis res est per hoc quod habet esse ; nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius

est antérieur. Or, Dieu est le premier être et aucun n'existe avant lui. Donc l'essence de Dieu est son être.

Moïse apprend de Dieu lui-même cette vérité si relevée. Comme il adressait au Seigneur cette question : *Si les enfants d'Israël me demandent votre nom, que leur dirai-je ?* Dieu lui répondit : C'EST MOI QUI SUIS. *Vous direz aux enfants d'Israël : CELUI QUI EST m'a envoyé vers vous* [Exod. III, 13, 14]. Il enseignait ainsi que son nom propre est : *Celui qui est*. Tout nom a été choisi pour faire connaître la nature ou l'essence d'une chose. D'où il suit que l'être de Dieu est son essence ou sa nature.

Les docteurs catholiques ont aussi professé cette vérité. Saint Hilaire dit, dans son traité de la Trinité : *L'être n'est pas un accident en Dieu, mais la vérité subsistante, la cause permanente et la propriété de sa nature* (2). Boèce dit aussi, dans son livre de la Trinité, que *la substance divine est l'être lui-même et que cet être vient de la substance* (3).

CHAPITRE XXIII.

En Dieu il n'y a point d'accident.

Il suit nécessairement de cette vérité que rien en Dieu ne saurait

(2) Deus qui est non est aliud quam Deus... Res significata substantiæ est, cum dicitur : Deus erat. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas (Hilar. Pictav. *De Trinit.* VII, c. 11).

(3) Catholicis nihil in differentia constituentibus, ipsamque formam ut est, esse ponentibus, neque aliud esse quam est ipsum quod est, opinantibus, recte repetitio de eodem quam enumeratio diversi videtur esse quum dicitur : Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, atque hæc Trinitas unus Deus (Boetius, *De Trinit.* c. 3).

esse. Quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens ; quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, quum quæreret a Domino, dicens : *Si dixerint ad me (filii Israel) : Quod est nomen ejus ? quid dicam eis ?* Dominus respondit : *Ego sum qui sum ; sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos* [Exod. III, 13, 14], ostendens suum proprium nomen esse : *Qui est*. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei.

Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro de Trinitate (VII) : *Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietates*. Boetius etiam dicit, in libro de Trinitate (c. 3), quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.

CAPUT XXIII.

Quod in Deo non sit accidens.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo, super ejus essentiam, nihil

s'ajouter à son essence, et que rien ne peut être en lui comme accident. En effet :

1° L'être lui-même ne peut avoir en participation quelque chose qui ne soit pas de son essence, quoique ce qui est puisse participer à autre chose; car rien n'est plus formellement ou plus simplement que l'être. Or, la substance divine est l'être lui-même. Donc elle n'a rien qui ne soit pas de sa substance ; donc il ne peut y avoir en elle aucun accident.

2° Tout ce qui est accidentellement dans un être s'y trouve en vertu d'une cause, puisque cela est en dehors de l'essence de l'être dans lequel on le rencontre. Si donc quelque chose est accidentellement en Dieu, il faut que ce soit en vertu d'une cause : la cause de l'accident sera donc ou la substance divine elle-même, ou quelque autre chose. — Si c'est autre chose, cela doit nécessairement agir sur la substance divine ; car rien ne peut introduire une forme substantielle ou accidentelle dans un sujet sans agir sur lui de quelque manière, puisque agir est simplement faire actuellement quelque chose, ce qui se fait en donnant la forme. Donc Dieu sera passif et recevra le mouvement d'un agent autre que lui-même : conclusion opposée à ce qui a été prouvé [ch. 13]. — Si au contraire on dit que la substance divine est la cause de l'accident qui est en elle, il est impossible qu'elle en soit réellement la cause en tant qu'elle le reçoit, parce que dans ce cas la même chose se produirait elle-même actuellement sous le même rapport. Si donc il y a quelque accident en Dieu, il faut qu'en Dieu il y ait quelque chose qui reçoive, et autre chose qui produise cet accident, de même que les êtres corporels reçoivent leurs propres accidents par la nature de la matière et les causent par la forme. Dieu

supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

1° Ipsum enim *esse* non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est possit aliquid aliud participare; nihil enim est formaliter aut simplicius quam *esse*. Divina autem substantia est ipsum *esse*; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia; nullum ergo accidens ei inesse potest.

2° Amplius, Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare inest, quum sit præter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia aut aliquid aliud. — Si aliquid

aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam. Nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu; quodquidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente; quod est contra prædeterminata (cap. 13). — Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum; quia sic idem, secundum idem, faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquid accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud; sicut corporalia recipiunt propria ac-

sera donc composé, contrairement à ce qui a été prouvé plus haut [ch. 18].

3° Tout sujet d'un accident est, par rapport à cet accident, comme la puissance relativement à l'acte, parce que l'accident est comme une forme qui produit actuellement l'être en tant qu'accidentel. Or, en Dieu, il n'y a rien de potentiel [ch. 16 et 17]. Donc il ne peut y avoir en lui aucun accident.

4° Tout ce qui a en soi accidentellement quelque chose est en quelque manière sujet au changement quant à sa nature; car par lui-même l'accident peut exister dans un être et n'y pas exister. Si donc Dieu a accidentellement quelque chose qui lui convienne, il s'ensuivra qu'il est lui-même sujet au changement. Or, le contraire a été démontré [ch. 13 et 15].

5° L'être qui a quelque accident n'est pas tout ce qu'il a en lui; car l'accident ne fait pas partie de l'essence du sujet. Or, Dieu est tout ce qu'il a en lui. Donc il n'y a aucun accident en Dieu.

La mineure se prouve ainsi : Tout ce qui est plus noble se rencontre plutôt dans la cause que dans l'effet. Or, Dieu est la cause de tout ce qui existe. Donc tout ce qui est en lui y est de la manière la plus noble. Ce qui convient le plus parfaitement à un autre, c'est ce qui est cet autre même; car il y a unité plus parfaite que si deux choses étaient unies substantiellement, comme la forme et la matière; et cette dernière union est pourtant plus complète encore que celle qui existe entre l'accident et l'être dans lequel il réside. Il faut donc conclure que Dieu est tout ce qu'il a.

6° Quoique l'accident dépende de la substance, la substance ne dé-

cidencia per naturam materiæ, et causam per formam. Sic igitur Deus erit compositus; cujus contrarium superius probatum est (cap. 18).

3° Item, Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentaliter; sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est (cap. 16 et 17). In eo igitur nullum accidens esse potest.

4° Adhuc, Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo, secundum suam naturam, mutabile; accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis;

cujus contrarium supra demonstratum est (cap. 13 et 15).

5° Amplius, Cuicumque inest aliquid accidens non est quidquid habet in se; quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur : Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa; ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui, quod est ipsummet. Hoc enim perfectius est unum, quam quum aliquid alteri substantialiter unitur, ut forma materiæ; quæ etiam unio perfectior est, quam quum aliquid alteri accidentaliter inest.

pend pas de l'accident. Or, une chose qui ne dépend pas d'une autre peut, en certaines circonstances, exister sans cette autre. Donc on peut trouver quelque substance sans accident aucun; ce qui paraît convenir principalement à la substance qui est parfaitement simple, comme est celle de Dieu. Donc la substance divine est complètement dépourvue d'accident.

Les docteurs catholiques adoptent ce sentiment d'un commun accord. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son livre de la Trinité, qu'il n'y a aucun accident en Dieu (1); et la démonstration de cette vérité renverse l'erreur de quelques Arabes qui prétendent que certaines *intentions* sont ajoutées à l'essence divine (2).

CHAPITRE XXIV.

On ne peut désigner l'être divin par l'addition d'une différence substantielle.

Il est facile de prouver, au moyen de ce qui précède, que l'on ne saurait ajouter à l'être divin rien qui le désigne d'une manière essentielle, comme on désigne le genre par les différences. En effet :

1° Il est impossible que quelque chose soit en acte si tout ce qui

(1) *Accidens non solet dici, nisi quod aliqua mutatione ejus rei cui accedit amitti potest... Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile. Quod si et illud dici accidens placet, quod licet non amittatur, minuitur tamen vel augetur... nec tale aliquid in Deo fit, quia omnino incommutabilis manet* (Aug. *De trinit.* v, c, 4).

(2) Cette erreur est signalée par Averrhoès dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote. Par ces *intentions*, saint Thomas entend certaines formes, et il leur donne ce nom parce que nous ne les distinguons de la substance divine que par l'*intention* ou la pensée. Les philosophes arabes dont il est ici question voulaient, au contraire, qu'il y eût entre ces formes et la substance divine une distinction réelle, et ils les considéraient comme des accidents ajoutés à cette substance (Franç. de Sylv., *Comment.*).

Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

6° Item, Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem præcipue videtur simplicissimæ substantiæ convenire, qualis est substantia divina. Divinæ igitur substantiæ omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt. Unde Augustinus in libro de Trinitate (v. 4) dicit, quod in Deo nullum est accidens,

Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinæ essentiæ superadditas.

CAPUT XXIV.

Quod Esse divinum non potest designari per additionem differentie substantialis.

Ostendi etiam ex prædictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

distingue l'être substantiel n'existe pas ; par exemple, un animal ne peut être actuellement, s'il n'est pas animal raisonnable ou privé de raison. C'est pour cela que les Platoniciens, en traitant des idées, n'ont pas admis comme existant par elles-mêmes les idées des genres que l'on applique à l'être de l'espèce au moyen des différences essentielles ; mais il n'ont regardé comme existant par elles-mêmes que les idées des seules espèces que l'on peut indiquer sans recourir aux différences essentielles. Si donc on désigne l'être divin d'une manière essentielle en surajoutant quelque chose, l'être lui-même ne sera en acte qu'autant que ce qu'on lui surajoute existera réellement. Or, l'être divin est lui-même sa substance [ch. 22]. Donc la substance divine ne peut être en acte que par quelque chose qui s'ajoute à elle. D'où l'on peut conclure qu'elle n'existe pas nécessairement par elle-même, contrairement à ce qui a été prouvé [ch. 15].

2° Tout ce qui a besoin qu'on lui surajoute quelque chose pour exister est en puissance relativement à cette chose. Or, la substance divine n'est en puissance d'aucune manière [ch. 16] ; mais la substance est son être même. Donc on ne peut désigner son être substantiellement par quelque chose qui lui soit surajouté.

3° Tout ce qui fait qu'une chose est en acte et lui est intrinsèque est toute l'essence ou une partie de l'essence. Or, tout ce qui désigne une chose d'une manière essentielle fait que la chose désignée est en acte, et de plus lui est essentiel ; autrement la désignation ne pourrait être substantielle. Donc il est nécessaire que cela soit l'essence même de la chose ou une partie de cette essence. Mais si l'on ajoute quelque chose à l'être divin, cela ne peut être toute l'essence de Dieu ; car il a

1° Impossible enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus, quibus esse substantiale designatur. Non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quæ designantur ad esse speciei per differentias essentialis ; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est [cap. 22] ; ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente ; ex quo potest concludi, quod non

sit per se necesse esse ; cujus contrarium supra ostensum est [cap. 15].

2° Item, Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est [c. 16] ; sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

3° Amplius, Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatæ ; alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse

déjà été prouvé [ch. 22] que l'être de Dieu n'est autre que son essence. Reste donc à dire que c'est une partie de l'essence divine; et ainsi, Dieu sera essentiellement composé de parties : conclusion dont le contraire a été précédemment établi [ch. 18].

4° Ce qu'on ajoute à une chose pour en faire une désignation essentielle ne constitue pas sa raison, mais seulement l'être actuel; car l'addition du terme *raisonnable* à celui d'*animal* donne à l'animal l'être actuel, mais ne constitue pas sa raison en tant qu'il est animal; car la différence n'entre pas dans la définition du genre. Mais si l'on ajoute en Dieu quelque chose qui le désigne essentiellement, cela constitue nécessairement pour l'être auquel on l'ajoute la raison de sa propre quiddité ou nature; car ce qui est ainsi ajouté donne à cette chose l'être actuel. Or, cet être actuel est l'essence divine elle-même, comme il a été prouvé plus haut [ch. 22]. Il faut donc conclure que l'on ne peut rien ajouter à l'être divin qui le désigne essentiellement, comme la différence désigne le genre.

CHAPITRE XXV.

Dieu n'est pas compris dans un certain genre.

Il faut nécessairement conclure de ce qui vient d'être dit que Dieu n'est pas dans un certain genre. En effet :

1° Tout ce qui est dans un genre a en soi quelque chose qui fait connaître la nature du genre relativement à l'espèce; car il n'y a rien dans le genre qui ne se trouve dans quelqu'une de ses espèces. Or, il

divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei; quia jam ostensum est [c. 22], quod esse Dei non est aliud ab essentia ejus. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae, et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter; cuius contrarium supra ostensum est [c. 18].

4° Item, Quod additur alicui ad designationem alicujus designatione essentiali, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu. Rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu; non autem constituit rationem animalis, in quantum est animal; nam differentia non intrat diffinitionem generis; sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei,

cui additur, rationem propriae ejus quidditatis seu naturae; nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est [c. 22]. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT XXV.

Quod Deus non sit in aliquo genere.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1° Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se, per quod natura generis

est impossible que cela se rencontre en Dieu, comme on l'a démontré [ch. 24]. Donc Dieu ne peut pas être dans un certain genre.

2° Si Dieu est dans un genre, c'est ou le genre de l'accident ou le genre de la substance. Or, il n'est pas dans le genre de l'accident, puisque l'accident ne peut être le premier être et la première cause. Il n'est pas davantage dans le genre de la substance ; car la substance qui est genre n'est pas l'être lui-même ; autrement toute substance serait à elle-même son être, et ainsi rien ne reconnaîtrait de cause, puisque la raison du genre se conserve dans tous les êtres compris dans son étendue. Par conséquent, aucune substance ne viendrait d'une autre qui serait sa cause : ce qui est impossible, ainsi qu'on le voit par ce qui précède [ch. 13 et 15]. Or, Dieu est l'être par excellence. Donc il n'est pas dans un certain genre.

3° Tout ce qui est dans le genre diffère à raison de l'être des autres individus compris dans le même genre ; car s'il en était autrement, le genre ne s'appliquerait pas à plusieurs. Or, il est nécessaire que tout ce qui est compris dans le même genre se réunisse dans la quiddité du genre ; car le genre de chaque chose est indiqué par son essence. Donc l'être de tout ce qui est compris dans le genre est en dehors de sa quiddité. Or, cela ne peut se rencontrer en Dieu. Donc Dieu n'est pas dans un genre.

4° Tout être prend place dans un genre à raison de sa quiddité et on énonce le genre en indiquant l'essence [ou la quiddité]. Or, la quiddité de Dieu est son être lui-même, d'après lequel on ne peut rien placer dans un genre, parce que alors l'être réel [*ens*] serait le genre qui signifie l'être abstrait [*esse*] (1). Reste donc à conclure que Dieu n'est pas dans un genre.

(1) Il faut distinguer ici l'être, *ens*, pris dans le sens de l'objet réellement et substantiellement existant, de l'être, *esse*, pris dans le sens abstrait d'existence. Il est nécessaire de se rappeler souvent cette distinction pour saisir parfaitement la pensée du saint Docteur.

designetur ad speciem. Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (cap. præced.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

2° Amplius, Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est ; accidentis enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest ; quia substantia, quæ est genus, non est ipsum esse ; alias, omnis

substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio ; quum ratio generis salvetur in omnibus, quæ sub genere continentur ; et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. 13 et 15). Deus autem est ipsum esse ; igitur non est in aliquo genere.

3° Item, Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ in eodem genere sunt ; alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia, quæ

Nous nous appuyons, pour dire qu'on ne peut admettre l'être comme genre, sur l'autorité du Philosophe, qui raisonne ainsi : Si l'être était le genre, on devrait trouver quelque différence qui le ramènerait à l'espèce. Or, il n'est aucune différence qui participe à la qualité de genre, de telle sorte que le genre soit contenu dans ce qui constitue la différence, parce que alors le genre se trouverait énoncé deux fois dans la définition de l'espèce; mais la différence doit être en dehors de ce qui est compris sous la raison du genre. Or, rien ne peut être en dehors de ce que l'on comprend sous le nom d'être, si l'être se conçoit comme faisant partie des objets dont on affirme quelque chose; et par conséquent on ne peut le restreindre au moyen d'aucune différence. Il faut donc dire que l'être n'est pas un genre et en conclure nécessairement que Dieu n'est pas dans un genre (2).

Il est aussi évident, par là même, que Dieu ne peut être défini, parce que toute définition renferme le genre et les différences, et qu'on ne peut démontrer son existence que par ses effets [*a posteriori*]; car la base de la démonstration est la définition de ce qui en fait l'objet.

Quoique le nom de substance ne puisse proprement convenir à Dieu, parce qu'il n'est pas sous des accidents, il en est qui penseront peut-être que la chose signifiée par le nom lui convient cependant et qu'ainsi il est dans le genre de la substance; car la substance est l'être

(2) Non est possibile neque ipsum unum entium esse genus, neque ipsum ens; necesse etenim est uniuscujusque generis differentias et esse, et unamquamque unam esse. Impossibile vero est, aut species generis de propriis differentiis prædicari, aut genus esse absque suis speciebus. Quare si unum, vel ens, genus est, nulla differentia; nec unum, nec ens erit. At si non genera, nec principia erunt; siquidem genera principia sunt (Arist. *Metaphys.* III, c. 3).

in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus, in *quod quid est*, prædicatur. Esse igitur cujuslibet in genere existentis est præter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est; Deus igitur in genere non est.

4^o Amplius, Unumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis; genus autem prædicatur in *quod quid est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo, quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum (*Metaphys.* III, c. 3). Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla

autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiarum; quia sic genus poneretur bis in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis. Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio ejusdem de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod, quamvis

qui existe par lui-même : ce qui s'applique certainement à Dieu, puisqu'on a prouvé [ch. 23] qu'il n'est pas un accident.

Il faut répondre à cela que l'être qui existe par lui-même n'est pas compris dans la définition de la substance; car de ce que l'on emploie le terme d'*être* [ens], on ne peut en inférer que c'est un genre, puisqu'on vient de prouver que l'être n'a pas la raison du genre. On ne peut pas davantage le conclure de ce que l'on dit qu'il est par lui-même; car cette manière de parler n'est autre chose qu'une négation. On dit, en effet, qu'un être est par lui-même, parce qu'il n'est pas dans un autre; et ce n'est qu'une pure négation qui ne saurait constituer la nature ou la raison du genre, car alors le genre n'indiquerait pas ce qu'est une chose, mais ce qu'elle n'est pas. Il faut donc entendre la substance dans ce sens que c'est une chose qui existe indépendamment de tout sujet. Le nom imposé à la chose se tire de sa quiddité, comme le nom substantif d'*être* [entis], vient du verbe *être* [esse]; et ainsi, on doit comprendre sous le terme de substance ce qui a une quiddité à laquelle il convient d'exister sans qu'elle soit dans un autre, et cela ne s'applique pas à Dieu, qui n'a d'autre quiddité que son être.

Il faut conclure que Dieu n'est d'aucune façon dans le genre de la substance, et par conséquent en aucun genre, puisqu'on a démontré qu'il n'est pas dans le genre de l'accident.

CHAPITRE XXVI.

Dieu n'est pas l'être formel de tout ce qui existe.

Ce qui précède renverse l'erreur de ceux qui n'ont voulu voir en Dieu que l'être formel de chaque chose (1). En effet :

(1) Cette erreur est celle des *panthéistes*, tant anciens que modernes. Il faut compter

nomen substantiæ Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus, res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiæ; nam substantia est ens per se, quod Deo constat convenire; ex quo probatum est (c. 23) ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est, ex dictis, quod in diffinitione substantiæ non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia jam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura,

quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere; quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiæ intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto [nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse], et sic in ratione substantiæ intelligatur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse, non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse.

Unde relinquitur, quod nullo modo [Deus] est in genere substantiæ; et sic nec in aliquo genere, quum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

1° On distingue dans cet être celui de la substance et celui de l'accident. Or, on ne peut prendre pour l'être divin ni l'être de la substance, ni celui de l'accident [ch. 23 et 25]. Il est donc impossible que Dieu soit cet être par lequel tout existe formellement.

2° On ne peut distinguer les unes des autres les choses en tant qu'elles ont l'être, parce qu'il leur est commun à toutes. Si donc elles diffèrent entre elles, il faut nécessairement, ou que l'être lui-même soit spécifié par quelques différences qui lui soient ajoutées, en sorte que les diverses choses aient une existence différente selon leurs espèces, ou que les choses diffèrent en ce que l'être lui-même convient à des natures diverses suivant leurs espèces. Or, la première de ces deux suppositions est impossible, parce qu'on ne peut rien ajouter à un être de la même manière qu'on ajoute la différence au genre [ch. 25]. Reste donc à dire que les choses diffèrent en ce qu'elles ont des natures diverses qui arrivent à l'être de différentes manières. Or, l'être divin ne s'attache pas à une nature distincte de lui ; mais il est lui-même la nature ou l'essence divine [ch. 22]. Si donc l'être divin était l'être formel de tout ce qui existe, il faudrait que tout fût simplement un.

3° Un principe est naturellement avant ce dont il est principe. Or, l'être en certains objets reconnaît quelque chose pour principe. Ainsi, on dit de la forme qu'elle est le principe de l'existence, et aussi l'agent

parmi les anciens Xénophane, Parménide et beaucoup d'autres ; vinrent ensuite Amaury de Chartres, David de Dinant, son disciple (voy. la note 4 du chap. XVII), et dans ces derniers temps, Spinoza, Herder, Lessing, Schelling, Fichte, Hegel, Cousin et d'autres. Ces derniers philosophes se divisent en deux classes, les panthéistes réalistes ou simplement panthéistes, et panthéistes nominalistes, dont la doctrine équivaut à l'athéisme.

CAPUT XXVI.

Quod Deus non est esse formale omnium.

Ex his confutatur quorundam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscujusque rei.

1° Nam esse hoc dividitur per esse substantiæ et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiæ neque esse accidentis, ut probatum est [c. 23 et 25]. Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquæque res est.

2° Item, Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem ; vel quod res differant

per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est [c. 25]. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura seu essentia divina, ut ostensum est [c. 22]. Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

3° Amplius, Principium naturaliter prius est eo cuius est principium ; esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium. Forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse

qui fait exister quelque chose actuellement (2). Si donc l'être divin est l'être de tout ce qui existe, il s'ensuivra que Dieu, qui est à lui-même son être, reconnaitra une cause ; et par conséquent, il ne sera pas par lui-même : conclusion dont le contraire a été démontré [ch. 15].

4° Ce qui est commun à un grand nombre d'êtres n'est rien en dehors de ces êtres, si ce n'est par la raison seule. Ainsi, l'animal n'est rien en dehors de Socrate, de Platon et des autres animaux, si ce n'est par l'intelligence, qui saisit la forme de l'animal dépouillée de tout ce qui peut l'individualiser et la spécifier ; car l'homme est ce qui est vraiment un animal. Autrement il s'ensuivrait qu'il y aurait dans Socrate et dans Platon plusieurs animaux, savoir : l'animal commun lui-même, l'homme commun et aussi Platon. Donc l'être commun lui-même est beaucoup moins quelque chose en dehors de tout ce qui existe, sinon par l'intelligence seule ; et par conséquent, si Dieu est l'être commun, il ne sera par une certaine chose existante, si ce n'est en tant qu'elle sera seulement dans l'intelligence (3). Or, il a été démontré plus haut [ch. 13] que Dieu est quelque chose non-seulement dans l'intelligence, mais aussi dans la nature des êtres. Donc Dieu n'est pas l'être commun de tout ce qui existe.

5° La génération, à proprement parler, est la voie qui conduit à

(2) En effet, sans l'application de la forme à la substance, cette dernière ne peut exister qu'en puissance ; jusqu'à ce que ces deux choses se trouvent réunies, il n'y a qu'une essence sans aucune réalité.

(3) Sous le nom d'être commun, saint Thomas veut désigner l'universel, le genre ou l'essence commune qui peut se réaliser dans un nombre indéfini d'êtres. Cette question de l'universel a été beaucoup agitée dans le moyen-âge. Trois opinions se trouvèrent en présence : le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme. — Le réalisme considère les universaux comme existant *a parte rei*, c'est-à-dire comme ayant une existence réelle et distincte. — Le nominalisme n'accorde de réalité qu'aux singuliers ou individus. Pour lui, les universaux ne sont que des mots. — Le conceptualisme envisage ces universaux comme des conceptions de l'intelligence qui se représente les choses en faisant abstraction de la réalité. Ce dernier système diffère peu du second. — Saint Thomas, sans s'engager dans ces disputes, voit, comme il le dit ici et comme il le répètera en traitant de l'intelligence divine, dans ces universaux, des êtres intelligibles qui n'ont de réalité que dans l'intelligence, où ils sont à l'état d'idées.

uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam ; et sic non erit necesse esse per se ; cuius contrarium supra [c. 15] ostensum est.

4° Adhuc, Quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratio ; sicut animal non est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectus qui apprehendit formam animalis exspoliata ab omnibus individuantibus et specificantibus ; homo enim est quod vere est animal ; alias sequeretur quod, in Socrate et

Platone, essent plura animalia : animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra [c. 13] Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

5° Item, Generatio, per se loquendo, est

l'être, et la corruption, la voie qui conduit au non-être. En effet, le terme de la génération n'est la forme, et celui de la corruption n'est la privation, qu'en tant que la première produit l'être, et la seconde le non-être; car s'il y avait une forme qui ne produisit pas l'être, on ne pourrait dire que ce qui reçoit cette forme est engendré. Si donc Dieu est l'être formel de toute chose, il s'ensuit qu'il est le terme d'une génération : ce qui est faux, puisqu'il est éternel [ch. 15].

6° Il résultera encore que l'être de chaque chose sera éternel. On ne peut donc le considérer comme une génération ou une corruption; car si c'est une génération, il faut que l'être préexistant à une chose soit acquis de nouveau : ce sera donc ou à une chose qui existe déjà, ou à celle qui n'existe encore en aucune manière. — Dans le premier cas, comme tout ce qui existe n'a qu'un seul être, il s'ensuit, selon ce qui à déjà été dit, que ce que l'on regarde comme engendré ne reçoit pas un être nouveau, mais un nouveau mode d'existence : ce qui n'est pas une génération, mais un changement. — Si, au contraire, cette chose n'existait auparavant d'aucune manière, il s'ensuit qu'elle est faite de rien : ce qui contredit la notion de la génération. Cette proposition détruit donc et la génération et la corruption, et cela même prouve qu'elle est impossible.

La doctrine des livres saints réprouve aussi cette erreur; car elle reconnaît dans Isaïe que Dieu est élevée *au-dessus de tout*, et dans l'épître aux Romains, qu'il *domine tout* (4). Si donc il est l'être de tout ce qui existe, il est une partie de toute chose, et non au-dessus de toute chose.

(4) Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum [Is. vi, v. 1]. — Qui est super omnia Deus benedictus in sæcula [Rom. ix, v. 5].

via in esse, et corruptio via in non-esse. Non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, et privatio non-esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis; quod est falsum, quum ipse sit æternus, ut supra (c. 15) ostensum est.

6° Præterea, Sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab æterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio; si enim sit generatio, oportet quod esse præexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius exsistenti, aut nullo modo prius

exsistenti : — Si primo modo, quum unum sit esse omnium exsistentium, secundum positionem prædictam, sequitur quod res, quæ generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. — Si autem nullo modo prius exsistebat, sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur hæc positio omnino generationem et corruptionem destruit; et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra Doctrina repellit, dum confitetur *Deum excelsum et elevatum*, ut dicitur [Isai. vi, 1]; et eum *super omnia esse*, ut [Rom. ix, 5] habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

On réfute ceux qui défendent cette erreur de la même manière que les idolâtres qui attribuaient le nom incommunicable de Dieu aux objets de bois et de pierre, ainsi que nous le voyons au livre de la Sagesse (5). En effet, si Dieu est l'être de toute chose, cette proposition : Une pierre est un être, ne sera pas plus vraie que celle-ci : Une pierre est Dieu.

Quatre causes paraissent avoir favorisé cette erreur.

La première, c'est qu'on a mal entendu certains auteurs qui font autorité. On lit en effet, par exemple, dans le quatrième chapitre de la *Céleste Hiérarchie* de saint Denys : « L'être de toute chose est la Divinité, qui est au-dessus de toute substance » (6). Ce passage a été expliqué dans ce sens, que Dieu est l'être formel de toute chose. On n'a pas fait attention que cette interprétation ne peut s'accorder avec les termes eux-mêmes. En effet, si la Divinité est l'être formel de toute chose, elle ne sera pas au-dessus de toute chose, mais en toute chose, et même elle sera une partie du tout. Lors donc qu'il dit que la Divinité est au-dessus de tout, il montre qu'à raison de sa nature elle est distincte de tout et domine tout. Si, d'un autre côté, il avance que la Divinité est l'être de toute chose, c'est pour faire entendre qu'il se ren-

[5] Illud (idolum) autem cum esset fragile, Deus cognominatus est. Et hæc fuit vitæ humanæ deceptio, quoniam aut affectui, aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt (Sap. xiv, 8, 21).

[6] Primum omnium id dictum verum, superessentialem Deitatem, per bonitatem cunctas rerum essentias subsistere faciendo, in lucem produxisse. Est enim hoc omnium causæ supremæque bonitati proprium, ut ad sui communionem res vocet, prout cujusque captus modusque postulat. Quare res omnes participant providentiam, a Deitate superessentialem omniumque causa promanantem; neque enim essent, nisi rerum essentia principique participes existerent. Cuncta igitur inanimata, hoc ipso quod sunt, ipsam participant, nam esse omnium est ea quæ illud esse superat Divinitas. Verum res viventes, ejusdem supra omnem vitam vivificæ virtutis sunt consortes; et quæ ratione spiritusque pollent, super ejus omnem rationem et intelligentiam per se perfectæ ac præperfectæ sapientiæ compotes existunt. Liquet, igitur, naturas istas esse proximas Divinitati, quæ multipliciter illam participarunt (*De cæl. hierarch.* c. 4).

Hi etiam errantes eadem sententia prope-
pelluntur qua et idololatræ, qui incommunica-
bile nomen, scilicet Dei, lignis et lapidibus
imposuerunt, ut habetur (*Sap. xiv, 8 et 21*).
Si enim Deus est esse omnium, non magis
dicetur vere : Lapis est ens, quam : Lapis
est Deus.

Huic autem errori quatuor sunt quæ vi-
dentur præstitisse fomentum.

Primum est quarundam auctoritatum in-
tellectus perversus. Invenitur enim a Dio-
nysio dictum (*Cæl. Hier. c, 4*) : « Esse
omnium est supersubstantialis Divinitas. »
Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse

formale omnium rerum Deum esse; non
considerantes hunc intellectum ipsis verbis
consonum esse non posse. Nam si Divinitas
est omnium esse formale, non erit super
omnia, sed intra omnia, imo aliquid om-
nium. Quum enim Divinitatem super omnia
dixit, ostendit, secundum naturam suam,
ab omnibus distinctum [Deum] et super
omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit
quod Divinitas est esse omnium, ostendit
quod a Deo in omnibus quædam divini esse
similitudo reperitur. Hunc etiam eorum
perversum intellectum alibi apertius exclu-
dens, dicit (*De divinis nominibus, c. 2*) quod

contre en toute chose une certaine ressemblance de l'être divin, qui vient de Dieu. Il détruit plus clairement ailleurs cette fausse interprétation ; car il dit au second chapitre des *Noms divins* « qu'il n'y a « entre Dieu et les autres êtres ni le contact ni le mélange qui se ren- « contrent dans le point par rapport à la ligne, et dans l'empreinte du « sceau relativement à la cire » (7).

La seconde cause qui a fait naître cette erreur est un défaut de raisonnement. De ce que ce qui est commun se spécifie ou s'individualise par addition, on a conclu que l'être divin, qui ne souffre aucune addition, n'est pas quelque chose de propre, mais l'être commun de tout ce qui existe. On n'a pas observé que ce qui est commun ou universel ne peut être sans addition, mais seulement se considère abstraction faite de cette addition. Par exemple, l'animal ne peut être sans la différence du raisonnable ou du non-raisonnable, bien que l'esprit le conçoive sans cette différence. Lors donc que l'on se représente l'universel sans addition, il n'est cependant pas dépourvu de la faculté de la recevoir. En effet, si l'on ne pouvait ajouter aucune différence à l'animal, il ne serait pas un genre ; et il en est de même de toutes les autres dénominations.

Quant à l'être divin, il est non-seulement par la pensée, mais aussi en vertu de sa nature sans aucune addition ; et il est non-seulement sans addition, mais encore sans la faculté de la recevoir. C'est pour-

(7) Et hoc commune et copulatum et unum est toti Divinitati, participari scilicet ipsam ab unoquoque participantium, et a nullo nulla parte : sicut punctum centri in medio circuli et ab omnibus lineis rectis, quæ sunt in circulo circumpositæ, participatur ; et sicut multæ figuræ sigilli expressæ, archetypum sigillum participant, et in unaquaque figura sigilli expressa, totum et idem sigillum est, et in nulla figura secundum ullam partem. Vincit autem hæc exempla, Divinitatis, quæ omnium causa est, imparticipabilitas, quoniam ejus nulla est tactio, neque alia cum participantibus mixtionis communio (Dionys. *De div. nom.* c. 2).

« ipsius Dei neque tactus neque aliqua
« commixtio est ad res alias, sicut est
« puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad
« ceram. »

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium ; non considerantes quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differenti, quamvis sine his differentiis cogitetur ; licet etiam

cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset ; et similiter est de omnibus aliis nominibus.

Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura ; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator, in libro de Causis (Propos. 9, circa finem), dicit quod

quoi, de cela même que Dieu ne reçoit et ne peut recevoir aucune addition, on doit plutôt conclure qu'il n'est pas l'être commun, mais quelque chose de propre ; car on distingue son être de tous les autres, précisément parce qu'on ne peut rien lui ajouter. C'est ce qui fait dire au Commentateur [Averrhoës], dans son livre des Causes, que la cause première se distingue des autres et s'individualise en quelque sorte par sa bonté sans mélange.

La troisième cause est la considération de la simplicité divine. Parce que la simplicité de Dieu est infinie, les partisans de cette erreur ont pensé que ce qui reste, en dernière analyse, de ce qui est en nous, est Dieu, comme étant d'une simplicité parfaite. Leur raison se trouve encore en défaut sur ce point, parce qu'ils n'ont pas fait attention que ce qui est en nous parfaitement simple n'est pas tant une chose qu'une partie de la chose, tandis qu'on attribue la simplicité à Dieu comme à un être qui subsiste dans toute sa perfection.

Enfin, la quatrième cause se trouve dans cette manière de parler, que Dieu est en toute chose. On n'a pas compris qu'il est dans les êtres, non comme partie, mais comme la cause, qui ne peut en aucune façon manquer à l'effet : ainsi, nous ne disons pas, dans le même sens, que la forme est dans le corps et le pilote dans son navire.

CHAPITRE XXVII.

Dieu n'est pas la forme d'un certain corps.

Après avoir établi que Dieu n'est pas l'être de toute chose, on peut

causa prima, ex ipsa puritate suæ bonitatis, ab aliis distinguitur et quodammodo individuat.

Tertium, quod eos in hunc errorem induxit, est divinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quæ sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum ; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quæ sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quantum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse ; non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi.

CAPUT XXVII.

Quod Deus non sit forma alicujus corporis.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma.

également démontrer qu'il n'est pas l'être d'une certaine chose. En effet :

1° L'être divin ne peut être la quiddité d'une chose qui ne soit pas l'être même [ch. 22]. Or, ce qui est l'être divin lui-même n'est autre que Dieu. Il est donc impossible que Dieu soit la forme d'une chose distincte de lui.

2° La forme d'un corps n'est pas l'être lui-même, mais le principe de l'existence. Or, Dieu est l'être lui-même : donc il n'est pas la forme d'un corps.

3° De l'union de la matière et de la forme résulte un composé, qui est un tout relativement à la matière et à la forme ; et les parties sont en puissance par rapport au tout. Or, en Dieu il n'y a rien de potentiel [ch. 16] : donc Dieu ne peut être une forme unie à une certaine chose.

4° Ce qui a l'être par soi-même est plus noble que ce qui l'a dans un autre. Or, toute forme corporelle a l'être dans un autre ; donc, puisque Dieu est le plus noble de tous les êtres en sa qualité de cause première de leur existence, il ne peut être la forme d'un autre.

5° On peut établir la même chose par l'éternité du mouvement. Si Dieu est la forme d'un certain mobile, comme il est le premier moteur composé, il se donnera à lui-même le mouvement. Or, ce qui se meut soi-même peut être mù et ne l'être pas, et renferme par conséquent en soi cette double faculté. Mais un être de cette espèce ne trouve pas en lui-même la continuité du mouvement. Il faut donc nécessairement admettre, au-dessus de celui qui se meut lui-même, un autre premier moteur qui rende son mouvement perpétuel. Et conséquemment, Dieu, qui est le premier moteur, n'est pas la forme d'un corps qui se meut lui-même.

1° Nam divinum esse non potest esse alicujus rei quidditas, quæ non sit ipsum esse, ut ostensum est [c. 22] ; quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam.

2° Amplius, Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse ; non ergo est Deus forma corporis.

3° Item, ex unione formæ et materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum, respectu materiæ et formæ. Partes autem sunt in potentia, respectu totius ; in Deo autem nulla est potentialitas [c. 16] ;

impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

4° Adhuc, Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa non potest esse alicujus forma.

5° Præterea, Hoc idem potest ostendi, ex æternitate motus, sic : Si Deus est forma alicujus mobilis, quum ipse sit primum movens compositum, erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri ; utrumque igitur in ipso est. Quod autem est hujusmodi non habet motus in-

Ce raisonnement peut servir à ceux qui veulent que le mouvement soit éternel; et lors même qu'on ne le prétendrait pas, on pourrait tirer la même conclusion de la régularité du mouvement du ciel. De même, en effet, que l'être qui se meut lui-même peut rester en repos ou être mù; de même aussi, il peut être mù plus vite ou plus lentement. Si donc le mouvement du ciel est nécessairement uniforme, cela dépend d'un principe supérieur complètement immobile, qui ne fait pas partie d'un corps qui se meut lui-même, comme s'il était sa forme.

Cette vérité est conforme à l'Écriture. Il est dit, en effet : *O Dieu! votre gloire s'est élevée au-dessus des cieux* [Ps. VIII, 2]. *Que ferez-vous? Il est plus élevé que le ciel. Sa mesure dépasse en longueur celle de la terre, et en largeur celle de la mer* [Job, XI, 8, 9].—Ainsi se trotive anéantie l'erreur des Gentils, qui faisaient de Dieu l'âme du ciel et même de tout l'univers. Appuyés sur cette erreur, ils défendaient l'idolâtrie, disant que tout le monde est Dieu, non à raison du corps, mais à raison de l'âme; d'où ils concluaient que l'on remplissait un devoir en rendant les honneurs divins au monde et à toutes ses parties. Le Commentateur [*Averrhoès*] observe, à propos du douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote (1), que c'est là ce qui égara les sages de la nation des Sabéens, idolâtres qui enseignèrent que Dieu est la forme du ciel.

[1] Ce livre de la *Métaphysique* traite de l'âme divine.

deficientiam ex seipso; oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

Est autem hic processus utilis ponentibus æternitatem motus; quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus cœli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus cœli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum, quasi aliqua forma ejus.

Huic autem veritati concordat Scriptura.

Dicitur enim : *Elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus* [Psalm. VIII, 2]. Et : *Excelsior cœlo est; et quid facies?... Longior terra mensura ejus, et latior mari* [Job, XI, 8, 9]. Sic igitur Gentilium error evacuat, qui dicebant Deum esse animam cœli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idololatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animæ. Quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit [Metaphys. XII, c. 41] quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum [Sabæorum], id est, idololatrarum, quia scilicet posuerunt Deum esse formam cœli.

CHAPITRE XXVIII.

Dieu possède toute perfection.

Quoique ce qui a en même temps l'existence et la vie soit plus parfait que ce qui a seulement l'existence, Dieu, qui n'est autre chose que son être, est l'être parfait sous tous rapports, et nous regardons comme jouissant de cette perfection l'être auquel il ne manque rien de ce qui est excellent en quelque genre que ce soit. En effet :

1^o Tout ce qui est bon en chaque chose se trouve dans cette chose à raison de son être. L'homme, par exemple (et il en est de même de tous les êtres), ne retirerait aucune bonté de sa sagesse si elle ne le rendait sage. Le genre de bonté d'une chose dépend donc du genre de son être. En effet, on dit d'un objet qu'il est meilleur ou moins bon, selon que son être entre dans une sorte de bonté spéciale plus ou moins grande. Si donc il existe quelqu'un qui possède l'être dans toute son étendue, il ne peut lui manquer aucun degré de la bonté qui convient à telle ou telle chose. Or, une chose qui est à elle-même son être possède l'être dans toute l'étendue possible. Par exemple, s'il existe une blancheur séparée de tout objet, il ne peut lui rien manquer de ce qui constitue la blancheur, bien qu'un certain objet blanc puisse être privé de quelque chose qui appartient à cette qualité ; ce qui provient du sujet, qui la reçoit selon sa manière d'être à lui, et non selon toute la puissance de la blancheur. Dieu donc, qui est tout son être [ch. 21,

CAPUT XXVIII.

Quod Deus est universaliter perfectus.

Licet autem ea quæ sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quæ tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas.

1^o Omnis enim nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse ; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse po-

test, quæ alicui rei conveniat. Sed rei, quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur qui est totum suum esse, ut supra probatum est (c. 21, 22 et 24), habet esse secundum totam virtutem ipsius esse ; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliquid non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non-esse ; quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non-esse. A Deo ergo omnis defectus absistit ;

22, 24], possède l'être dans toute sa puissance. Il ne peut, par conséquent, être privé de quelque bonté ou perfection concevable en un être quelconque.

De même que la bonté et la perfection existent dans une chose en tant qu'elle est, ainsi tout défaut se rencontre en elle en tant qu'elle n'est pas de telle manière. Pour Dieu, comme il a l'être dans sa totalité, il manque aussi totalement du non-être, parce qu'un objet s'éloigne du non-être de la manière qu'il a l'être. Donc il n'y a aucun défaut en Dieu : donc il est parfait sous tous rapports ; tandis que ce qui a l'existence est imparfait, non à cause de l'imperfection de l'être absolu lui-même, puisque l'être ne s'y trouve pas dans toute sa puissance, mais en ce sens que cet objet participe à l'être suivant un mode particulier très imparfait.

2° Tout ce qui est imparfait doit nécessairement provenir d'un être parfait, comme le sperme qui sort de l'animal ou d'une plante. Donc le premier être doit posséder toute perfection. Or, il a été démontré [ch. 13] que Dieu est le premier être. Donc il est absolument parfait.

3° Chaque chose est parfaite en ce qu'elle existe actuellement ; imparfaite, au contraire, en tant qu'elle est en puissance et privée de l'acte. Donc ce qui n'est d'aucune manière en puissance, mais est un acte pur, doit nécessairement être parfait au plus haut degré. Or, il en est ainsi de Dieu. Donc il est parfait au plus haut degré.

4° Nul être n'agit qu'autant qu'il est actuel. Donc l'action dépend de la manière dont l'agent est en acte. Il est, par conséquent, impossible que l'effet résultant d'une action soit plus noble que l'acte de l'agent. Il est cependant possible que l'effet soit plus imparfait que l'acte de la cause qui agit, parce que l'action peut s'affaiblir relativement à l'objet qui en est le terme. Or, en fait de causes efficientes, on arrive en remontant, comme le fait voir ce qui vient d'être dit, à une

est igitur universaliter perfectus. Ista vero quæ tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti (non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse), sed [quia] participant esse per quemdam particularem modum, et imperfectissimum.

2° Item, Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere; semen enim est ab animali vel a planta; igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum autem est Deum esse primum ens; igitur est perfectissimus.

3° Amplius, Unumquodque perfectum

est, in quantum est actu; imperfectum autem, secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur, quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus; igitur est perfectissimus.

4° Adhuc, Nihil agit nisi secundum quod est in actu; actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis. Possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse, quam sit actus causæ agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte

cause unique que nous appelons Dieu, et de laquelle procède toute chose, ainsi qu'on le prouvera dans la suite. Tout ce qui est en acte, dans quelque objet distinct que ce soit, doit donc se trouver en Dieu dans un degré beaucoup plus éminent que dans cet objet, sans cependant qu'il y ait réciprocité. Donc Dieu est absolument parfait.

5° Il y a dans chaque genre et dans sa limite quelque chose de très parfait et qu'on applique comme mesure à tous les êtres qu'il comprend, parce que c'est ce qui fait voir que chacun d'eux est plus ou moins parfait, selon qu'il approche plus ou moins de la mesure du genre auquel il appartient. On dit, par exemple, que le blanc est la mesure de toutes les couleurs, et l'homme vertueux celle de tous les hommes. Or, on ne peut prendre pour mesure de tous les êtres que Dieu, qui est à lui-même son être. Il ne lui manque donc aucune des perfections qui conviennent à certaines choses ; autrement, il ne serait pas la mesure commune de tout ce qui existe.

C'est pour cela que Moïse demandant à voir le visage ou la gloire de Dieu, le Seigneur lui répondit : *Je vous montrerai tout ce qui est bien* [Exod. xxxiii, 19], lui faisant entendre par ces paroles qu'en lui réside la plénitude de toute bonté. Saint Denys dit aussi au livre des *Noms divins* : « Dieu n'existe pas d'une certaine manière, mais simplement ; « et il reçoit en lui-même l'être complet, sans limites et antérieure-
« ment à tout autre » (1).

(1) Agedum laudamus bonum, tanquam vere existens et rerum omnium substantias efficiens. Qui est, universæ essentiæ possibilis supernaturalis causa substantialis existit, et effector entis, existentiae, personæ, substantiæ, naturæ ; principium et mensura sæculorum, et temporum essentiatior, et sæculum eorum quæ sunt, tempus eorum quæ fiunt, esse iis quæ quoquomodo sunt, generatio quoquomodo genitis. Ex eo qui est, ævum et substantia, et existentia, et tempus, et generatio, et quod gignitur. Est ea quæ sunt, in iis quæ sunt, et quæ quoquomodo existunt, et quæ per se existunt. Deus enim non quovis modo est ens, sed simpliciter et infinite totum esse in se pariter complexus et anticipans ; quomobrem etiam Rex sæculorum nominatur, ut in quo et penes quam cu-

ejus in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad unam causam, quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius, quam sit in re illa ; non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

5° Item, in unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia, quæ sunt illius generis, mensurantur ; quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis et minus

appropinquat ; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem, quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum, quæ aliquibus rebus conveniat ; alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod, quem quæreretur Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino : *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur [Exod. xxxiii, 19] ; per hoc dans intelligere, in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam [De divinis nomin., c. 5] dicit : « Deus non

Il est bon, cependant, d'observer que la perfection ne peut convenablement s'attribuer à Dieu si l'on prend ce mot dans sa signification originelle ; car on ne peut dire, ce semble, que ce qui n'a pas été fait est parfait. Mais comme tout ce qui existe a passé de la puissance à l'acte et du non-être à l'être, et que tout cela a été fait, on s'exprime avec exactitude en disant que c'est parfait, dans le sens de fait complètement, quand la puissance est amenée d'une manière complète à l'acte, en sorte qu'il n'y reste plus rien du non-être, mais qu'elle a l'être complet. Cependant, par extension, on dit qu'une chose est parfaite, non-seulement quand elle arrive à l'acte complet tandis qu'elle est faite, mais encore lorsqu'elle est en acte complet sans avoir été faite en aucune manière ; et c'est dans ce sens que nous disons de Dieu qu'il est parfait, d'après cette parole de l'Évangile : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* [Matth. v, 48].

CHAPITRE XXIX.

En quel sens on peut trouver de la ressemblance entre les créatures et Dieu.

Ce qui précède nous aidera à rechercher s'il peut ou non exister de la ressemblance entre les créatures et Dieu.

Les effets, qui sont inférieurs à leurs causes, n'ont avec elles ni une dénomination ni une raison communes. On doit, cependant, de toute

juslibet esse et sit et constet et in quo nec erat, nec erit, neque factum est, neque fit, neque fiet, imo nec est; sed ipse est esse rebus : et non tantum ea quæ sunt, sed ipsum esse rerum, ex præterito ente ; ipse enim est ævum ævorum existens ante omne ævum (*De div. nom. c. 5*).

“ quodammodo est existens, sed simpliciter ;
“ et incircumscriptive totum esse in seipso
“ accipit et præaccipit. ”

Sciendum tamen quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio, quantum ad sui originem, attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur ; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non-esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non-esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem, per-

fectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est* [Matth. v, 48].

CAPUT XXIX.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

nécessité, trouver en eux quelque ressemblance ; car il est dans la nature de l'agent qu'il produise quelque chose de semblable à lui, puisque chaque être agit selon qu'il est en acte. C'est pourquoi l'on rencontre, il est vrai, d'une certaine manière, la forme de l'effet dans la cause qui le dépasse, mais avec un mode et une nature différents ; c'est ce qui fait donner à la cause la qualification d'équivoque (1). Le soleil, par exemple, excite la chaleur dans les corps inférieurs en agissant selon qu'il est en acte ; d'où il suit que la chaleur produite par le soleil doit avoir quelque ressemblance avec la vertu active de cet astre, qui excite la chaleur dans ces corps inférieurs et fait dire que le soleil est chaud, quoique ce ne soit pas pour la même raison. Ainsi, le soleil ressemble en quelque manière à tous les objets dans lesquels il produit efficacement ses effets, et cependant, il ne ressemble à aucun, en ce que les effets ne possèdent pas la chaleur de la même manière qu'elle se rencontre dans le soleil.

Il en est de même de Dieu. Toutes les perfections des créatures viennent de lui, et c'est ce qui fait qu'il y a en même temps entre lui et les créatures ressemblance et dissemblance. C'est pour cette raison que l'Écriture rappelle quelquefois la ressemblance qui existe entre Dieu et la créature, comme dans ce passage : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* [Gen. I, 26] ; tandis qu'ailleurs elle refuse de reconnaître cette ressemblance, ainsi qu'on le voit par ces paroles : *A qui avez-vous donc fait ressembler Dieu, et quelle figure lui donnerez-vous* [Isai. XL, 18] ? et par ces autres : *O Dieu, qui sera semblable à vous ? Ne restez pas dans le silence et ne vous apaisez pas* [Ps. LXXXII, 2].

(1) Saint Thomas appelle équivoques les choses qui portent le même nom, mais différemment par leur nature. La cause est équivoque en ce sens que le nom de la forme produite s'applique également à la cause et à l'effet, mais non pour la même raison.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri ; de natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliququaliter, sed secundum alium modum et aliam rationem ; ratione cujus causa æquivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est. Unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis activam, per quam calor in istis

inferioribus causatur ; ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliququaliter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit ; a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum hujusmodi effectus non eodem modo possident calorem hujusmodi, quo in sole invenitur.

Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul. Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut quum dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*

Saint Denys parle dans le même sens lorsqu'il dit dans son livre des *Noms divins* : « Les mêmes choses sont semblables à Dieu et différentes » de lui. Elles lui ressemblent, en ce qu'elles imitent, chacune à sa manière, celui qu'on ne saurait imiter parfaitement. Elles diffèrent de lui, en ce sens que les effets n'ont pas tout ce qui est dans leurs causes » (3). Cependant, à raison de cette ressemblance, cette proposition : La créature est semblable à Dieu, est plus juste que la réciproque. On dit, en effet, qu'une chose ressemble à une autre quand elle possède la même qualité ou une forme identique. Lors donc que ce qui est en Dieu d'une manière parfaite se trouve dans d'autres êtres par une participation incomplète, ce qui est le fondement de la ressemblance appartient simplement à Dieu et non à la créature ; et ainsi la créature a ce qui appartient à Dieu, et par conséquent, il est juste d'affirmer qu'elle ressemble à Dieu. Mais on ne saurait dire que Dieu a ce qui appartient à la créature. C'est pourquoi il ne conviendrait pas d'avancer que Dieu est semblable à la créature.

(2) *Similem Deum si quis dicat ut eundem, et ut totum per totum sibi unite et impartibiliter similem, non est improbandum nomen divinum similis. Theologi tamen Deum, qui est supra omnia, quatenus ipse est, nullius similem esse aiunt, sed ipsum divinam similitudinem dare iis quæ ad eum convertuntur, dum eum supra omnem terminum ac rationem pro viribus imitantur. Atque hæc est divinæ similitudinis vis, ut omnia quæ producta sunt, ad auctorem suum convertat. Ista igitur Deo similia dicenda sunt, ut ad ejus imaginem ac similitudinem efficta; non autem Deus iis similis dicendus est, quia nequidem homo est imagini suæ similis: quoniam quæ aqualia sunt, possunt quidem sibi esse similia, et ad utraque potest ista similitudo reciprocari, ut sint ambo invicem similia secundum principalem speciem similitudinis; in causa vero ad effectum nequaquam admitemus istiusmodi reciprocationem. Neque enim salis his aut illis dat Deus ut similia sint, sed causa est cur similia sint omnia quibuscum similitudo est communicata, idemque est etiam ipsius similitudinis auctor, et quidquid est in omnibus simile, vestigio quodam divinæ similitudinis simile existit, et eorumdem conjunctionem explet.*

Sed quorsum hæc dicantur? Nam et ipsamet Scriptura dicit Deum esse dissimilem, nullique conferendum, ut ab omnibus diversum, et quod magis mirandum est, nihil ei esse simile. Verumtamen nequaquam id ejus similitudini repugnat; nam eadem Deo et similia sunt et dissimilia: similia quidem, secundum possibilem ejus qui participari nequit participationem; dissimilia vero, secundum effectuum a causis differentiam infinitis prorsus parasangis incomparabiliter distantem (*De div. nom.* c. 9).

(*Gen.* I, 26). Aliquando vero similitudo negatur, secundum illud : *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei* (*Isai.* XL, 18) ? Et : *Deus, quis similis erit tibi ? Ne taceas, neque contempnas, Deus* (*Psal.* LXXXII, 2).

Hinc autem rationi Dionysius concordat, qui (de Divinis nomin. c. 9) dicit : « Eadem similia sunt Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem ejus qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis esse contingit; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis. »

Secundum tamen hanc similitudinem, convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id, quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud, secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturæ. Et sic creatura habet quod Dei est; unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturæ est.

Unde nec convenienter dicitur Deum crea-

Nous ne disons pas, pour la même raison, que l'homme est semblable à son image, bien qu'il soit exact de dire que son image lui ressemble. Il est donc bien moins vrai que Dieu soit assimilé à la créature. L'assimilation, en effet, implique un mouvement vers la ressemblance, et elle est propre, par conséquent, à l'être qui reçoit d'un autre ce qui le rend semblable à cet autre. Or, la créature reçoit de Dieu ce qui la rend semblable à Dieu, et non réciproquement. Donc Dieu n'est pas assimilé à la créature; mais c'est le contraire qui a lieu.

CHAPITRE XXX.

Quels noms on peut donner à Dieu.

Ce qui vient d'être dit nous aidera à rechercher ce qu'il est permis ou non d'attribuer à Dieu; ensuite, ce qui appartient à Dieu seul, et ce que l'on doit accorder en même temps à Dieu et aux créatures.

Comme toutes les perfections des créatures se trouvent en Dieu, mais dans un degré beaucoup plus éminent, tous les noms qui expriment une perfection absolument et sans aucun défaut s'appliquent à Dieu et aux autres êtres, comme la bonté, la sagesse, l'être, et autres qualités semblables. Les noms qui expriment une de ces perfections avec un mode propre aux créatures ne peuvent convenir à Dieu que par similitude et par métaphore, figure qui transporte à une chose ce qui appartient à une autre; on dit, par exemple, d'un homme que c'est une pierre, à cause de la dureté de son intelligence. Il faut ranger dans cette catégorie tous les noms employés à désigner l'espèce d'une chose créée: tels sont l'homme et la pierre; car chaque espèce doit avoir sa mesure ou son mode de perfection et d'être.

turæ similem esse; sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturæ assimiletur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit unde simile ei sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturæ assimilatur, sed magis e converso.

CAPUT XXX.

Quæ nomina de Deo prædicari possint.

Ex his etiam considerari potest, quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturæ, est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quæcumque nomina absolute

On ne peut également, en parlant de Dieu, faire usage que dans un sens métaphorique de tous les noms exprimant des propriétés qui découlent des principes particuliers des espèces. Quant à ceux qui expriment ces perfections dans le degré suréminent qui convient à Dieu, ils sont réservés à Dieu seul. Tels sont le souverain bien, le premier être, et autres semblables.

Nous disons que parmi les noms dont il vient d'être question il en est quelques-uns qui expriment une perfection sans défaut; mais c'est relativement à l'objet pour la désignation duquel le nom a été choisi; car s'il s'agit de la manière de le désigner, tout nom est défectueux. Nous rendons, en effet, les choses à l'aide des noms, de la même manière que notre intelligence les conçoit. Or, notre intelligence, qui commence à connaître au moyen des choses sensibles, ne s'élève pas au-dessus du mode de ces mêmes choses, dans lesquelles on distingue la forme et le sujet de la forme, à cause de la combinaison de la forme et de la matière. Dans toutes ces choses, la forme est simple, mais imparfaite; car elle n'est pas subsistante. Quant au sujet de la forme, il est subsistant, mais non pas simple; car il renferme un assemblage. C'est pourquoi tout ce que notre esprit imagine comme subsistant, il se le représente comme concret; mais pour ce qu'il considère comme simple, il ne se le figure pas comme ce qui est, mais comme ce par quoi cela est (1). Ainsi, l'on trouve dans tous les noms

(1) De ces expressions : *ut quod est, ut quo est*, la première signifie l'être complet qui résulte de l'union de la forme et de son sujet, la seconde exprime seulement par abstraction la forme ou la qualité en vertu de laquelle l'être a un mode d'existence déterminé.

perfectionem absque defectu designant, de Deo prædicantur et aliis rebus; sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia hujusmodi. Quæcumque vero nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quæ sunt unius rei, alteri solent adaptari; sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatæ, sicut *homo* et *lapis*. Nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse.

Similiter etiam quæcumque nomina proprietates rerum designant, quæ ex propriis principis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quæ vero

hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur; sicut summum bonum, primum ens, et alia hujusmodi.

Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum verò ad modum significandi, omne nomen cum defectu est; nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsis-

que nous employons, relativement à la manière de désigner les choses, une imperfection qui ne convient pas à Dieu, bien que la chose désignée lui convienne éminemment, comme la bonté et le bien. En effet, la bonté signifie quelque chose de non subsistant, et le bien quelque chose de concret ; et alors aucun nom ne peut s'appliquer convenablement à Dieu sous ce rapport, mais seulement quant à ce que le nom doit signifier, d'après l'usage qu'on en fait.

Il est donc permis, suivant le sentiment de saint Denys, d'attribuer à Dieu les noms de cette espèce ou de les lui refuser (2). On peut les lui attribuer si l'on considère la raison du nom, et les lui refuser à cause de la manière dont ils désignent quelque chose. Le degré suréminent dans lequel ces perfections se trouvent en Dieu ne peut s'exprimer au moyen des noms que nous avons choisis, sinon par négation, quand nous disons, par exemple, que Dieu est éternel ou infini ; et encore par les rapports qui existent entre lui et les autres êtres, comme lorsque nous l'appelons la première cause ou le souverain bien ; car nous ne saurions comprendre ce qu'est Dieu, mais seulement ce qu'il n'est pas, et quels sont les rapports qui rattachent à lui les créatures, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut [ch. 14].

(2) Ei qui omnium rerum causa est, et supra omnia, congruit carere nomine, et congruunt rursus omnia rerum omnium nomina, ut sit perfecte regnum universitatis rerum, et circa ipsum sint omnia, ex ipso, tanquam ex causa, principio et fine cuncta prodeant, et ipse sit, ut ait Scriptura, *omnia in omnibus* [I Cor. c. 15, v. 28], vereque laudetur ut omnia procreans, inchoans, perficiens, continensque, custodia ac domicilium, eademque ad se convertens, atque hæc conjuncte, invicte, excellenter : non enim solum est causa continendi omnia, vitæque ac perfectionis, ita ut ab hac sola, aut ab alia providentia, bonitas quæ omne nomen superat nominetur ; sed universa simpliciter et incircumscripse in se anticipavit... et ab omnibus rebus apte laudatur et nominatur (*De div. nom.* c. 1).

Tractatio nostra providentiam patefactam, bonorum effectricem, bonitatem excellentissimam, et bonorum omnium causam laudibus celebrat ; ut ens, et vitam, et sapientiam, substantiæ et vitæ effectricem et causam, quæ sapientiam tribuit iis quæ substantiam et vitam et mentem et rationem et sensus participant (*De div. nom.* c. 5).

tens ; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens significat in concretionem ; quod vero ut simplex significat, non ut *quod est*, sed ut *quo est* ; et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit ; quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens ; bonum autem, ut concretum ; et quantum ad hoc nullum nomen Deo conve-

nienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.

Possunt igitur, ut Dionysius (de Divinis nomin. c. 1 et 5) docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem, propter nominis rationem ; negari vero, propter significandi modum. Modus autem supereminentiæ, quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi vel per negationem, sicut quum dicimus Deum æternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim

CHAPITRE XXXI.

La perfection divine et la pluralité des noms divins ne répugnent pas à la simplicité de Dieu.

On peut se convaincre également, par ce qui précède, que la perfection divine et la pluralité des noms qu'on donne à Dieu ne répugnent aucunement à sa simplicité.

Nous disons qu'il faut attribuer à Dieu toutes les perfections qui se rencontrent dans la créature, de même qu'on découvre les effets dans leurs causes, qui ont avec eux une dénomination commune. Ces effets existent virtuellement dans leurs causes, comme la chaleur dans le soleil; et si cette vertu n'était pas en quelque manière du genre de la chaleur, le soleil, en agissant par son moyen, n'engendrerait pas quelque chose de semblable à lui. C'est ce qui fait dire que le soleil est chaud; et il l'est, non-seulement, parce qu'il produit la chaleur, mais encore parce que la vertu par laquelle il la produit est quelque chose de conforme à la chaleur. Cette même vertu au moyen de laquelle le soleil excite la chaleur lui sert encore pour déterminer d'autres effets nombreux dans les corps inférieurs, comme la sécheresse. Ainsi, de même qu'on attribue au soleil, à raison d'une vertu unique, la chaleur et la sécheresse, qui sont deux qualités diverses du feu, de même, pour toutes les perfections qui conviennent aux autres êtres, à raison de formes diverses, il faut nécessairement aussi les attribuer à Dieu, à raison de sa vertu unique, qui n'est autre que son essence, puisqu'il ne peut y avoir aucun accident en lui [ch. 23].

de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supradictis patet [c. 14].

CAPUT XXXI.

Quod Divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinæ simplicitati non repugnant.

Ex prædictis etiam videri potest, quod divina perfectio, et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant.

Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur. Qui-

quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus, per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, soli attribuuntur per unam virtutem, ita et omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse; quæquidem virtus non est aliud a sua essentia,

Si donc on dit que Dieu est sage, ce n'est pas seulement en tant qu'il produit la sagesse, mais parce que, en tant que nous sommes sages, nous imitons en quelque sorte la vertu par laquelle il nous rend sages. On ne dit pas de lui qu'il est une pierre, bien qu'il ait créé les pierres, parce que sous ce nom on comprend un mode d'existence déterminé qui distingue la pierre de Dieu. Cependant, la pierre imite Dieu, comme sa cause à raison de l'être, de la bonté et d'autres attributs, de même que toutes les créatures.

Nous voyons quelque chose de semblable dans les facultés intellectuelles et les puissances actives de l'homme. L'intelligence, en effet, connaît, par une vertu unique, tout ce que la partie sensitive saisit au moyen de diverses puissances, et même beaucoup d'autres choses. Plus, même, l'intelligence est élevée, et plus elle connaît facilement, dans une seule chose, beaucoup d'autres qu'une intelligence inférieure n'arrive à découvrir qu'au moyen d'un grand nombre.

La puissance royale s'étend à tout ce qui entre dans les attributions des divers pouvoirs établis au-dessous d'elle. Ainsi donc Dieu, à raison de son être seul, qui est simple, possède toute espèce de perfection, et même une perfection plus grande que celle à laquelle peuvent arriver les créatures par différents moyens.

Il résulte de tout cela qu'il est nécessaire de donner plusieurs noms à Dieu. En effet, puisque nous ne pouvons le connaître naturellement qu'en remontant des effets jusqu'à lui, il faut que les noms qui nous servent à exprimer sa perfection soient variés comme les perfections que nous apercevons dans les créatures. Si nous pouvions com-

quum ei nihil accidere possit, ut probatum est (c. 23).

Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem ejus, quæ sapientes nos facit, aliquatenus imitatur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam, secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliæ creaturæ.

Hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis, et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia, quæ pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia

multa. Intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quæ cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diversæ sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus, per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet, quam res aliæ per quædam diversa consequuntur, imo multo majorem.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversæ. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine

prendre son essence telle qu'elle est, et trouver un nom qui lui convienne en propre, nous l'exprimerions par un seul terme. C'est ce qui est promis à ceux qui verront Dieu dans son essence : *En ce jour-là, il y aura un seul Seigneur, et son nom sera unique* [Zach. xiv, 9].

CHAPITRE XXXII.

Aucun terme ne s'applique dans le même sens à Dieu et aux créatures.

Il est clair, d'après ce qui vient d'être dit, que l'on ne peut donner le même sens à aucun des termes que l'on emploie en parlant de Dieu et des créatures (1). Car :

1° L'effet, qui ne reçoit pas une forme semblable pour l'espèce à celle au moyen de laquelle l'agent entre en action, ne peut recevoir une dénomination tirée de cette forme et qui ait la même signification. Ainsi, on ne dit pas que le feu produit par le soleil est chaud de la même manière que le soleil. Il en est de même des êtres, qui ont Dieu pour cause. Leurs formes ne parviennent pas à égaler, quant à l'espèce, la vertu divine, puisqu'ils ne reçoivent que partiellement et particulièrement ce qui est en Dieu simplement et universellement. Il en résulte donc qu'on ne peut rien attribuer de la même manière à Dieu et aux créatures.

(1) Le terme *univocus* désigne un attribut que l'on accorde purement et simplement à plusieurs êtres, dans le même sens et sans restriction.

tantum eam exprimeremus ; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt : *In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum* (Zachar. xiv, 9).

CAPUT XXXII.

Quod nihil de Deo et aliis rebus univoco prædicatur.

Ex his etiam patet, quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoco prædicari.

1° Nam effectus, qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens

agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam prædicationem recipere non potest ; non enim univoco dicitur *calidus* ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem, quarum Deus est causa, formæ ad speciem divinæ virtutis non perveniunt, quam divissim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoco dici potest.

2° Amplius, Si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis univoco non consequitur, nisi, secundum eundem essendi modum, eandem speciem vel formam suscipiat. Non enim univoco di-

2° Si un effet entre dans la même espèce que la cause, il ne prend une dénomination identique et ayant le même sens, qu'autant qu'elle lui est donnée, à raison du même mode d'existence, de la même espèce ou de sa forme. On n'emploie pas, en effet, dans le même sens le terme de maison pour celle qui est encore dans l'esprit de l'architecte et pour celle qui est réellement construite, parce que la forme de la maison diffère dans les deux cas. Pour les créatures, lors même qu'elles arriveraient à avoir une forme absolument semblable à celle de Dieu, elles ne l'auraient pas à raison du même mode d'existence ; car il n'y a rien en Dieu qui ne soit l'être divin lui-même [ch. 13], ce qu'on ne peut dire des autres êtres. Il est donc impossible de rien attribuer dans le même sens à Dieu et aux créatures.

3° Si l'on attribue quelque chose dans le même sens à plusieurs êtres, ce ne peut être que le genre, l'espèce, la différence, l'accident ou le propre. Or, on n'attribue rien à Dieu comme genre [ch. 25], ni pareillement comme différence, ni par conséquent comme espèce, puisqu'elle résulte du genre et de la différence. Il ne peut également se trouver en lui aucun accident [ch. 23]. D'où il suit qu'on ne doit rien prêter à Dieu comme accident ou comme propre ; car le propre rentre dans le genre de l'accident. Donc il ne faut rien attribuer dans le même sens à Dieu et aux créatures.

4° Ce que l'on attribue à plusieurs dans le même sens est plus simple que chacun d'eux, au moins dans l'intelligence. Or, on ne peut rien trouver qui soit ni en soi ni intellectuellement plus simple que Dieu. Rien donc ne s'applique également à Dieu et aux créatures.

5° Ce qui se dit de plusieurs dans le même sens, par participation, convient à chacun des êtres auxquels on l'attribue ; car l'espèce par-

citur domus, quæ est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliæ, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi ; nam nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. 13) patet ; quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis prædicari.

3° Adhuc, Omne quod de pluribus univoce prædicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur ut genus, ut supra ostensum est (c. 25) ; et similiter nec ut differentia, nec etiam ut

species, quæ ex genere et differentia constituitur ; nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est (c. 23) ; et ita nihil de Deo prædicatur, neque ut accidens, neque ut proprium ; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

4° Item, Quod univoce de pluribus prædicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, simplicius est. Deo autem, neque secundum rationem, neque secundum intellectum, potest esse aliquid simplicius ; nihil igitur de Deo univoce et aliis rebus prædicatur.

5° Amplius, Quod de pluribus prædicatur univoce secundum participationem, cui-

ticipe au genre et l'individu à l'espèce. Pour Dieu, on ne peut rien lui attribuer par participation ; car tout ce qui est ainsi acquis doit arriver au même mode que ce qui est partagé, et conséquemment on ne le possède que partiellement ou particulièrement, et non dans toute la perfection. Donc il ne faut rien affirmer de Dieu et des créatures dans le même sens.

6° Il est certain que si l'on affirme quelque chose de plusieurs êtres, en tenant compte d'un ordre de priorité et de postériorité (2), on ne peut le leur appliquer de la même manière ; car ce qui est avant se trouve compris dans la définition de ce qui vient après, de même que la substance l'est dans la définition de l'accident considéré comme être. Si donc on appliquait dans le même sens le terme d'être à la substance et à l'accident, il faudrait aussi que la substance entrât dans la définition de l'être, en tant qu'on l'attribue à la substance, ce qui est évidemment impossible. Or, on n'attribue à Dieu et aux créatures rien qui soit dans le même ordre ; mais on tient compte de la priorité et de la postériorité, puisque tout se dit essentiellement de Dieu. Quand on dit qu'il est un être, on le considère comme étant l'essence elle-même, et lorsqu'on l'appelle bon, on l'envisage comme la bonté même. Pour les autres êtres, on ne leur accorde rien que par participation. Par exemple, si l'on dit que Socrate est homme, on ne le prend pas pour l'humanité elle-même, mais comme étant revêtu de l'humanité. Il est donc impossible d'attribuer quelque chose dans le même sens à Dieu et aux créatures.

(2) On applique le mot *être* à la substance, *per prius*, et à l'accident, *per posterius*, parce que l'être de la substance est indépendant de l'accident, tandis que celui de l'accident dépend de la substance.

libet eorum convenit, de quo prædicatur ; nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem ; nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati ; et sic partialiter sive particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

6° Adhuc, Quod prædicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non prædicari. Nam prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundum

quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret etiam quod substantia poneretur in diffinitione entis, secundum quod de substantia prædicatur ; quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis prædicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, quum de Deo omnia prædicentur essentialiter ; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa Bonitas. De aliis autem fiunt prædicationes per participationem : sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

CHAPITRE XXXIII.

On n'affirme rien de Dieu et des créatures par pure équivoque (1).

On doit encore conclure de ce qui précède que, dans tout ce qu'on affirme de Dieu et des créatures, il n'y a pas équivoque pure, comme il arrive pour les choses auxquelles le hasard seul a fait donner la même dénomination (2). En effet :

1° Quand plusieurs choses sont fortuitement équivoques, on n'a-perçoit entre elles ni ordre ni rapport ; mais c'est par pur accident que l'on donne le même nom à des objets différents, puisque la dénomination que l'on applique à l'un n'indique pas qu'il est coordonné avec l'autre. Il n'en est pas ainsi des noms que l'on donne à Dieu et aux créatures ; car on tient compte dans cette communauté de noms de l'ordre de cause et d'effet, comme on le voit par ce qui a déjà été dit [ch. 29, 32]. On n'affirme donc rien de Dieu et des autres êtres par pure équivoque.

2° Lorsqu'il y a pour des objets divers équivoque pure, on ne saisit entre eux aucune ressemblance, mais seulement un nom unique. Or, comme on doit le conclure de ce qui précède (ch. 29), il y a une cer-

(1) Un terme équivoque comprend des choses diverses entre elles et qui ont cependant une dénomination commune.

(2) Il y a cette différence entre l'équivoque pure ou fortuite et l'équivoque raisonnée, que la première s'entend d'une dénomination commune que le hasard seul a fait donner à deux ou plusieurs objets de natures diverses, tandis que la seconde est fondée sur les rapports réels qui les rattachent l'un à l'autre. C'est ce qui résulte des explications données par saint Thomas lui-même dans ce chapitre et dans le suivant, où il désigne celle-ci sous le nom d'analogie.

CAPUT XXXIII.

Quod ea, quæ de Deo et aliis rebus prædicantur, non dicuntur pure æquivoce.

Ex præmissis etiam patet, quod quidquid de Deo et rebus aliis prædicatur, non secundum puram æquivocationem dicitur, sicut ea, quæ sunt a casu æquivoca.

1° Nam in his quæ sunt a casu æquivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum ; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur ; non enim nomen impositum uni

signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quæ de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim, in huiusmodi nominum communitate, ordo causæ et causati, ut ex dictis (c. 29 et 32) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem aliquid de Deo et rebus aliis prædicatur.

2° Amplius, Ubi est pura æquivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex prædictis (c. 29) patet ; relinquitur ergo

taine ressemblance entre les créatures et Dieu. Donc, si l'on désigne Dieu au moyen du même terme, il n'y a pas équivoque pure.

3° Si l'on affirme une même chose de plusieurs objets par pure équivoque, il est impossible d'arriver par l'un à la connaissance de l'autre; car ce n'est pas le terme, mais le sens du nom qui fait connaître une chose. Or, nous arrivons à connaître ce qu'il y a en Dieu au moyen de ce que nous apercevons dans les créatures [ch. 3, 31]. Ce n'est donc pas par pure équivoque qu'on attribue ces qualités à Dieu et aux créatures.

4° L'équivoque du nom rend le raisonnement irrégulier et en fausse la marche. Si donc on n'affirmait rien de Dieu et des créatures que par pure équivoque, il serait impossible d'argumenter en partant des créatures pour arriver à Dieu; ce qui détruirait la méthode adoptée par tous ceux qui traitent des choses divines.

5° C'est en vain qu'on impose un nom à un objet, s'il n'en fait pas comprendre quelque chose. Or, si l'on donne à Dieu et aux créatures le même nom par pure équivoque, les termes que l'on emploie ne nous font rien apercevoir en Dieu, puisque nous ne connaissons leur signification qu'en tant qu'ils s'appliquent aux créatures. Il serait donc inutile d'affirmer et de prouver que quelque chose appartient à Dieu, par exemple, qu'il est bon ou qu'il possède quelque autre qualité semblable.

Si l'on répond que nous savons seulement au moyen de ces noms ce que Dieu n'est pas, en sorte qu'en le disant vivant, nous prétendons seulement qu'il n'appartient pas au genre des êtres inanimés, et ainsi de suite, il faudra au moins que l'attribut *vivant* donné à Dieu

quod non dicantur de Deo secundum puram æquivocationem.

3° Item, Quando unum de pluribus, secundum puram æquivocationem, prædicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius. Nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ex his autem, quæ in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (c. 3 et 31) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem dicuntur hujusmodi attributa de Deo et aliis rebus.

4° Adhuc, Æquivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis, nisi pure æquivoce, nulla argumentatio fieri

posset, procedendo de creaturis ad Deum; cujus contrarium patet, ex omnibus loquentibus de divinis.

5° Amplius, Frustra aliquod nomen de aliquo prædicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed, si nomen prædicatur de Deo et creaturis omnino æquivoce, nihil per illa nomina intelligimus de Deo; quum significationes illorum nominum notæ sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo, quod Deus est bonus, vel si quid aliud hujusmodi est.

Si autem dicatur quod, per hujusmodi nomina, solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de genere rerum inani-

et aux créatures revienne à la négation de l'inanimé, et par conséquent, il ne sera pas purement équivoque.

CHAPITRE XXXIV.

C'est par analogie que l'on affirme la même chose de Dieu et des créatures.

Il résulte donc de ce que nous venons d'établir que, si l'on affirme quelque chose de Dieu et des créatures, ce n'est ni par pure équivoque, ni dans le même sens, mais simplement par analogie (1), c'est-à-dire selon l'ordre ou le rapport qui les rattache à un être unique.

C'est ce qui peut avoir lieu de deux manières :

D'abord, en ce que plusieurs choses se rapportent à une seule. Par exemple, on dit relativement à la santé unique : de l'animal, qu'il est sain, parce qu'il en est le sujet; de la médecine, qu'elle est saine, parce qu'elle la produit. On affirme la même chose de la nourriture, qui la conserve; et de l'urine, qui en est le signe.

Cela arrive, en second lieu, quand on examine l'ordre ou le rapport de deux choses, non relativement à une troisième, mais à l'une des deux. Ainsi, on applique le terme d'*être* à la substance et à l'accident, en ce sens que l'accident se rapporte à la substance, et non parce que la substance et l'accident se rapportent à une troisième chose.

Lors donc qu'on donne à Dieu et aux créatures les mêmes noms

(1) L'analogie existe lorsque des êtres entre lesquels il y a diversité se ressemblent cependant sous certains rapports.

matarum, et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivens, de Deo et creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati; et sic non erit pure æquivocum.

CAPUT XXXIV.

Quod ea, quæ dicuntur de Deo et creaturis, analogice dicuntur.

Sic igitur ex dictis relinquitur, quod ea quæ de Deo et rebus aliis dicuntur, neque

æquivoce, neque univoce prædicantur, sed analogice; hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.

Quodquidem dupliciter contingit.

Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut, secundum respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut ejus subjectum; medicina, ut ejus effectivum; cibus, ut ejus conservativum; urina, ut ejus signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens

par analogie, ce n'est pas dans le premier sens, mais dans le second, parce que le premier supposerait un être plus ancien que Dieu (2).

Dans cette affirmation par analogie, on a quelquefois en vue le même ordre, et quant au nom et quant à la chose, et quelquefois un ordre différent. En effet, l'ordre du nom résulte de l'ordre de la connaissance, parce qu'il est le signe intelligible de la conception. Si donc ce qui vient le premier quant à la chose se trouve être aussi le premier quant à la connaissance, le même est premier et quant à la raison du nom et quant à la nature de la chose. La substance, par exemple, est avant l'accident par sa nature, puisque la substance est la cause de l'accident. Elle le précède aussi dans l'ordre de connaissance, puisque la substance entre dans la définition de l'accident; et par conséquent, on doit donner le nom d'*être* à la substance avant de l'accorder à l'accident, et quant à sa nature et quant à la raison du nom.

Si, au contraire, ce qui est antérieur par nature est postérieur d'après la connaissance, le même ordre ne se trouve plus dans l'analogie quant à la chose et quant à la raison du nom. Ainsi, la vertu de guérir qui réside dans les remèdes est naturellement antérieure à la santé qui est dans l'animal, de même que la cause précède l'effet. Mais parce que nous ne connaissons cette vertu que par l'effet, nous la nommons aussi d'après l'effet. Il en résulte que la faculté de guérir est la première suivant l'ordre de la chose; mais on dit tout d'abord que l'animal est sain, d'après la raison du nom.

Ainsi donc, parce que nous arrivons à connaître Dieu au moyen des

(2) Au moins rationnellement.

de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur.

Hujusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum [oportet enim aliquid Deo ponere prius], sed modo secundo.

In hujusmodi autem analogica prædicatione, ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id, quod prius est secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente, natura, in quantum substantia est

causa accidentis; et cognitione, in quantum substantia in diffinitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum naturam et secundum nominis rationem.

Quando vero illud, quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem; sicut virtus sanandi quæ est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quæ est in animali, sicut causa effectui. Sed, quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectui nominamus. Et inde est, quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum, secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de

créatures, les choses signifiées par les noms que l'on donne à Dieu et aux créatures sont premièrement en Dieu, suivant un mode qui lui est particulier; mais la raison du nom ne s'y trouve qu'en second lieu, et c'est ce qui fait dire qu'on le désigne d'après ses effets.

CHAPITRE XXXV.

Les noms divers que l'on donne à Dieu ne sont pas synonymes.

Ce qui précède prouve également que les noms donnés à Dieu, bien que signifiant la même chose, ne sont cependant pas synonymes, parce qu'ils n'indiquent par le même rapport.

En effet, de même que des êtres divers sont assimilés à un être simple qui est Dieu, au moyen de leurs formes variées, ainsi notre intelligence lui est assimilée en quelque manière au moyen de ses conceptions diverses, c'est-à-dire qu'elle parvient à le connaître par différents rapports, qui sont les perfections des créatures. Par conséquent, notre intelligence, en concevant plusieurs choses d'un être un, n'est ni fausse ni vaine, parce que cet être divin, malgré sa simplicité, est tel que plusieurs choses peuvent lui être assimilées à raison de leurs formes multiples, comme on l'a démontré plus haut (ch. 29, 31). Or, l'intelligence a trouvé, pour les donner à Dieu, des noms variés qui correspondent à ses conceptions diverses; et comme ils ne lui sont pas appliqués suivant le même rapport, ils ne sont évidemment pas synonymes, quoiqu'ils désignent une chose qui est ab-

Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius; unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPUT XXXV.

Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Ostenditur etiam ex dictis, quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma, quia non significant rationem eandem.

Nam sicut diversæ res uni simplici rei,

quæ Deus est, simulantur per formas diversas, ita intellectus noster, per diversas conceptiones, ei aliquantulum similatur, in quantum, per diversas rationes sive perfectiones creaturarum, in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus; quia illud simplex esse divinum huiusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possunt, ut supra (c. 29 et 31) ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit, quæ Deo attribuit; et ita, quum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant. Non

seulement une. En effet, la signification du nom n'est pas la même, parce qu'il représente la conception de l'intelligence avant la chose que l'intelligence saisit.

CHAPITRE XXXVI.

Les propositions formulées par notre intelligence au sujet de Dieu ne sont pas vides de sens.

Il est également clair que notre intelligence ne formule pas inutilement des propositions au sujet de Dieu, être simple, en composant et divisant, quoique la simplicité divine soit absolue.

En effet, quoique notre intelligence arrive à connaître Dieu au moyen de ses conceptions diverses, ainsi qu'on l'a déjà observé au chapitre précédent, elle comprend néanmoins que tout ce qui répond à ces conceptions est absolument un. L'intelligence n'attribue pas la manière dont elle comprend aux choses qu'elle comprend. Ainsi, elle ne croit pas que la pierre soit immatérielle, quoiqu'elle la connaisse immatériellement. C'est pourquoi elle énonce l'unité d'une chose au moyen d'une composition verbale qui est une marque d'identité, lorsqu'elle dit : Dieu est bon ou la bonté même. En sorte que, s'il y a quelque diversité dans la composition, elle appartient seulement à l'intelligence, tandis que la chose qu'elle saisit conserve l'unité.

C'est pour cette raison que notre intelligence formule quelquefois,

enim est eadem nominis significatio, quum nomen per prius conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet.

CAPUT XXXVI.

Quod propositiones, quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanæ

Ex hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino simplex sit.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptions

deveniat, ut dictum est (cap. præced.), intelligit tamen id, quod omnibus eis respondet, omnino esse unum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quæ est identitatis nota, quum dicit Deus est bonus, vel Bonitas; ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam.

Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, præpositionem interponendo, ut quum dicitur, bonitas est in Deo;

au sujet de Dieu, un jugement qui renferme la marque de la diversité et l'exprime par une préposition. Lorsqu'on dit, par exemple : La bonté est *en* Dieu, cette préposition indique une certaine diversité qui est dans l'intelligence, et une certaine unité qu'il faut rapporter à l'objet.

CHAPITRE XXXVII.

Dieu est bon.

De ce que nous avons démontré que Dieu est parfait, on peut conclure qu'il est bon. En effet :

1^o Ce qui fait dire qu'une chose est bonne, c'est sa propre vertu ; car la propre vertu de chaque chose fait qu'il y a du bon en elle et rend bonnes ses opérations. La vertu est une certaine perfection ; car on dit qu'un être est parfait quand il a atteint sa propre vertu : c'est la doctrine d'Aristote (1). Tout être est donc bon, par cela seul qu'il est parfait, et c'est la raison pour laquelle chacun recherche sa perfection comme son bien propre. Or, il a été prouvé que Dieu est parfait (ch. 28). Donc il est bon.

2^o Nous avons démontré (ch. 13) qu'il y a un premier moteur immobile qui est Dieu. Il donne le mouvement en qualité de moteur complètement immobile, qui meut comme terme d'un désir (2). Or

(1) Virtus perfectio quædam est, nam unumquodque perfectum tunc dicitur, cum suam ipsius virtutem nactus est ; quippe cum maxime secundum naturam tum habeat ; ut circulus perfectus cum maxime circulus optimus factus fuerit. Vitium vero hujus interitus est et remotio ab eo (*Phys. VII, c. 3*).

(2) Ou comme puissance attractive.

quia in hoc designatur aliqua diversitas, quæ competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII.

// *Quod Deus est bonus.*

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

1^o Id enim quo unumcunque bonum dicitur, est propria virtus ejus. Propria namque virtus uniuscujusque est quæ bonum

facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Virtus autem est perfectio quædam ; tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in septimo Physicorum (c. 3). Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est ; et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum. Ostensum autem est Deum esse perfectum (c. 28). Est igitur bonus.

2^o Item, Ostensum est supra (c. 13) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem, sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum.

Dieu, tant le premier moteur immobile, est le premier objet désiré. On désire un objet dans deux cas : ou lorsqu'il est bon, ou lorsqu'il paraît tel, et celui qui est réellement bon l'emporte sur l'autre ; car celui qui le paraît seulement ne meut pas à cause de lui, mais parce qu'il a quelque apparence de bien, et le bien meut par lui-même. Donc le premier objet désiré, qui est Dieu, est réellement bon.

3^e Le bien est ce que tous les êtres recherchent, ainsi que l'observe judicieusement le Philosophe (3). Or, tout recherche à sa manière l'être actuel ; ce qui paraît en ce que chaque chose, suivant sa nature, répugne à la corruption. L'être actuel constitue donc la raison du bien. D'où il suit que par la privation de l'acte la puissance arrive au mal, qui est l'opposé du bien. C'est encore une remarque du Philosophe (4). Or, Dieu est un être en acte et non en puissance [ch. 16]. Donc il est véritablement bon.

4^e La communication de l'être et de la bonté vient de la bonté elle-même ; ce qui se prouve par la nature du bien et par sa raison, car naturellement le bien de chaque chose est son action et sa perfection. Or, toute chose agit parce qu'elle est en acte, et son action fait passer l'être et la bonté dans d'autres ; c'est pourquoi le signe de la perfection d'un être, c'est, au sentiment du Philosophe, qu'il puisse produire son semblable (5). La raison du bien consiste en ce qui est désirable ;

(3) Omnis ars, omnisque docendi via atque institutio itemque actio et consilium, bonum aliquod appetere videtur. Idecirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiaverunt, quod omnia appetunt (*Ethic.* I, c. 1).

(4) Malum non est præter res ; malum namque natura posterius potentia est. Non igitur quicquam in iis quæ a principio et quæ perpetua sunt malum est, neque corruptum, etenim corruptio de malis est (*Arist. Metaphys.* IX, c. 10).

(5) Maturatio concoctio quædam existit, nam ejus alimoniz quæ in arborum fructibus est concoctio, maturatio nuncupatur. Cum autem concoctio, perfectio quædam sit, tunc maturatio perfecta est, cum semina quæ in fructuum genere sunt, aliud ejusmodi quale ipsum est efficere valent, nam et in cæteris perfectum ita dicimus (*Arist. Meteorol.* IV, c. 3).

Deus igitur, quum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Consideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum ; nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni ; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod est Deus, est vere bonum.

3^o Adhuc, Bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit, in primo Ethicorum (c. 1). Omnia

autem appetunt esse actu, secundum modum suum ; quod patet ex hoc, quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit. Unde et, per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet, in nono Metaphysicorum (c. 10). Deus autem est ens, actu, non in potentia, ut supra ostensum est (c. 16). Est igitur vere bonus.

4^o Amplius, Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit ; quodquidem

c'est une fin qui provoque l'action de l'agent, et voilà la raison qui fait dire que le bien tend à répandre son être pour le communiquer. Cette diffusion convient à Dieu; car il a été démontré [ch. 13] que Dieu, en tant qu'il est l'être existant nécessairement par lui-même, est la cause de l'existence des autres êtres. Il est donc véritablement bon. — Aussi nous lisons dans l'Écriture : *Que le Dieu d'Israël est bon pour ceux qui ont le cœur droit* [Ps. LXXII, 1]; et encore : *Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui, et pour l'âme qui le cherche* [Jérém., Thren. III, 25].

CHAPITRE XXXVIII.

Dieu est sa propre bonté.

On déduit de tout cela que Dieu est sa propre bonté. En effet :

1° L'être actuel est le bien de chaque chose. Or, Dieu n'est pas simplement un être en acte; mais il est à lui-même son être, comme nous l'avons prouvé [ch. 22]. Donc il n'est pas seulement bon, mais la bonté même.

2° La perfection d'un être est sa bonté [ch. 37]. Or, la perfection de l'être divin n'implique pas quelque chose qui lui soit ajouté; mais elle consiste en ce qu'il est parfait lui-même et en lui-même [ch. 28]. La bonté de Dieu n'est donc pas quelque chose ajouté à sa substance, mais sa substance est sa propre bonté.

patet ex ipsa natura boni et ex ejus ratione. Naturaliter enim unusquisque bonum est actio et perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit, quod actu est; agendo autem, esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum, in quarto Meteororum (c. 3). Ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile [et] quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum; propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Hæc autem diffusio Deo competit; ostensum est enim supra (c. 13) quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Igitur vere bonus.

Hinc est quod dicitur : *Quam bonus Israel Deus qui recto sunt corde* (Psalm. LXXII, 1). Et dicitur : *Bonus est Dominus sperantibus in eo, animæ querenti illum* (Jerom. Thren. III, 25).

CAPUT XXXVIII.

Quod Deus est sua bonitas.

Ex his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas.

1° Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius; sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra

3° Tout bien qui n'est pas sa propre bonté ne s'appelle bien que par participation, et tout ce qui ne s'appelle bien que par participation suppose avant soi quelque chose comme source de sa bonté. Or, il est impossible de remonter ainsi jusqu'à l'infini, qu'on ne saurait trouver dans les causes finales; car l'infini répugne à la fin, et le bien est une fin. Il faut donc arriver à un premier bien qui soit tel, non par participation et relativement à un autre, mais en vertu de son essence. Or, ce premier bien est Dieu; donc Dieu est sa propre bonté.

4° Ce qui est peut participer à quelque chose; mais l'être lui-même ne peut participer à rien; car ce qui participe ainsi est par cela même une puissance, tandis que l'être est un acte. Or, Dieu est l'être lui-même [ch. 22]. Donc il est bon essentiellement et non par participation.

5° Tout ce qui est simple possède comme unité son être et ce qu'il est; car s'il était une chose et une autre chose, sa simplicité disparaîtrait. Or, Dieu est tout-à-fait simple [ch. 18]. Donc le bien n'est autre que lui-même; donc il est sa propre bonté.

Il est clair, pour la même raison, qu'aucun autre bien n'est sa propre bonté. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Évangile: *Personne n'est bon que Dieu seul* [Marc, x, 18; Luc, xviii, 19].

ostensum est (c. 22). Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

2° Præterea, Perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut supra ostensum est (c. 37). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est (c. 28). Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua Bonitas.

3° Item, Unumquodque bonum, quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, a quo rationem suscepit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire; quia, in causis finalibus, non proceditur in infinitum; infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum,

quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit, per essentiam suam, bonum; hoc autem est Deus. Est igitur Deus sua Bonitas.

4° Item, Id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil. Quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (c. 22); non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

5° Amplius, Omne simplex suum esse et id quod est unum habet; nam si sit aliud et aliud, jam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (c. 18); igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua Bonitas.

Per eandem rationem etiam patet, quod nullum aliud bonum est sua bonitas; propter quod dicitur: *Nemo bonus, nisi solus Deus* (Marc. x, 18; Luc. xviii, 19).

CHAPITRE XXXIX.

Le mal ne peut pas se trouver en Dieu

Il est évident, par là même, que le mal ne peut pas se trouver en Dieu. En effet :

1° L'être et la bonté et tout ce qui est compris sous le non d'essence n'admettent aucun mélange avec ce qui leur est étranger, quoique ce qui est bien puisse avoir quelque chose en dehors de l'être et de la bonté ; car rien n'empêche que le sujet d'une perfection soit aussi le sujet d'une autre : par exemple, ce qui est un corps peut être blanc et doux. Chaque chose est renfermée dans les limites de sa raison [ou nature] ; en sorte qu'elle ne peut contenir en elle-même rien d'étranger. Or, Dieu est non-seulement bon, mais la bonté même [ch. 37, 38]. Il ne peut donc y avoir en lui rien qui ne soit la bonté, et par conséquent, il est absolument impossible que le mal existe en lui.

2° Ce qui est opposé à l'essence d'une chose ne peut lui convenir en aucune façon, tandis qu'elle reste la même. Ainsi, il ne peut convenir à l'homme d'être irraisonnable ou insensible, à moins qu'il ne cesse d'exister comme homme. Or, l'essence divine est la bonté même [ch. 38] : donc le mal, qui est opposé au bien, ne peut se trouver en Dieu, à moins qu'il ne cesse d'exister ; ce qui est impossible, puisqu'il est éternel, comme on l'a démontré [ch. 15].

3° Puisque Dieu est à lui-même son être, on ne peut rien lui attribuer par participation, comme le prouve la raison qu'on vient de don-

CAPUT XXXIX.

Quod in Deo non possit esse malum.

Ex hoc autem manifeste apparet, quod in Deo non potest esse malum.

1° Esse enim et bonitas et omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum ; licet id, quod est bonum, possit aliquid præter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc, quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi ; sicut quod est corpus potest esse album et dulce. Unumquodque autem intra suæ rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est Bonitas, non solum bonus, ut ostensum

est (c. 37 et 38). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas, et ita malum in eo omnino esse non potest.

2° Amplius, Id quod est oppositum essentiae alicujus rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet, sicut homini non potest convenire irrationabilitas vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa Bonitas, ut ostensum est (cap. præced.). Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non posset, nisi esse desisteret ; quod est impossibile, quum sit æternus, ut supra ostensum est (c. 15).

3° Adhuc, Quum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione suprainducta (cap. præced.).

ner [ch. 38]. Si donc on lui attribuait le mal, ce ne serait pas par participation, mais en vertu de son essence. Or, on ne peut attribuer le mal à aucun être comme son essence; car il serait privé de l'être, qui est un bien [ch. 27]. D'un autre côté, le mal ne saurait souffrir aucun mélange avec ce qui lui est étranger, non plus que le bien. Donc on ne peut attribuer le mal à Dieu.

4° Le mal est opposé au bien. Or, la nature ou la raison du bien consiste dans la perfection. Donc la raison du mal est dans l'imperfection. Or, il ne peut se rencontrer en Dieu, qui est véritablement parfait, aucun défaut ou imperfection [ch. 28]. Donc le mal ne peut pas exister en lui.

5° Un être est parfait selon qu'il est en acte. Donc il sera imparfait autant qu'il s'éloignera de l'acte. Donc le mal est une privation ou renferme une privation, ou n'est rien. Or, le sujet d'une privation est une puissance, et cela ne peut pas être en Dieu. Donc le mal ne peut pas s'y trouver davantage.

6° Si le bien est ce que tout être recherche, la nature de chaque être évite le mal en tant que mal. Or, ce qui est pour un être contraire à l'impulsion de son appétit naturel est forcé et en dehors de sa nature. Le mal est donc, pour tout être, violent et en dehors de sa nature, en tant que c'est pour lui un mal, quoiqu'il puisse lui être naturel sous un certain rapport, ainsi qu'il arrive dans les êtres composés. Or, Dieu n'est pas composé et il ne peut y avoir en lui rien de forcé ou qui soit en dehors de sa nature [ch. 19]. Donc le mal ne peut exister en Dieu.

Cette vérité est confirmée par les livres saints. Nous y trouvons ces

Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentialiter alicujus; ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (c. 37). In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

4° Item, Malum bono oppositum est. Natura autem boni vel ratio in perfectione consistit; ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non potest, ut supra (c. 28) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

5° Præterea, Perfectum est aliquid, se-

cundum quod est actu; ergo imperfectum erit, secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit, vel nihil est. Privationis autem subjectum est potentia. Hoc autem in Deo esse non potest; igitur nec malum.

6° Præterea, Si bonum est, quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquæque natura refugit, in quantum hujusmodi. Quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et præter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et præter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit esse ei naturale, secundum aliquid ejus, in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec

paroles : *Dieu est lumière et il n'y a pas de ténèbres en lui* [Joan. 1, 3]; et ailleurs : *Loin de Dieu une injuste rigueur ; loin du Tout-Puissant l'iniquité* [Job. xxxiv, 10].

CHAPITRE LX.

Dieu est le bien de tout bien

Ce qui précède montre que Dieu est le bien de tout bien. En effet :

1° La bonté d'un être est sa perfection [ch. 38]. Or Dieu, étant simplement parfait, comprend dans sa perfection toutes les perfections des êtres [ch. 28]. Donc il comprend toutes les bontés dans sa bonté, et par conséquent, il est le bien de tout bien.

2° L'être auquel on attribue une qualité par participation ne la reçoit qu'autant qu'il a quelque ressemblance avec celui auquel on la donne en vertu de son essence. On dit, par exemple, que le fer est igné, parce qu'il participe en quelque manière à la ressemblance du feu. Or, Dieu est bon par essence, et toutes les créatures sont bonnes par participation [ch. 38]. Donc si l'on dit d'un être qu'il est bon, ce n'est qu'autant qu'il a une certaine ressemblance avec la divine bonté. Donc Dieu est lui-même le bien de tout bien.

3° Comme chaque chose n'est désirable que pour une fin, et que la raison du bien consiste en ce qu'il est désirable, ce que l'on dit bon est

esse potest in eo violentum vel præternaturam, ut ostensum est (c. 19); malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat; dicitur enim : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ* (I Joann. 1, 5). Et : *Absit a Deo impietas et ab Omnipotente iniquitas* (Job, xxxiv, 10).

CAPUT XL.

Quod Deus est omnis boni bonum.

Ostenditur etiam ex prædictis, quod Deus sit omnis boni bonum.

1° Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius, ut dictum est (c. 38). Deus

autem, quum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (c. 28). Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

2° Item, Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale, nisi in quantum habet quamdam similitudinem ejus, quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum, in quantum quamdam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est supra (c. 38). Igitur nihil dicitur bonum, nisi in quantum habet similitudinem aliquam divinæ bonitatis. Est igitur Ipse bonum omnis boni.

3° Adhuc, Quum unumquodque appeti-

nécessairement envisagé ainsi, ou parce que c'est une fin, ou parce que cela se rapporte à une fin. C'est donc de la fin dernière que tout reçoit la bonté. Or, cette fin est Dieu, comme on le prouvera plus loin [ch. 74]. Donc Dieu est le bien de tout bien.

C'est pour cela que Dieu, promettant de se montrer à Moïse, lui dit : *Je vous ferai voir tout le bien* [Exod. xxxiii, 19]. Il est encore écrit de la sagesse. *Tous les biens me sont venus avec elle* [Sap. vii, 11].

CHAPITRE XLI.

Dieu est le souverain bien.

La vérité que nous venons d'établir prouve encore que Dieu est le souverain bien. En effet :

1^o Le bien universel l'emporte sur tout bien particulier : par exemple, le bien d'une nation est préférable au bien d'un individu ; car la bonté du tout et sa perfection passent avant la bonté et la perfection de la partie. Or, la divine bonté, mise en comparaison avec tout ce qui existe, est comme le bien universel par rapport au bien particulier, puisque Dieu est le bien de tout bien, ainsi que le prouve le chapitre précédent. Donc il est lui-même le souverain bien.

bile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra probabitur (c. 74). Est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit : *Ego ostendam tibi omne bonum* (Exod. xxxiii, 19). Et dicitur de divina Sapientia : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* (Sap. vii, 11).

CAPUT XLI.

Quod Deus sit summum bonum.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus sit summum bonum.

1^o Nam bonum universale præeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius; bonitas enim totius et perfectio præeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, quum sit omnis boni bonum, ut ostensum est (cap. præced.). Est igitur Ipse summum bonum.

2^o Præterea, Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (c. 38). Est igitur Ipse summum bonum.

3^o Item, Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quæ sunt in illo genere; causa enim potior est effectui. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (cap. præced.). Est igitur Ipse summum bonum.

2° On est plus dans la vérité en qualifiant un objet d'après son essence qu'en lui accordant une qualité par participation. Or, Dieu est bon en vertu de son essence, et les créatures ne sont bonnes que par participation [ch. 38]. Donc Dieu est lui-même le souverain bien.

3° L'être le plus grand de chaque genre est la cause des autres qui sont compris dans le même genre ; car la cause est plus considérable que l'effet. Or, c'est de Dieu que tout a reçu ce qui constitue le bien [ch. 40]. Donc il est lui-même le souverain bien.

4° De même que l'objet le plus blanc est celui qui est le moins mélangé de noir, de même celui qui est le moins mélangé de mal est le meilleur. Or, Dieu est au suprême degré exempt de tout mélange avec le mal, qui ne peut être en lui ni en acte, ni en puissance, et cela à raison de sa nature [ch. 39]. Donc il est lui-même le souverain bien.

C'est pourquoi on lit dans l'Écriture : *Personne n'est saint comme le Seigneur* [I Reg. 11, 2].

CHAPITRE XLII.

Dieu est un.

Cela démontré, il est évident que Dieu doit être un. En effet :

1° Il est impossible qu'il y ait deux souverains biens ; car ce qu'on affirme par surabondance doit se trouver dans un seul être. Or, Dieu est le souverain bien [ch. 41]. Donc Dieu est un.

2° Il a été prouvé que Dieu est absolument parfait et qu'il ne lui

4° Amplius, Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus, quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest; et hoc ex sua natura competit, ut ostensum est (c. 39). Est igitur Ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur : *Non est sanctus, ut est Dominus* (I Reg. 11, 2).

CAPUT XLII.

Quod Deus est unus.

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

1° Non enim possibile est esse duo summa bona; quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Deus igitur est unus.

2° Præterea, Ostensum est (c. 28) Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile; nam, si nulli eorum deest aliqua perfectio neque aliqua imperfectio ei admiscetur (quod requiritur ad hoc, quod aliquid sit simpliciter perfectum), non erit in quo adinvicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

3° Item, Quod sufficienter fit, uno posito, melius est per unum fieri, quam per

manque aucune perfection [ch. 28]. Si donc il y a plusieurs dieux, il faut aussi qu'il y ait plusieurs êtres parfaits comme lui. Or, cela est impossible; car s'il ne manque à aucun d'eux aucune perfection, et qu'aucun ne soit mélangé de quelque imperfection, ce qui est indispensable pour qu'une chose soit absolument parfaite, il n'y aura rien qui serve à les distinguer entre eux. On ne peut donc admettre plusieurs dieux.

3° Une chose est meilleure si, pouvant bien être faite par un seul, elle est réellement faite par lui plutôt que par plusieurs. Or, l'ordre de l'univers est aussi bon qu'il peut être (1); car la puissance du premier agent ne fait pas défaut à la puissance qui se trouve dans les êtres pour atteindre la perfection, et tous se complètent suffisamment en les ramenant à un principe unique. Donc il n'y a pas lieu de supposer plusieurs principes.

4° Il est impossible que le mouvement unique et continu qui règle

(1) Cette proposition de saint Thomas se trouve expliquée dans sa *Somme théologique*. A cette question : Dieu peut-il rendre meilleures les choses qu'il fait ? il répond : Dieu ne peut pas rendre meilleure une chose substantiellement, mais accidentellement. Cependant, il peut simplement faire une autre chose meilleure que toutes celles qu'il a faites. En voici la raison. Il y a deux sortes de bontés dans une chose. L'une provient de l'essence même de la chose; par exemple, il est essentiel à l'homme d'être raisonnable. Et quant à cette espèce de bonté, Dieu ne peut faire qu'une chose devienne meilleure qu'elle n'est en elle-même, quoiqu'il puisse faire une autre chose meilleure qu'elle; de même qu'il ne peut rendre plus grand le nombre quatre, car s'il devenait plus grand, ce ne serait plus le nombre quatre, mais un autre nombre. En effet, l'addition de la différence substantielle dans les définitions produit le même résultat que l'addition de l'unité dans les nombres. La seconde espèce de bonté est en dehors de l'essence de la chose : ainsi, il est bon pour l'homme d'être vertueux ou sage; et, quant à cette bonté, Dieu peut rendre meilleures les choses qu'il a faites. Néanmoins, il est permis de dire simplement que Dieu peut produire d'autres êtres meilleurs que ceux qu'il a créés.

Le saint Docteur, pour répondre à la troisième objection, tire cette conséquence : L'univers, en supposant ce qui existe, ne peut être meilleur, parce que l'ordre établi par Dieu entre tous les êtres est très convenable, et que dans cet ordre consiste le bien de l'univers. En effet, si l'un des êtres devenait meilleur, la proportion qui maintient l'ordre entre eux serait détruite; de même que si une corde était plus tendue qu'il ne faut, la harpe cesserait de rendre des sons harmonieux. Cependant, Dieu pourrait créer d'autres êtres, ou bien en ajouter à ceux qu'il a déjà créés; et dans ce sens, l'univers deviendrait meilleur (1, p., q. 25, a. 6).

multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse. Non enim potentia agentis primi deest potentia, quæ est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur, reducendo ad unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

4° Amplius, Impossibile est unum motum continuum et singula regulantem, a pluribus motoribus esse. Nam, si simul

movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore; perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non; ex quo sequitur quod motus non est continuus neque regularis; motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam, qui non semper movet, irregulariter

chaque chose soit produit par plusieurs moteurs. En effet, s'ils impriment le mouvement en même temps, aucun d'eux n'est un moteur parfait, mais tous ensemble tiennent lieu d'un seul moteur parfait : ce qui ne saurait convenir au premier moteur ; car le parfait est avant l'imparfait. Si, au contraire, ils n'impriment pas le mouvement ensemble, chacun d'eux est tantôt en action et tantôt en repos. Il en résulte que le mouvement n'est ni continu ni régulier ; car le mouvement continu et unique vient d'un seul moteur, et le moteur qui ne meut pas toujours meut irrégulièrement, comme on le voit dans les moteurs inférieurs, pour lesquels le mouvement, violent et rapide dans le principe, se relâche vers la fin, tandis que c'est l'opposé pour le mouvement naturel (2). Or, le premier mouvement est un et continu, ainsi que les philosophes l'ont prouvé (3). Donc le moteur qui le produit doit être un.

5° La substance corporelle se rapporte à la substance spirituelle comme à son bien ; car cette bonté est plus complète, à laquelle la substance corporelle tend à s'assimiler, puisque tout ce qui existe désire atteindre le meilleur, autant que cela est possible. Or, on trouve que tous les mouvements de la créature corporelle se réduisent à un premier mouvement unique, au-delà duquel il n'en existe point d'autre premier que l'on ramène à lui d'aucune manière. Donc il n'y a point, en dehors de la substance spirituelle qui est la fin du mouvement premier, d'autre substance qui ne revienne pas à elle-même. Or, c'est ce que nous entendons désigner sous le nom de Dieu. Donc il n'y a qu'un seul Dieu.

(2) Le mouvement naturel, c'est à-dire celui qui est déterminé par les lois générales et constantes de la nature est régulier et conserve toujours la même intensité.

(3) Est considerandum, si possit aliquis continuus motus esse necne; et si possit quisnam hic sit et quisnam motus primus sit. Etenim si motum quidem semper esse necesse est, primus autem hic, atque continuus est. Patet id quod primum movet, hoc sane motu movere, quem unum et eundem, et continuum ac primum esse necesse est (Arist. Phys. VIII, c. 7).

invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur; motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est (Physic. VIII, c. 7). Ergo oportet ejus motorem esse unum.

5° Adhuc, Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem, sicut ad suum bonum. Nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari; quum omne

quod est desideret optimum, quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inveniuntur reduci ad unum primum, præter quem non est alius primus, qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo, præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

6° Amplius, Omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum; sicut ordo partium

6° L'ordre qui existe entre tous les êtres divers, qui sont mis en rapport les uns avec les autres, a pour cause l'ordre qui les rattache à un être unique. Par exemple, l'ordre qu'on aperçoit entre les parties d'une armée résulte du rapport de l'armée entière avec son général. En effet, si des êtres divers sont unis entre eux par une certaine disposition, cela ne provient pas de leurs propres natures qui causent cette diversité, parce qu'elles établiraient plutôt une distinction entre eux ; ni des divers ordonnateurs, car ils ne pourraient pas rechercher d'eux-mêmes, et en tant qu'ils sont divers, un ordre unique. Ainsi, ou l'ordre qui rattache plusieurs êtres les uns aux autres est accidentel, ou il faut le rapporter à un premier ordonnateur unique qui dispose tous les autres êtres en raison de la fin qu'il veut atteindre. Or, nous trouvons qu'il existe quelque rapport entre toutes les parties de ce monde, en tant que les unes reçoivent l'aide des autres. Nous en avons un exemple dans les corps inférieurs, qui sont mis en mouvement par les supérieurs, et ceux-ci par les substances incorporelles, comme on le voit par ce qui a été dit [ch. 13]. Cet effet n'est pas un accident, puisqu'il persévère toujours, du moins dans la plus grande partie des êtres. Donc tout ce monde n'a qu'un seul ordonnateur et un administrateur unique. De plus, il n'y a pas d'autre monde que celui-ci. Donc il n'y a pour gouverner toutes choses qu'un seul être que nous appelons Dieu.

7° S'il y a deux êtres qui aient l'un et l'autre une existence nécessaire, ils doivent avoir pour point de ressemblance la même raison de cette nécessité d'être. Il faudra donc les distinguer par une addition, qui sera faite ou seulement à l'un d'eux ou à tous les deux ensemble ; et il en résultera ou que l'un d'eux sera composé, ou qu'ils le seront tous deux. Or, rien de ce qui est composé n'existe nécessairement par

exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa ad invicem in habitudine aliqua ununtur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse, quod unum ordinem intenderent ex seipsis, secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquid primum unum, scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatæ ad invicem, secundum quod quædam a qui-

busdam juvantur ; sicut corpora inferiora moventur per superiora, et hæc per substantias incorporeas, ut ex prædictis (c. 13) patet. Sed hoc non est per accidens, quum sit semper vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed præter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7° Adhuc, Si sint duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum vel utrique ;

soi-même, ainsi qu'on l'a démontré plus haut [ch. 18]. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs êtres ayant chacun une existence nécessaire, et par conséquent plusieurs dieux.

8° Ce qui constitue la différence des êtres ayant en commun, comme on le prétend, la nécessité de leur existence, est en quelque manière indispensable pour rendre cette nécessité complète ou ne l'est pas du tout.

Si cette différence n'est pas indispensable, c'est donc quelque chose d'accidentel, parce qu'on doit considérer comme accident tout ce qui survient dans un objet sans modifier son être. Donc cet accident reconnaît une cause. Donc cette cause est, ou l'essence de l'être qui existe nécessairement, ou quelque autre chose. Si c'est son essence, comme cette essence est pour lui la nécessité même d'exister [ch. 16], la nécessité d'exister sera la cause de l'accident. Or, nous trouvons dans chacun d'eux la même nécessité d'exister. Donc chacun d'eux aura aussi cet accident, qui conséquemment ne pourra pas servir à les distinguer.

Si, au contraire, la cause de cet accident est autre chose que l'essence, en supposant que cette autre chose n'existât pas, l'accident n'existerait pas non plus; et si cet accident n'existait pas, la distinction dont on a parlé disparaîtrait. Donc, si cette autre chose n'existait pas, les deux êtres que l'on suppose comme existant nécessairement ne seraient pas deux, mais se réduiraient à un seul. Donc l'être propre à chacun d'eux dépend d'un autre, et par conséquent, ni l'un ni l'autre n'existe nécessairement par soi-même.

Si la différence qui les distingue est indispensable pour compléter

et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra (c. 18) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures deos.

8° Amplius, Illud in quo differunt (ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi), aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non.

Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale, quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam; aut ergo essentiam ejus, quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus, quum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut ex dictis (c. 16) patet, necessitas essendi erit

causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens; et sic non distinguuntur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi illud aliud esset, non esset hoc accidens; et nisi hoc accidens esset, distinctio prædicta non esset. Ergo nisi esset illud aliud, ista duo, quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero; et sic neutrum est necesse esse per seipsum.

Si autem illud, in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut *animatum* includitur in diffinitione *animalis*; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur

la nécessité de leur existence, ce sera ou parce que ce qui la constitue se trouvera compris dans la raison de cette nécessité : comme, par exemple, *être animé* est renfermé dans la définition de l'*animal* ; ou parce qu'elle spécifiera la nécessité d'être, de même que l'*animal* se complète par le raisonnable.

Dans le premier cas, partout où se rencontrera la nécessité d'être, devra aussi se rencontrer ce qui est compris dans sa raison : par exemple, s'il convient à quelque chose d'être *animal*, il lui convient aussi, par là même, d'être *animé*. Par conséquent, comme on attribue en même temps la nécessité d'exister aux deux êtres dont il s'agit, on ne pourra s'en servir pour les distinguer.

Dans le second cas, on retombe dans la même impossibilité ; car la différence, spécifiant le genre, ne complète pas sa raison, mais elle lui donne l'être en acte. En effet, la raison du terme *animal* est complète avant l'addition du terme *raisonnable*. Cependant l'*animal* ne peut être en acte s'il n'est raisonnable ou privé de raison. Si donc quelque chose complète la nécessité d'exister, c'est quant à l'être en acte et non quant à la raison de cette nécessité ; ce qui ne se peut pour deux raisons : d'abord parce que la quiddité de ce qui existe nécessairement n'est autre que son être [ch. 22] ; en second lieu, parce qu'il en résulterait que ce qui est nécessaire arriverait à être par le moyen d'un autre, ce qu'on ne saurait admettre. Il est donc impossible de supposer plusieurs êtres dont chacun existerait nécessairement par soi-même.

9° S'il y a deux dieux, on leur donne le nom de *Dieu* dans le même sens ou bien par équivoque. Si c'est par équivoque (4), cela se trouve

(4) Voir la note 1 du chap. xxxiii.

per illud, sicut *animal* completur per rationale.

Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur ; sicut cuicumque convenit *animal* convenit *animatum*. Et sic, quum ambobus prædictis attribuitur necessitas essendi, secundum illud distinguere non poterunt.

Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest ; nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu ; ratio enim *animalis* completa est ante additionem *rationalis*. Sed non potest esse animal actu,

nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi ; quod est impossibile propter duo : Primo, quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut supra (c. 22) probatum est ; secundo, quia sic ipsi, quod est necesse esse, acquireretur esse per aliquid aliud ; quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

9° Adhuc, Si sunt duo dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque prædicatur univoce aut æquivoce. Si æquivoce, hoc est præter

en dehors de la question présente; car rien n'empêche de donner, à n'importe quel objet, quelque nom que ce soit par équivoque, si l'usage le permet. Si, au contraire, on leur donne ce nom dans le même sens, on doit le leur appliquer suivant la même manière d'être, et par conséquent, il y a dans tous les deux une nature unique quant à la manière d'être. Cette nature se trouvera donc dans tous les deux sous le rapport d'un être unique ou sous le rapport de deux êtres différents. Dans le premier cas, ils ne seront pas deux, mais seulement un; car deux objets ne peuvent avoir un être unique s'ils sont substantiellement distincts. S'il y a, au contraire, dans chacun d'eux un être différent, ni l'un ni l'autre ne sera sa quiddité ou son être: ce qui est nécessaire en Dieu [ch. 22]. Donc ni l'un ni l'autre ne sera ce que nous comprenons sous le nom de Dieu, et par conséquent on ne peut supposer deux dieux.

10° Il répugne que rien de ce qui convient à tel être déterminé, en tant qu'il est cet être déterminé, convienne aussi à un autre; car l'existence singulière d'une chose ne se trouve dans aucune autre que dans cette chose singulière elle-même. Or, la nécessité d'être convient à ce *qui est nécessairement*, en tant que le sujet *a cet être déterminé*. Donc il est impossible qu'elle convienne à quelque autre. Ainsi il ne peut exister plusieurs êtres ayant tous une existence nécessaire, et par conséquent il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

La mineure se prouve ainsi: Si l'être dont l'existence est nécessaire n'est pas cet être déterminé, en tant qu'il existe nécessairement, il en résulte que la désignation de son être n'a rien de nécessaire en

intentionem præsentem; nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas vel suum esse; sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (c. 22); ergo neutrum illorum duorum est hoc, quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

10° Amplius, Nihil eorum quæ conve-

niunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire; quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit, in quantum habet esse hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic est impossibile quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse; et per consequens impossibile est esse plures deos.

Probatio mediæ: Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. Unumquodque autem, secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis; quod est esse hoc signatum. Ergo quod est ne-

elle-même, mais dépend de quelque autre. Or, tout être, selon qu'il est en acte, est distinct de tous les autres; et c'est là précisément ce qu'on entend par être déterminé. Donc ce qui est nécessairement dépend d'un autre en tant qu'être en acte; ce qui est opposé à la notion de l'être nécessaire. Donc ce qui a une existence nécessaire n'est tel qu'en tant qu'il est déterminé.

11° La nature représentée par le nom de *Dieu* est individualisée dans ce Dieu par elle-même ou par quelque autre chose. Si c'est par autre chose, il y aura nécessairement composition. Si c'est par elle-même, il est impossible qu'elle convienne à un autre être; car ce qui est le principe de l'individualité ne peut être commun à plusieurs. Donc il ne peut exister plusieurs dieux.

12° S'il y a plusieurs dieux, la nature divine ne peut être unique dans chacun d'eux. Donc elle doit être distinguée dans chacun d'eux par quelque signe particulier. Or, cela est impossible, parce que la nature divine n'admet ni addition, ni différence essentielle ou accidentelle [ch. 23-24]. Elle n'est pas non plus la forme d'une certaine matière, en sorte qu'elle se trouve divisée par la division de la matière. Donc il ne peut y avoir plusieurs dieux.

13° L'être abstrait est unique. Par exemple, si l'on considère la blancheur comme abstraite, elle sera unique. Or, Dieu est l'être abstrait par essence, puisqu'il est à lui-même son être [ch. 22]. Donc il ne peut exister qu'un seul Dieu.

14° L'être propre de chaque chose est unique. Or, Dieu est à lui-même son être [ch. 22]. Donc il ne peut exister qu'un seul Dieu.

15° Une chose a l'être de la même manière qu'elle possède l'unité.

esse esse dependet ab alio, quantum ad hoc quod est esse in actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse secundum hoc quod est signatum.

11° Adhuc, Natura significata hoc nomine *Deus*, aut est per seipsam individua in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi sit compositio; si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat. Illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos.

12° Amplius, Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et illo;

sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiationem essentialium, neque accidentalium, ut supra (c. 23 et 24) ostensum est; nec etiam divina natura est forma alicujus materie, ut possit dividi ad materie divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

13° Item, Esse abstractum est unum tantum; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, quum sit suum esse, ut probatum est supra (c. 22). Impossibile est igitur esse, nisi unum, Deum.

14° Item, Esse proprium cujuslibet rei est tantum unum; sed Deus est esse suum, ut probatum est supra (c. 22). Impossibile igitur est esse, nisi unum, Deum.

15° Adhuc, Secundum hunc modum res

C'est ce qui fait que chaque chose répugne autant qu'elle le peut à être divisée, de peur d'arriver par là au non-être. Or, l'être est surtout la propriété de la nature divine. Donc on doit trouver en elle l'unité la plus parfaite. Donc, par conséquent, on ne peut en aucune façon la distinguer en plusieurs.

16° Nous voyons que dans chaque genre la multitude procède de l'unité. C'est pourquoi l'on trouve dans quelque genre que ce soit un premier être qui est la mesure ou le type de tous ceux qu'il comprend dans son étendue. Donc tous les êtres qui se réunissent dans un genre unique doivent dépendre d'un certain être unique. Or, tout ce qui existe se réunit dans l'être. Donc il y a nécessairement un être absolument unique qui est le principe de toute chose, et cet être est Dieu.

17. Dans tout gouvernement, celui qui préside désire l'unité. C'est ce qui fait qu'entre tous les gouvernements le plus parfait est la monarchie ou la royauté. On voit également qu'il y a une seule tête pour plusieurs membres; et cela nous montre avec évidence que celui qui gouverne doit avoir l'unité. Il faut donc admettre de même et confesser simplement un seul Dieu, qui est la cause de tous les êtres.

Nous pouvons appuyer la démonstration de l'unité de Dieu par l'autorité des livres sacrés : *Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Dieu unique* [Deuter. vi, 4]. *Tu n'auras pas de dieux étrangers en ma présence* [Exod. xx, 3]. *Il y a un seul Seigneur et une seule foi* [Ephés. iv, 5].

Cette vérité détruit l'erreur des Gentils, qui font profession d'admettre une multitude de dieux. Plusieurs cependant, parmi eux, ont en-

habent esse, quo possident unitatem. Unde unumquodque suæ divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non-esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur.

16° Amplius, in unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere; et ideo, in quolibet genere, invenitur unum primum, quod est mensura omnium, quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum omnium principium; quod est Deus.

17° Item, In quolibet principatu, ille qui præsidet unitatem desiderat. Unde, inter principatus, est potissima monarchia sive

regnum; multorum etiam membrorum unum est caput. Ac per hoc evidenti signo apparet ei, cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum similiter constituere et simpliciter confiteri.

Hanc autem ostensionem divinæ unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam dicitur : *Audi, Israël; Dominus Deus noster, Dominus unus est* (Deuter. vi, 4). Et : *Non habebis deos alienos coram me* (Exod. xx, 3). Et : *Unus Dominus, una fides, etc.* (Ephes. iv, 5).

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, deorum multitudinem confitentes; quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios, quos deos nominabant, creatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et præcipue ratione sapientiæ

seigné qu'il y a un seul dieu suprême et créateur de tous les autres qu'ils appellent également dieux. Ils ont accordé le nom qui convient à la Divinité à toutes les substances qui ne doivent pas finir, et cela principalement parce qu'ils leur attribuaient la sagesse, le bonheur et le gouvernement du monde. Nous trouvons la même manière de parler dans la Sainte-Ecriture, qui appelle *dieux* les saints anges ou même des hommes et des juges. On peut citer pour exemples ces passages : *Il n'y en a point parmi les dieux qui soit semblable à vous, Seigneur* [Ps. LXXXV, 8]; et encore : *J'ai dit : Vous êtes des dieux* [Ps. LXXXI, 6]; et beaucoup d'autres semblables répandus dans les livres inspirés.

Nous voyons aussi combien sont ennemis de cette vérité les Manichéens, qui admettent deux premiers principes, dont l'un n'est pas la cause de l'autre. Les Ariens l'ont également combattue lorsque, se voyant forcés par l'autorité de l'Écriture de confesser que le Fils est vrai Dieu, ils ont enseigné que le Père et le Fils sont deux dieux distincts et non pas un seul.

CHAPITRE XLIII.

Dieu est infini.

Puisque, selon le sentiment des philosophes, l'infini résulte de la quantité (1), on ne saurait attribuer à Dieu l'infinité, à raison de la

(1) Atqui Melissus id quod est infinitum asserit esse (principium). Id ergo quod est, quantitas est quædam. Infinitum enim in quantitate nimirum est. Substantia autem infi-

et felicitatis et rerum gubernationis. Quæquidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli aut etiam homines vel iudices *dii* nominantur, sicut illud : *Non est similis tui in diis, Domine* (Psalm. LXXXV, 8). Et alibi : *Ego dixi : Dii estis* (Psalm. LXXXI, 6). Et multa hujusmodi per varia Scripturæ loca inveniuntur.

Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, quum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

CAPUT XLIII.

Quod Deus est infinitus.

Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt (Physic. 1, c. 2, III, c. 6), non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit (c. 42) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest, quum ostensum sit (c. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an, secundum spirituale magnitudinem, esse infinitum conveniat.

multitude, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui n'admet aucune composition de parties ou d'accidents [ch. 42]. On ne peut pas dire davantage qu'il est infini comme quantité continue ; car il est incorporel [ch. 20]. Il reste donc à rechercher s'il est infini comme grandeur spirituelle.

On considère cette grandeur spirituelle sous deux rapports, quant à la puissance et quant à la bonté ou état complet de sa propre nature. On dit, en effet, qu'une chose est plus ou moins blanche, selon que sa blancheur est plus ou moins complète. On apprécie aussi la grandeur de la vertu par la grandeur de l'action. Parmi ces grandeurs, l'une est la conséquence de l'autre ; car par cela même qu'un être est en acte, il est actif, et le degré dans lequel il se complète dans son acte détermine le degré atteint par la grandeur de sa vertu ; d'où il suit qu'on regarde comme grandes les choses spirituelles, suivant le degré dans lequel elles se complètent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que, *parmi les choses dont la grandeur ne se mesure pas par la masse, celle-là est la plus grande, qui est la meilleure quant à l'être* (2).

Nous avons donc à démontrer que Dieu est infini dans ce genre de grandeur ; car nous ne prenons pas le terme d'infini dans le sens de privation, comme on le fait pour la quantité des dimensions ou des nombres, qui, par elle-même, doit avoir un terme. C'est pour cela que

nita, aut qualitas, aut effectus infinitus esse non potest, nisi per accidens, si simul et quanta sint quædam. Infiniti namque ratio quantitate utitur, non substantia, non qualitate (Arist. Phys. I, c. 2).

Infinitum id est ejus semper aliquid extra ratione quantitatis accipi potest (id. ibid. III, c. 6).

(2) In rebus spiritualibus, cum minor majori adhærescit, sicut creatura creatori, illa fit major quam erat, non ille. In iis enim quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse. Melior autem fit spiritus alicujus creaturæ cum adhæret creatori quam si non adhæret, et ideo etiam major quia melior. Qui ergo adhæret Domino, unus spiritus est (I Cor., c. VI, v. 17). Sed tamen Dominus non ideo fit major, quamvis fiat ille qui adheret Domino (De Trinit. lib. VI, c. 8).

Quæquidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur ; nam ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus ma-

gnitudinis suæ virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suæ completionis. Nam et Augustinus (de Trinit. VI, 8) dicit : Quod in his, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.

Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse ; non enim sic, ut infinitum privative accipiat, sicut in quantitate dimensiva vel numerali ; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtrac-

si l'on qualifie d'infinis (3) certains êtres, c'est à raison de la soustraction de ce qu'ils doivent naturellement avoir ; et il en résulte que pour eux le terme d'infini ne signifie autre chose que l'imperfection. En Dieu, au contraire, on ne conçoit que l'infini négatif, parce que sa perfection n'a ni terme ni fin ; mais il est souverainement parfait, et par conséquent, on doit le considérer comme infini. En effet :

1^o Tout ce qui est fini quant à sa nature appartient à un certain genre. Or, Dieu n'est en aucun genre [ch. 25] ; mais sa perfection renferme les perfections de tous les genres [ch. 28]. Donc il est infini.

2^o Tout acte inhérent à un être est terminé par l'être dans lequel il se trouve ; car ce qui est dans un être y est suivant le mode du sujet. Donc l'acte qui n'est dans aucun être n'est terminé d'aucune manière. Si la blancheur, par exemple, existait par elle-même, sa perfection ne se terminerait en elle qu'autant qu'elle aurait tout ce qu'on peut posséder de la perfection de la blancheur. Or, Dieu est un acte qui n'existe en aucune façon dans un autre, parce qu'il n'est pas une forme attachée à la matière [ch. 26, 27]. Son être n'est pas non plus inhérent à une certaine forme ou à une certaine nature, puisqu'il est à lui-même son être [ch. 21]. Il faut donc conclure qu'il est infini.

3^o On trouve parmi les êtres quelque chose seulement à l'état de puissance, comme la matière première ; quelque chose à l'état d'acte pur, c'est-à-dire Dieu [ch. 6] ; enfin quelque chose qui est tout à la fois en acte et en puissance : tels sont tous les autres êtres. Or, comme la puissance n'est ainsi dénommée que relativement à l'acte, elle ne peut pas excéder cet acte, ni appliquée à chacun des êtres, ni simple-

(3) Le terme d'*infini* est pris ici dans le même sens que *non fini* ou *non complet*.

tionem eorum, quæ sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo, infinitum negative tantum intelligitur ; quia nullus est perfectiois suæ terminus vel finis ; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

1^o Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere (c. 25) ; sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (c. 28) ostensum est ; est igitur infinitus.

2^o Adhuc, Omnis actus alteri inhærens terminationem recipit ex eo in quo est ; quia quod est in altero est in eo per modum

recipientis. Actus igitur in nullo existens, nullo terminatur : utputa si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens ; quia non est forma in materia, ut probatum est (c. 26 et 27), nec esse suum inhæret alicui formæ vel nature, quum ipse sit suum esse, ut supra (c. 21) ostensum est. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

3^o Adhuc, In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima ; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est (c. 6) ; aliquid quod est actu et potentia, ut res cæte-

ment par elle-même. Si donc la matière première est infinie en tant que potentielle, Dieu, qui est un acte pur, est aussi infini dans son actualité.

4° Un acte est d'autant plus parfait qu'il est moins mélangé de puissance. C'est pourquoi tout acte mélangé de puissance est limité quant à sa perfection. Celui, au contraire, dans lequel on ne rencontre aucune espèce de puissance, possède une perfection sans bornes. Or, Dieu est un acte pur, qui n'admet pas de puissance [ch. 16]. Donc il est infini.

5° L'être lui-même, considéré absolument, est infini ; car il peut se communiquer à l'infini et d'une infinité de manières. Si donc l'être d'une chose est fini, il est nécessairement limité par une autre chose, qui est en quelque manière sa cause ou son sujet. Or, l'être divin ne peut reconnaître aucune espèce de cause. Il n'existe pas non plus de sujet de cet être, puisque Dieu est à lui-même son être. Donc son être est infini, et par conséquent, il est infini lui-même.

6° Tout être qui possède quelque perfection est d'autant plus parfait qu'il participe à cette perfection d'une manière plus complète. Or, il ne peut se trouver, on ne saurait même imaginer qu'une perfection soit possédée plus complètement que par celui qui est parfait en vertu de son essence, et dont l'être n'est pas différent de sa bonté ; et cet être est Dieu. Donc on ne peut concevoir un être meilleur ni plus parfait que Dieu. Donc il est infini dans sa bonté.

7° Notre intelligence s'étend jusqu'à l'infini (4) dans ses conceptions.

(4) Le terme d'*infini* ne signifie pas autre chose ici que l'*indéfini*.

ræ. Sed potentia, quum ducatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4° Item, Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentie permixtum. Unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum sue perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Est igitur infinitus.

5° Amplius, Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis, et modis infinitis participari possibile est. Si igitur alienus esse sit finitum, oportet quod

limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliquo aliter causa illius esse vel receptivum ejus; sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per se ipsum, nec esse ejus est receptivum, quum ipse sit suum esse; ergo esse suum est infinitum, et Ipse infinitus.

6° Adhuc, Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo, quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est; nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Nous en avons une preuve en ce que, étant donnée une quantité finie, quelle qu'elle soit, elle peut en concevoir une plus grande. Ce rapport de notre intelligence avec l'infini serait vain s'il n'existait rien d'intelligible qui fût infini. Il est donc nécessaire qu'il y ait un être intelligible infini, et celui-là doit être le plus grand de tous. Or, cet être, nous l'appelons Dieu. Donc Dieu est infini.

8° L'effet ne peut avoir plus d'étendue que sa cause. Or, notre intelligence ne peut venir que de Dieu, cause première de tous les êtres. Donc elle ne peut rien concevoir qui soit plus grand que Dieu. Si donc elle peut concevoir un être plus grand que tout être fini, il en faut conclure que Dieu est infini.

9° L'essence finie ne peut recevoir en elle une vertu infinie ; car chacun des êtres agit suivant sa forme, qui est ou son essence ou une partie de cette essence. Or, la vertu désigne le principe de l'action ; et Dieu n'a pas une vertu active finie, puisqu'il meut pendant une durée infinie ; ce qui n'appartient qu'à une vertu également infinie, comme nous l'avons démontré [ch. 20]. Donc l'essence de Dieu est infinie (5).

Cet argument est pris dans le sentiment de ceux qui admettent l'éternité du monde. En la rejetant, on ne fait que confirmer davantage l'opinion qui regarde la vertu divine comme infinie. En effet, un agent fait paraître d'autant plus de force dans son action que la puissance qu'il détermine à l'acte en est plus éloignée. Par exemple, il est be-

(5) Est quædam æterna immobilisque substantia et a sensibilibus separata. Nec ullam magnitudinem possibile est hanc substantiam habere ; verum impartibilis indivisibilisque est, nam infinito tempore movet ; nihil vero finitum infinitam potentiam habet [Arist. *Metaphys.* II, c. 7].

7° Amplius, Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur ; cuius signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum ; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus. 4

8° Item, effectus non potest extendi ultra suam causam ; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa ; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquatur Deum finitum non esse.

9° Amplius, Virtus infinita non potest esse in essentia finita ; quia unumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus, vel pars essentia. Virtus autem principium actionis nominat ; sed Deus non habet virtutem activam finitam ; movet enim in tempore infinito ; quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est (c. 20). Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit ; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quam aerem. Sed illud quod

soin d'une vertu plus grande pour échauffer l'eau que l'air. Or, ce qui n'existe d'aucune façon est infiniment éloigné de l'acte et, dans un certain sens, n'est pas même une puissance. Si donc le monde a été créé après ne l'avoir absolument pas été, la force du créateur est nécessairement infinie.

La même raison sert aussi à prouver cette vérité à ceux qui croient à l'éternité du monde. Ils conviennent, en effet, que Dieu est la cause de la substance du monde, quoiqu'ils la considèrent comme ayant toujours été. Ils expliquent leur pensée en disant que Dieu éternel est la cause du monde, qui a toujours existé, de même que le pied aurait été de toute éternité la cause de l'empreinte qu'il forme, si de toute éternité on l'eût appliqué sur la poussière. Mais, même dans l'opinion précédente, il faut conclure que la vertu de Dieu est infinie; car qu'il ait tout créé dans le temps, comme nous le croyons, ou de toute éternité, ainsi que d'autres le prétendent, il n'est rien qu'il n'ait fait lui-même, puisqu'il est le principe universel de l'existence; et ainsi il a tout produit sans matière ni puissance préexistante (6). Il faut prendre la puissance ou la vertu active dans une proportion exacte avec la puissance ou vertu passive; car plus la puissance passive est grande, ou plus on la conçoit grande, et plus doit être grande la puissance active qui la détermine à l'acte. Puis donc qu'une vertu finie produit un certain effet, la puissance [*passive*] de la matière étant supposée d'abord, il s'ensuit que la vertu de Dieu, qui ne présuppose aucune puissance, n'est pas finie, mais infinie; et par conséquent son essence est aussi infinie.

(6) Par ce terme de *puissance*, il faut entendre un être qui a la *puissance passive* ou l'*aptitude* d'être soumis à telle action.

omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur, si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Hæc autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem predictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse. Nam, sive ex

tempore, secundum nos, sive ab æterno, secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re, quod ipse non produxerit, quum sit universale essendi principium; et sic, nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem potentiæ vel virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passivæ; nam quanto potentia passiva major præexistit vel præintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum, præsupposita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita; et ita essentia infinita.

10^o Amplius, Unaquæque res tanto est

10° La durée d'une chose est d'autant plus longue que sa cause est plus efficace. Donc ce qui a une durée infinie doit avoir reçu l'être d'une cause dont l'efficacité est infinie. Or, la durée de Dieu est infinie ; car nous avons prouvé qu'il est éternel [ch. 15]. Donc, puisqu'il ne reconnaît pas d'autre cause de son être que lui-même, il est nécessairement infini.

La Sainte-Écriture rend témoignage à cette vérité lorsqu'elle dit : *Le Seigneur est grand et au-dessus de toute louange, et sa grandeur n'a pas de bornes* [Ps. CXLIV, 3].

Elle se trouve aussi appuyée par les écrits des plus anciens philosophes, qui ont tous regardé l'infini comme premier principe des choses, contraints qu'ils étaient, en quelque sorte, par la vérité même, de professer cette doctrine. En effet, ignorant quel terme il convient d'employer, ils considéraient ce principe infini ou comme une quantité discrète [ou discontinue] : par exemple, Démocrite, qui enseigna que les atomes infinis sont les principes des choses, et Anaxagore, qui les remplaça par une infinité de parties similaires (7) ; ou bien comme une quantité continue : tels sont ceux qui prirent pour ce principe universel un élément ou un certain corps infini à l'état de chaos. Mais les recherches des philosophes qui parurent après eux ont prouvé qu'il n'y a pas de corps infini, et qu'il doit nécessairement exister un pre-

(7) Si infinita (sint principia), aut genere quidem unum, figura vero diversa, perinde atque Democritus asserebat, necesse est esse (Arist. Phys. lib. I, c. 2).

Anaxagoras Clazomenius infinita dicit esse principia. Fere enim omnia quæ consimilium partium sunt, ut aquam vel ignem et ita fieri, corrumpi, ait, conjunctione vel disjunctione solum ; aliter vero nec fieri neque corrumpi, sed perpetua manere (Arist. Metaphys. lib. I, c. 3).—Voyez aussi la note 17 du ch. 20.

diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciam infinitam. Sed diuturnitas Dei est infinita ; ostensum est enim supra (c. 15) Ipsum esse æternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum, oportet Ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati Scriptura testimonium perhibet ; ait namque Psalmista : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis* (Psalm. CXLIV, 3).

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum princi-

pium, quasi ab ipsa veritate coacti. Propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretæ, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia (Arist. Phys. I, c. 2 ; Metaphys. I, c. 3) ; vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos, qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. Sed quum ostensum sit, per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic jungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum ; concluditur quod neque est corpus, neque virtus

mier principe infini en quelque manière. Il faut en conclure que ce premier principe n'est ni un corps, ni une vertu résidant en un corps.

CHAPITRE XLIV.

Dieu est intelligent.

On peut, à l'aide des démonstrations précédentes, prouver que Dieu est intelligent. En effet :

1° Nous avons établi plus haut [ch. 13] que, lorsqu'il s'agit des êtres qui impriment le mouvement et de ceux qui le reçoivent, on ne peut remonter jusqu'à l'infini; mais que tous les mobiles doivent se rapporter à un premier être unique qui se meut lui-même. Or, l'être qui se donne à lui-même le mouvement se meut en désirant un objet et le saisissant; car ceux-là seulement se meuvent eux-mêmes qui ont la faculté de mouvoir sans être mus. La partie motrice, dans le premier être, qui se meut lui-même, doit donc désirer et saisir; et dans le mouvement qui résulte du désir et de l'appréhension, l'être qui désire et appréhende est tout à la fois moteur et sujet du mouvement. Quant à l'objet désiré et appréhendé, il imprime le mouvement, mais sans être mù (1).

Lors donc que l'être qui est le premier de tous les moteurs, et que nous appelons Dieu, est un moteur qui n'est mù d'aucune manière, il

(1) Cum id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet, non motum [Arist. *Metaphys.* lib. XII, c. 7].

corpore, infinitum illud, quod est primum principium.

CAPUT XLIV.

Quod Deus est intelligens.

Ex præmissis autem ostendi potest, quod Deus sit intelligens.

1° Ostensum est enim supra quod, in moventibus et motis, non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est (c. 13), in

unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem; sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere et non moveri. Pars igitur movens, in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem, qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum; appetibile autem et apprehensum est movens non notum [Arist. *Metaphys.* XII, (c. 7)].

Quum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens

est au moteur qui fait partie de l'être qui se meut lui-même comme l'objet désirable est au sujet du désir, en ne le considérant pas, cependant, comme objet d'un appétit sensuel; car l'appétit sensuel ne se porte pas vers le bien absolu, mais vers tel bien particulier, puisque les sens ne peuvent rien saisir que d'une manière particulière. Ce qui est, au contraire, bon et désirable absolument, passe avant ce qui est bon et désirable seulement comme tel et actuellement. Le premier moteur ne peut donc être désirable qu'en tant qu'il est saisi par l'intelligence; et par conséquent, le moteur qui se porte vers lui doit être intelligent. Donc, à plus forte raison, le premier objet désirable sera nécessairement intelligent, puisque l'être qui se porte vers lui est actuellement intelligent, par cela seul qu'il lui est uni comme à un être intelligible. Donc Dieu est intelligent, dans la supposition que le premier être qui est mù se meut lui-même, ainsi que l'ont prétendu les philosophes (2).

2° On arrivera à la même conséquence si l'on fait rapporter tous les mobiles, non-seulement à un premier être qui se meut lui-même, mais aussi à un moteur complètement immobile. En effet, le premier moteur est le principe universel du mouvement; il faut donc, puisque tout moteur meut à raison d'une certaine forme à laquelle il tend en imprimant le mouvement, que la forme à raison de laquelle le premier moteur produit le mouvement soit la forme universelle et le bien universel. Or, la forme universelle n'existe que dans l'intelligence. Donc le premier moteur, qui est Dieu, est intelligent.

(2) At neque Platoni possibile est dicere, id quod quandoque putat principium, esse quod seipsum movet (Arist. *Metaphys.* lib. XII, c. 7). — Il est bon pour l'intelligence de ce paragraphe de se reporter au chap. 23, où les mêmes idées sont exposées avec plus de développement.

omnino non motum, oportet quod comparatur ad motorem, qui est pars moventis seipsum, sicut appetibile ad appetentem; non autem sicut appetibile sensuali appetitu; nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni, quum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. Id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum; et ita oportet movens, quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens, quia appetens ipsum fit intelligens

actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi posuerunt (*Metaphys.* XII, c. 7).

2° Adhuc, Idem necesse est sequi, si fiat reductio mobilium, non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma, per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum univer-

3° Il n'est aucune série de moteurs dans laquelle celui qui imprime le mouvement au moyen de l'intelligence devienne l'instrument d'un autre qui produit le même effet sans intelligence; mais c'est plutôt le contraire qui a lieu. Or, tous les moteurs qui sont dans le monde sont au premier moteur, qui est Dieu, comme des instruments par rapport au principal agent. Donc, puisqu'il se trouve dans le monde un grand nombre de moteurs qui agissent au moyen de l'intelligence, il ne peut se faire que le premier moteur meuve sans intelligence. Donc Dieu est nécessairement intelligent.

4° Un être est intelligent en ce qu'il n'est pas composé de matière, et la preuve en est que l'esprit saisit les formes comme actuelles en faisant abstraction de la matière. C'est pourquoi l'intelligence a pour objet l'universel et non le particulier [ou individu], parce que la matière est le principe de l'individualité. Or, les formes saisies par l'intelligence comme actuelles font une même chose avec l'intelligence qui les saisit actuellement (3). Si donc l'intelligence saisit les formes comme actuelles, parce qu'elles sont indépendantes de la matière, il doit exister quelque chose qui soit intelligent à raison de son immatérialité. Or, nous avons démontré [ch. 17 et 20] que Dieu est parfaitement immatériel. Donc il est intelligent.

(3) Pour bien comprendre cette proposition, il est bon de remarquer que la forme intellectuelle ne devient pas une même chose avec l'intelligence qui la saisit actuellement, en ce sens qu'elle se change en sa substance, si l'on peut employer ce terme, ou en une partie de sa substance, mais en ce qu'elle en est la forme; en sorte que de la réunion de ces deux choses résulte l'intelligence en acte, de même que du corps et de l'âme unis ensemble résulte l'homme agissant de la manière qui lui est propre, sans que pour cela l'âme devienne le corps. Cette comparaison, cependant, comme toute comparaison, ne doit pas être prise trop absolument (Franc. de Sylv., *Comment.*). On peut ajouter que les formes intelligibles sont actuellement saisies par l'intelligence, en ce sens que cette dernière est, en quelque manière, modifiée par elles, en sorte qu'il n'y a plus de distinction réelle entre l'intelligence et ces formes, mais seulement une distinction de raison.

salem non invenitur, nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligentem.

3° Amplius, In nullo ordine moventium, invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quæ sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4° Item, Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cujus signum est, quod formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formæ autem, intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem supra (c. 17 et 20) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

5° Adhuc, Deo nulla perfectio deest,

5° Il ne manque à Dieu aucune des perfections qui se trouvent dans les êtres de tout genre [ch. 28] ; et cependant, il ne s'ensuit pas qu'il soit composé [ch. 18]. Or, parmi toutes les perfections dont un être est susceptible, la plus grande, c'est d'être doué d'intelligence ; car par elle il devient pour ainsi dire tout, et il a en lui les perfections de tous les autres. Donc Dieu est intelligent.

6° Tout ce qui tend à une fin déterminée détermine soi-même cette fin, ou bien elle lui est déterminée par un autre ; car sans cela il ne tendrait pas vers celle-ci de préférence à celle-là. Tous les êtres de la nature ont des fins déterminées ; car ce n'est pas le hasard qui les rend utiles chacun à sa manière, puisque, s'il en était ainsi, ils ne resteraient pas les mêmes toujours, ou du moins dans la plupart des cas, mais ils n'offriraient que rarement tel caractère, ce qui arrive quand le hasard produit quelque chose. Comme ils ne choisissent pas eux-mêmes leur fin, puisqu'ils ignorent ce que c'est qu'une fin, il faut qu'elle leur soit déterminée par un autre, et que cet autre soit l'auteur de la nature. C'est celui qui donne l'être à tout et qui existe nécessairement par lui-même, l'être que nous appelons Dieu [ch. 13, 37]. Or, il lui serait impossible de déterminer une fin sans intelligence. Donc Dieu est intelligent.

7° Tout ce qui est imparfait dérive de quelque chose de parfait ; car ce qui est parfait naturellement est avant les autres êtres imparfaits, de même que l'acte précède la puissance. Or, les formes des choses particulières sont imparfaites par cela seul qu'elles existent d'une manière particulière, et non selon toute l'étendue de leur raison. Elles

quæ in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est (c. 28) ; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet (c. 18). Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum ; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

6° Item, Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio ; alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos ; non enim a casu naturales utilitates consequuntur ; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro ; horum enim est casus. Quum ergo ipsa non præstint sibi finem, qui ra-

tionem finis non cognoscunt, oportet quod eis præstintur finis ab alio, qui sit naturæ institutor. Hic autem est qui præbet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis (c. 13 et 37) patet. Non autem posset naturæ finem præstintuere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

7° Amplius, Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto ; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus existentes sunt imperfectæ, quia particulariter et non secundum communitatem suæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate

doivent donc dériver de quelques formes parfaites, et qui ne sont pas à l'état de parties. Ces formes ne peuvent être que celles que l'intelligence saisit, puisqu'il ne s'en rencontre aucune dans son universalité, sinon dans l'intelligence. Par conséquent, elles doivent être aussi intelligentes, si elles ont une subsistance réelle; car elles ne seraient capables d'aucune opération sans être dans cet état. Donc Dieu, qui est le premier acte subsistant, et duquel tous les autres êtres dérivent, est nécessairement intelligent.

Cette vérité est du domaine de la foi catholique; car il est dit en parlant de Dieu : *Il est sage dans son cœur et puissant dans sa force* [Job, ix, 4]. *C'est en lui que se trouvent la force et la sagesse* [ibid., xii, 16]. *Votre science s'est montrée admirable dans la manière dont vous m'avez traité* [Ps. cxxxviii, 6]. *O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu* [Rom. xi, 33]. Elle s'est tellement accréditée parmi les hommes qu'ils ont tiré le nom de Dieu d'un mot qui signifie connaître. En effet, Θεός, qui est en grec le nom de Dieu, vient de θεωρεῖν, qui veut dire considérer ou voir.

CHAPITRE XLV.

L'intelligence de Dieu est son essence.

De ce que Dieu est intelligent, il résulte que son intelligence est son essence. En effet :

1° Concevoir est l'acte d'un être intelligent qui est en lui, sans pas-

nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim de Deo: *Sapiens corde est, et fortis robore* [Job, ix, 4]. Et: *Apud ipsum est fortitudo et sapientia* [ibid. xii, 16]. Et: *Mirabilis facta est scientia tua ex me* [Psalm. cxxxviii, 6]. Et: *O Altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei* [Rom. xi, 33]! Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut

ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Græcos Deum significat, dicitur a θεωρεῖν, quod est considerare vel videre.

CAPUT XLV.

Quod intelligere Dei est sua essentia.

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

1° Intelligere enim est actus intelligentis, in ipso existens, non in aliquo extrinse-

ser dans rien qui lui soit extrinsèque, comme l'échauffement, par exemple, passe dans l'objet échauffé. En effet, l'être intelligible n'est modifié d'aucune manière, parce qu'il est conçu ; mais l'être intelligent est perfectionné, parce qu'il conçoit. Or, tout ce qui est en Dieu est l'essence divine. Donc concevoir est pour Dieu l'essence divine, et l'être divin est Dieu lui-même ; car Dieu est tout à la fois son essence et son être.

2° Concevoir est à l'intelligence comme l'être est à l'essence. Or, l'être de Dieu est son essence [ch. 22]. Donc concevoir, pour Dieu, est son intelligence. L'intelligence divine est l'essence de Dieu ; autrement elle serait pour lui un accident. Donc concevoir est l'essence de Dieu.

3° L'acte second est plus parfait que l'acte premier (1) : par exemple, considérer une chose, c'est plus que la connaître simplement. Or, la science ou l'intelligence de Dieu est son essence même, s'il est intelligent, comme nous l'avons prouvé dans le chapitre précédent. Puisque aucune perfection ne lui convient par participation, mais par essence [ch. 22 et 23], si l'action de considérer les choses n'est pas son essence, il y aura donc quelque chose de plus noble et de plus parfait que son essence ; et ainsi sa perfection et sa bonté ne seront pas infinies, et par conséquent, il ne sera pas le premier des êtres.

4° Concevoir est l'acte d'un être intelligent. Si donc Dieu est intelligent et n'est pas lui-même son intelligence, il sera par rapport à elle comme la puissance est à l'acte ; et par conséquent, il y aura en Dieu

(1) L'acte premier est l'être ou l'existence qui donne l'actualité à une chose. L'acte second est l'opération qui ajoute l'activité à l'actualité.

cum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile, ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quidquid autem est in Deo est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus ; nam Deus est sua essentia et suum esse.

2° Præterea, Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est ejus essentia, ut supra [c. 22] probatum est. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia ; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.

3° Amplius, Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut conside-

ratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa ejus essentia, si est intelligens, ut ostensum est (cap. præced.) ; quum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet [c. 22 et 23]. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilior et perfectior ; et sic non erit infinitæ perfectionis et bonitatis ; unde non erit primum.

4° Adhuc, Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens et non sit suum intelligere, oportet quod comparatur ad Ipsum, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus ; quod est impossibile, ut supra probatum est [c. 16 et 27].

5° Item, Omnis substantia est propter

puissance et acte : ce qui est impossible, d'après ce que nous avons établi [ch. 16 et 27].

5° Toute substance a pour fin son opération particulière. Si donc l'opération de Dieu est autre chose que la substance divine, la fin pour laquelle il existe sera aussi quelque chose de différent de lui-même ; et par suite Dieu ne sera pas sa propre bonté, puisque le bien de chaque chose est sa fin. Si, au contraire, la conception divine est l'être divin, il en résulte comme conséquence nécessaire que son intelligence est simplement éternelle, invariable, et existe seulement en acte, de même que tout ce qu'on a prouvé appartenir à l'être divin. Dieu n'est donc pas intelligent en puissance ; il ne commence pas de nouveau à concevoir quelque chose ; il ne survient en lui aucun changement ni aucune composition lorsque son intelligence saisit un objet.

CHAPITRE XLVI.

Dieu ne connaît par aucun autre moyen que son essence.

Il est évident, d'après ce qui vient d'être établi [ch. 45], que l'intelligence divine ne saisit rien au moyen d'une espèce intelligible autre que son essence. En effet :

1° L'espèce intelligible est le principe formel de l'opération intellectuelle, de même que la forme de tout agent est le principe de l'opération qui lui est propre. Or, en Dieu, l'opération intellectuelle est son essence [ch. 45]. Si donc l'intelligence divine connaissait au moyen d'une espèce intelligible autre que son essence, une autre chose serait

suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis ejus aliquid aliud ab ipso ; et sic Deus non erit sua bonitas, quum bonum cujuslibet sit finis ejus. Si autem divinum intelligere sit ejus esse, necesse est quod intelligere ejus sit simpliciter æternum et invariable et actu tantum existens et omnia quæ de divino esse probata sunt. Non igitur Deus est in potentia intelligens aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quaecumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAPUT XLVI.

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

Ex his autem quæ sunt supra ostensa (c. 45) evidenter apparet, quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

1° Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriæ operationis. Divina autem operatio

aussi le principe et la cause de l'essence divine ; ce qui contredit les vérités précédemment démontrées.

2° L'intelligence connaît actuellement au moyen d'une espèce intelligible, de même que les sens éprouvent actuellement la sensation au moyen d'une espèce sensible. L'espèce intelligible est donc à l'intelligence comme l'acte est à la puissance. Par conséquent, si l'intelligence divine comprenait au moyen d'une espèce intelligible différente d'elle-même, elle serait en puissance par rapport à quelque chose ; ce qui est impossible [ch. 16 et 17].

3° L'espèce intelligible qui se trouve dans l'intelligence en dehors de son essence a un être [*esse*] accidentel ; ce qui fait que notre science doit être mise au nombre des accidents. Or, Dieu ne peut souffrir aucun accident [ch. 23]. Donc il n'y a dans son intelligence aucune espèce qui soit en dehors de l'essence divine elle-même.

4° L'espèce intelligible est la ressemblance d'un objet saisi par l'intelligence. Si donc il y a dans l'intelligence divine une espèce intelligible en dehors de son essence, ce sera la ressemblance d'un objet saisi par elle, et cette ressemblance sera ou celle de l'essence divine ou celle d'une autre chose. Ce ne peut être celle de l'essence divine, parce que alors elle ne serait plus intelligible par elle-même, mais elle le deviendrait par le moyen de cette espèce. Il ne peut pas davantage se trouver dans l'intelligence divine et en dehors de son essence une autre espèce qui soit la ressemblance d'un objet différent ; car cette espèce serait imprimée dans l'intelligence ou par l'intelligence elle-même, ou par un autre être. Or, elle ne peut pas l'être par l'intelligence, parce que la même chose serait active et passive, et l'on aurait

intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est (c. 45). Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret; quod supra ostensis repugnat.

2° Adhuc, Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus; quod esse non potest, ut supra ostensum est (c. 16 et 17).

3° Amplius, Species intelligibilis, in intellectu præter essentiam ejus existens,

esse accidentale habet; ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquid accidentis, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species præter ipsam divinam essentiam.

4° Adhuc, Species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species præter essentiam ipsius, similitudo alicujus intellecti erit; aut igitur divinæ essentiae, aut alterius rei. Ipsi quidem divinæ essentiae non potest esse, quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam; sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu ejus species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo; illa enim simi-

un agent qui ferait passer, non sa propre ressemblance, mais une ressemblance étrangère, dans le sujet passif ; et alors tout agent ne produirait pas quelque chose de semblable à lui-même. Cette espèce ne peut pas davantage être imprimée par un autre être dans l'intelligence de Dieu ; car on arriverait à un agent qui serait avant lui. Il est donc impossible qu'il y ait dans l'intelligence divine une espèce intelligible en dehors de son essence.

5° Concevoir pour Dieu, c'est son être [ch. 45]. Si donc il concevait au moyen d'une espèce qui ne fût pas son essence, il existerait en vertu d'une chose distincte de son essence : ce qui est impossible. Donc il ne conçoit pas au moyen d'une espèce qui ne soit pas son essence.

CHAPITRE XLVII.

Dieu se connaît parfaitement lui-même.

Nous voyons encore, d'après les mêmes principes, que Dieu se connaît parfaitement lui-même. En effet :

1° Puisque l'intelligence se porte au moyen de l'espèce intelligible vers l'objet qu'elle saisit, la perfection de l'opération intellectuelle dépend de deux choses. La première, c'est que l'espèce intelligible soit absolument conforme à l'objet que l'intelligence perçoit ; la seconde, qu'elle soit parfaitement unie à l'intelligence. Et cela se fait d'autant

litudō imprimeretur ei vel a se vel ab alio. Non autem a seipso ; quia sic idem esset agens et patiens, essetque aliquod agens, quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente ; et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio ; esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis, præter ipsius essentiam.

5° Præterea, Intelligere Dei est ejus esse, ut supra [c. 45] ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia ; quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quæ non sit sua essentia

CAPUT XLVII.

Quod Deus perfecte intelligit seipsum.

Ex hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit

1° Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet : Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur ; aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur ; quodquidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quæ est species intelligibilis qua intellectus

mieux que l'intelligence possède à un plus haut degré la propriété de connaître. Or, l'essence divine, qui est l'espèce intelligible au moyen de laquelle l'intelligence de Dieu conçoit, est absolument la même chose que Dieu, et il y a identité complète entre elle et l'intelligence divine. Donc Dieu se connaît très parfaitement lui-même.

2° Un être matériel devient intelligible lorsqu'on le considère en faisant abstraction de la matière et de ses propriétés. Donc ce qui est par sa nature distinct de la matière, et existe sans aucune de ses propriétés, est intelligible aussi par sa nature. Or, tout être intelligible est saisi par l'intelligence en tant qu'il est un actuellement avec le principe intelligent. Dieu est intelligent, comme nous l'avons prouvé [ch. 44]. Donc, puisqu'il est parfaitement immatériel et complètement un avec lui-même, il se connaît aussi au plus haut degré.

3° Un objet est perçu par l'intelligence en tant que l'intelligence en acte et l'objet actuellement saisi par elle sont une même chose. Or, l'intelligence divine est toujours en acte, puisqu'il n'y a rien en Dieu d'imparfait et à l'état de puissance. L'essence de Dieu est parfaitement intelligible en elle-même [ch. 45]. Donc, comme l'intelligence et l'essence divines sont une même chose [ch. 46], il en faut conclure que Dieu se connaît parfaitement lui-même. En effet, Dieu est à la fois et son intelligence et son essence.

4° Tout ce qui est dans un être à l'état intelligible est connu par cet être. Or, l'essence divine est en Dieu à cet état; car l'être naturel de Dieu et son être intelligible sont une seule et même chose, puisque son être est son intelligence. Donc Dieu connaît son essence, et par

divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

2° Adhuc, Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod igitur est, per sui naturam, ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente; ipse autem Deus intelligens est, ut supra est probatum (c. 44). Igitur, quum sit immaterialis omnino et maxime sibiipsi sit unum, maxime seipsum intelligit.

3° Item, Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu; nihil enim est

in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex prædictis (c. 45) patet. Quum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis (c. 46) manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte seipsum intelligat. Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

4° Adhuc, Omne quod est in aliquo, per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem; nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam; ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia.

5° Amplius, Actus intellectus, sicut et aliarum animarum potentiarum, secundum objecta distinguuntur. Tanto igitur erit

conséquent, il se connaît lui-même, par la raison qu'il est lui-même son essence.

5^o Les actes de l'intelligence se distinguent, de même que les actes des autres puissances de l'âme, par leurs objets. L'opération de l'intelligence sera d'autant plus parfaite qu'il y aura plus de perfection dans l'être intelligible. Or, le plus parfait des êtres intelligibles est l'essence divine, puisque c'est aussi l'acte le plus parfait et la vérité première. L'opération de l'intelligence divine est également la plus noble de toutes, puisque c'est l'être divin lui-même [ch. 45]. Donc Dieu se connaît lui-même parfaitement.

6^o Les perfections de tous les êtres se trouvent éminemment en Dieu. Or, entre toutes les perfections des créatures, la plus grande est de connaître Dieu : puisque la nature intellectuelle l'emporte sur les autres, sa perfection est de connaître, et le plus noble des êtres intelligibles est Dieu. Donc Dieu se connaît éminemment lui-même.

Cette vérité se trouve confirmée par l'autorité divine; car l'Apôtre dit que *l'esprit de Dieu pénètre même les profondeurs de l'essence divine* [I Cor. II, 10].

CHAPITRE XLVIII.

Dieu ne connaît que lui-même premièrement et par lui-même.

Il est clair, par ce qui vient d'être prouvé, que Dieu ne connaît que lui-même premièrement et par lui-même. En effet :

perfectior operatio intellectus quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, quum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est [c. 45]. Deus igitur seipsum intelligit.

6^o Adhuc, Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum, quum natura intellectualis aliis præmineat, cujus perfectio est intelligere. Nobilissimum autem intelligibile Deus est; Deus igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque Apostolus quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei* [I Cor. II, 10].

CAPUT XLVIII.

Quod Deus, primo et per se, seipsum solum cognoscit.

Ex præmissis autem apparet, quod Deus, primo et per se, solum seipsum cognoscit.

1^o Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim formæ, quæ est

1° L'intelligence connaît seulement d'abord et par lui-même l'être par l'espèce duquel elle connaît; car l'opération doit être proportionnée à la forme qui en est le principe. Or, ce que Dieu connaît n'est autre chose que son essence [ch. 46]. Donc ce qu'il connaît premièrement et par soi-même n'est autre chose que lui-même.

2° Il est impossible de connaître en même temps plusieurs êtres premièrement et par eux-mêmes; car une opération unique ne saurait se terminer en même temps à plusieurs objets. Dieu se connaît lui-même [ch. 47]. Si donc il connaît autre chose que lui premièrement et par soi-même, son intelligence transportera nécessairement son attention de lui-même à un autre être. Cet être sera moins noble que lui, et, par conséquent, l'intelligence divine subira un changement qui la dégradera; ce qui est impossible.

3° Les opérations de l'intelligence se distinguent les unes des autres par leurs objets. Si donc Dieu se connaît et connaît encore autre chose que lui-même comme objet principal, il y aura en lui plusieurs opérations intellectuelles. Son essence sera donc divisée en plusieurs parties, ou bien il y aura en lui une opération intellectuelle qui ne sera pas sa substance. Or, l'un et l'autre ont été démontrés impossibles [ch. 42 et 45]. Donc l'intelligence de Dieu ne connaît premièrement et par soi-même rien autre chose que son essence.

4° L'intelligence, en tant qu'elle diffère de l'objet qu'elle saisit, est en puissance par rapport à lui. Si donc Dieu connaît premièrement et par lui-même un être distinct de lui, il s'ensuit qu'il est en puissance relativement à quelque chose qui n'est pas lui; ce qu'on ne peut admettre [ch. 46].

operationis principium, proportionatur. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (c. 46) probatum est; igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet.

2° Adhuc, Impossibile est simul multa primo et per se intelligere. Una enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque seipsum intelligit, ut probatum est (c. 47). Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus ejus mutetur de consideratione sui in considerationem alterius; id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutaretur in pejus; quod est impossibile.

3° Amplius, Operationes intellectus dis-

tinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quæ non est sua substantia; quorum utrumque impossibile esse monstratum est (c. 42 et 45). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

4° Item, Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicujus alterius; quod est impossibile, ut ex dictis patet (c. 16).

5° Præterea, Intellectum est perfectio

5^o L'objet connu perfectionne l'intelligence ; car l'intelligence est parfaite en tant qu'elle connaît actuellement, et elle connaît en ce qu'elle devient une même chose avec l'objet qu'elle saisit. Si donc Dieu connaît premièrement un être distinct de lui, sa perfection viendra de quelque chose qui sera distinct de lui et plus parfait que lui ; ce qui ne peut être.

6^o La science de l'être intelligent se compose d'un grand nombre d'objets connus. Si donc Dieu connaît principalement et par elles-mêmes beaucoup de choses, il en résulte que sa science est composée, et, par conséquent, ou l'essence divine est composée, ou la science est un accident pour Dieu : deux conclusions qui répugnent également [ch. 18 et 23]. Donc ce que Dieu connaît premièrement et par soi-même n'est autre chose que sa substance.

7^o L'opération intellectuelle se spécifie et s'ennoblit par son objet, qui est ce que l'intelligence connaît premièrement et par soi-même. Si donc Dieu connaissait par lui-même et premièrement un être différent de lui, son opération intellectuelle serait spécifiée et ennoblée par quelque chose qui ne serait pas lui ; ce qui est impossible, puisque son opération est son essence [ch. 45]. Donc il ne peut se faire que ce que Dieu connaît premièrement et par soi-même soit autre que lui.

intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit; quodquidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius et eo nobilius; quod est impossibile.

6^o Amplius, Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo, quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita; et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo; quorum utrumque est impossibile, ut ex dictis (c. 18 et 23) mani-

festum est. Relinquitur igitur quod id, quod est primo et per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

7^o Adhuc, Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum id quod est per se et primo intellectum, quum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, quum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est (c. 45). Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo, primo et per se, sit aliud ab ipso.

CHAPITRE XLIX.

Dieu connaît d'autres êtres que lui-même.

De ce que Dieu se connaît premièrement et essentiellement, il faut conclure qu'il connaît aussi les autres êtres distincts de lui. En effet :

1^o La connaissance de l'effet peut très bien s'acquérir par la connaissance de sa cause ; c'est ce qui fait dire que nous savons une chose quand nous en découvrons la cause. Or, Dieu est, en vertu de son essence, la cause de l'existence des autres êtres. Donc, puisqu'il connaît parfaitement son essence, on est obligé d'admettre qu'il connaît aussi les autres êtres.

2^o La ressemblance de chaque effet préexiste en quelque manière dans sa cause, puisque tout agent produit un être semblable à lui. Or, tout ce qui est dans un être s'y trouve conformément au mode d'existence de cet être. Si donc Dieu est la cause de quelque chose, comme il est intellectuel de sa nature, la ressemblance de l'effet qu'il produit sera en lui d'une manière intelligible. Or, tout être connaît ce qui est en lui d'une manière intelligible. Donc Dieu connaît véritablement les êtres qui sont distincts de lui.

3^o Celui qui connaît parfaitement une chose connaît aussi ce qu'on peut réellement lui attribuer et ce qui lui convient selon sa nature. Or, il convient à Dieu, d'après sa nature, d'être la cause des autres êtres. Si donc il se connaît parfaitement, il se connaît comme cause ; ce qui implique nécessairement une certaine connaissance de l'effet, qui est distinct de lui, puisque rien n'est cause de soi-même. Donc Dieu connaît d'autres êtres que lui-même.

CAPUT XLIX.

Quod Deus cognoscit alia a se.

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscit etiam ponere oportet.

1^o Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Unde scire dicimur unumquodque, quum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Quum igitur suam essentiam plenissime cognoscit, oportet ponere quod etiam alia cognoscit.

2^o Adhuc, Similitudo omnis effectus in

sua causa aliquantulum præexistit; quum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a seipso vere cognoscit.

3^o Amplius, Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quæ de re illa verè possunt dici, et quæ ei conveniunt secundum naturam. Deo autem, secundum suam naturam, convenit quod

Les deux conclusions précédentes nous font voir que Dieu se connaît premièrement et essentiellement, et qu'il aperçoit les autres êtres, pour ainsi dire, dans son essence. Saint Denis enseigne expressément cette doctrine, lorsqu'il dit dans son livre des *Noms divins* : « Dieu ne « descend pas dans chaque chose par la vision; mais il connaît tous les « êtres en ce qu'ils sont contenus dans leurs causes, » et plus loin : « La divine sagesse, en se connaissant elle-même, connaît aussi les autres êtres » (1).

Ce sentiment paraît conforme à l'Écriture, qui dit en parlant de Dieu : *Le Seigneur a regardé du haut de son sanctuaire* (Ps. ci, 20), comme s'il voyait de lui-même, dans son élévation, tous les autres êtres.

CHAPITRE L.

Dieu connaît tous les êtres en particulier.

Certains auteurs (1) ont prétendu que Dieu ne connaît les créatures

(1) Non ex rebus ipsis res discens novit eas divina mens, sed ex seipsa et in seipsa, secundum causam omnium scientiam, notionem et essentiam præhabet, et ante comprehendit, non singulis secundum cujusque speciem intendens, sed secundum unicam causæ complexionem cuncta sciens et continens; sicut et lux secundum causam tenebrarum notionem anticipat, non aliunde quam ex luce tenebras noscens. Seipsam igitur divina sapientia noscens, sciet omnia; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa, ipso uno omnia et cognoscens et producens: nam si secundum unam causam Deus omnibus esse impertit, secundum eandem unicam causam sciet omnia tanquam ex se existentia et in seipso ante præexistentia, et non ex rebus rerum accipiet notionem, sed et ipsis singulis ipsarum aliisque aliarum notitiam largietur. Non habet itaque Deus peculiarem scientiam sui aliam vero communem res omnes complectentem: ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens, nullo modo ea quæ ab ipsa, et quorum causa est ignorabit (*De div. nom. c. 7*).

(1) Parmi ces auteurs sont Avicenne (*Métaphys. VIII, 6*) et Averroès (*Comment. in XII Métaphys.*).

sit aliorum causa. Quum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam; quod esse non potest, nisi cognoscat aliquatiter causatum, quod est aliud ab ipso; nihil enim suiipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

Quamquidem veritatem expresse Dionysius tradit (de Divin. Nomin. c. 7) dicens : « Non secundum visionem singulis se im- « mittit, sed secundum causæ continentiam « scit omnia. » Et infra : « Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia. »

Cui etiam sententiæ attestari videtur Scripturæ sacræ auctoritas; nam de Deo dicitur : *Prospexit de excelso sancto suo* (*Psalm. ci, 20*), quasi de seipso excelso alia videns.

que d'une manière générale, c'est-à-dire seulement en tant qu'elles sont des êtres, parce qu'il connaît la nature de l'existence [*essendi*] par la connaissance qu'il a de lui-même. Il reste donc à prouver que Dieu connaît tous les êtres en tant qu'ils sont distincts les uns des autres, connaissance qui comprend tout ce qui constitue chacun d'eux.

1° Pour démontrer cette proposition, il faut supposer que Dieu est la cause de tout ce qui existe; vérité qu'on peut déduire déjà de ce qui précède et dont l'évidence paraîtra mieux encore plus tard [liv. II, ch. 15]. Ce principe admis, il ne peut donc se trouver dans aucun être rien dont Dieu ne soit la cause médiate ou immédiate. Or, la cause étant connue, on connaît aussi l'effet. Donc on peut connaître tout ce qui se trouve dans quelque être que ce soit, si l'on connaît Dieu et toutes les causes intermédiaires entre lui et les êtres. Or, Dieu se connaît lui-même et connaît en même temps toutes ces causes intermédiaires. Il se connaît lui-même : nous l'avons prouvé [ch. 47]. Par cela même qu'il se connaît lui-même, il connaît ce qui procède immédiatement de lui. En connaissant ce qui procède immédiatement de lui, il connaît aussi ce qu'il produit médiatement; et il en est ainsi de toutes les causes intermédiaires, jusqu'à l'effet le plus éloigné. Donc Dieu connaît tout ce qu'il y a dans un être. Or, cette connaissance est particulière et complète, puisqu'elle comprend tout ce que cet être a de commun avec les autres et ce qui lui est propre. Donc Dieu connaît particulièrement les êtres en tant qu'ils sont distincts les uns des autres.

2° Tout ce qui agit par l'intelligence connaît son œuvre selon sa

CAPUT L.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens in quantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius, restat ostendendum quod Deus omnes alias res cognoscat, prout ad invicem sunt distinctæ; quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

1° Ad hujus autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur, quod ex supradictis aliquatenus patet, et infra (l. II, c. 15) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate.

Cognita autem causa, cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacumque re, potest cognosci, cognito Deo, et omnibus causis mediis, quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit, et omnes causas medias, quæ sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est (c. 47). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est; et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ in re sunt, et communia et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctæ.

raison particulière, parce que la connaissance de l'être producteur détermine la forme de celui qui est produit. Or, Dieu est la cause des créatures par son intelligence, puisque être et concevoir sont pour lui une même chose, et tout être agit selon qu'il est actuellement. Donc il connaît son effet particulièrement et le distingue des autres.

3° On ne peut attribuer au hasard la distinction des êtres, puisqu'elle est soumise à un ordre invariable. Donc elle doit provenir de l'intention réelle d'une certaine cause, et d'une cause qui n'agit pas par nécessité de nature; car la nature est déterminée à une seule chose, et, par conséquent, l'intention d'un être qui agit par la nécessité de sa nature ne peut s'étendre à plusieurs choses en tant qu'elles sont distinctes. Reste donc à dire que la distinction des êtres résulte de l'intention d'une cause douée de connaissance. Or, il semble qu'à l'intelligence seule il appartient de considérer la distinction des êtres. C'est ce qui fait dire à Anaxagore que le principe de la distinction est l'intelligence (2). La distinction universelle de tous les êtres ne peut venir de l'une des causes secondes, parce que toutes ces causes appartiennent à l'universalité des effets, qui sont distincts entre eux. C'est donc à la cause première, qui est par elle-même distincte de toutes les autres, qu'il appartient de vouloir la distinction des êtres créés. Donc Dieu les connaît comme distincts les uns des autres.

4° Tout ce que Dieu connaît, il le connaît parfaitement; car il possède toute perfection, puisqu'il est l'être absolument parfait [ch. 28]. Or, un objet connu d'une manière générale seulement ne l'est pas parfait.

[2] *Segregatio, congregatio*ve motus in loco sunt. Hoc autem modo concordia atque discordia movent. Altera namque ipsarum segregat, altera congregat. Anaxagoras quodque mentem, quæ movet, prius secernere dicit [Arist. *Phys.* lib. VIII, c. 9].

2° Adhuc, Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem; quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, quum suum esse sit suum intelligere. Unumquodque autem agit in quantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

3° Amplius, Rerum distinctio non potest esse casu; habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causæ intentione distinctionem in rebus esse, non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad unum; et sic nullius rei, per naturæ

necessitatem agentis, intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus causæ cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare. Unde et Anaxagoras (Arist. *Phys.* VIII, 9) distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causarum distinctorum. Est igitur primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

4° Item, Quidquid Deus cognoscit, per-

tement, puisqu'on ignore ce qui importe le plus en lui, savoir les perfections dernières qui complètent son être propre. C'est pourquoi une chose ainsi connue l'est plutôt en puissance qu'en acte. Si donc, par cela même qu'il connaît son essence, Dieu connaît tout d'une manière générale, il doit connaître aussi chaque chose en particulier.

5° Celui qui connaît une certaine nature connaît par eux-mêmes les accidents de cette nature. Or, les accidents de l'être, considéré comme être, ont par eux-mêmes l'unité et la multiplicité, selon la doctrine du Philosophe (3). Si donc Dieu, en connaissant l'essence ou la nature, connaît en général la nature de l'être, il s'ensuit qu'il connaît aussi la multitude. Or, on ne peut connaître la multitude que par le moyen de la distinction. Donc Dieu connaît les êtres en tant qu'ils sont distincts les uns des autres.

6° Si quelqu'un connaît parfaitement une certaine nature universelle, il sait aussi le degré dans lequel elle peut être possédée, de même que celui qui connaît la blancheur sait qu'elle est susceptible de plus et de moins. Or, les différentes manières d'exister produisent différents degrés dans les êtres. Si donc Dieu, en se connaissant, connaît la nature universelle de l'être, et non d'une manière imparfaite, puisqu'il est exempt de toute imperfection [ch. 28], il doit connaître également tous les degrés des êtres; et ainsi il connaîtra en particulier les créatures, qui sont distinctes de lui.

(3) Unum nihil aliud est præter ens. Item ejusque substantia, unum est, non secundum accidens; similiter et ipsum ens quodvis..... Uni autem pluralitas opponitur.... Cum itaque unius prout unius et entis prout entis, hæ per se passionēs sint et non prout numeri, aut lineæ, aut ignis, patet quod illius scientiæ est, et quid est cognoscere et accidentia ejus (Arist. *Metaphys.* lib. iv, c. 2 passim).

fectissime cognoscit. Est enim in eo omnis perfectio, sicut in simpliciter perfecto, ut supra (c. 28) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quæ sunt præcipuæ illius rei, scilicet ultimæ perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

5° Adhuc, Quicumque cognoscit aliquam naturam, cognoscit per se accidentia illius naturæ. Per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in quarto *Metaphysicorum* (c. 2 passim). Deus igitur si, cognoscendo essen-

tiam sive naturam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest; intelligit igitur res, prout sunt ab invicem distinctæ.

6° Amplius, Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus, cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (c. 28) probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic, de rebus aliis a se, habebit propriam cognitionem.

7° En connaissant parfaitement un être, on connaît tout ce qu'il renferme. Or, Dieu se connaît parfaitement lui-même. Donc il connaît tout ce qui est en lui-même quant à la puissance active. Or, tous les êtres, selon la forme qui leur est propre, sont en lui, quant à la puissance active, puisqu'il est le principe de tout ce qui existe. Donc il connaît tous les êtres en particulier.

8° Quiconque connaît une nature sait si elle est communicable. En effet, on ne connaîtrait pas parfaitement la nature de l'animal, si l'on ignorait qu'elle peut se communiquer à plusieurs êtres. Or, la nature divine peut se communiquer par ressemblance. Donc Dieu sait en combien de manières les traits de la divine essence peuvent se reproduire dans les êtres divers. La diversité des formes vient de ce que les êtres imitent de diverses manières l'essence divine. C'est ce qui fait dire au Philosophe que la forme naturelle est quelque chose de divin. Donc Dieu connaît les êtres selon les formes qui leur sont propres.

9° Les hommes et les autres créatures douées de la faculté de connaître distinguent les unes des autres, dans leur multitude, les choses qu'ils connaissent. Si donc Dieu connaît les êtres sans les distinguer, il faudra dire qu'il est complètement privé de sagesse, ainsi que cela résulte de l'opinion de ceux qui ont prétendu que Dieu ignore la lumière que nous voyons tous, opinion qu'Aristote déclare inadmissible dans son *Traité de l'Âme* et dans sa *Métaphysique* (4).

(4) Multas dubitationes ac difficultates Empedoclis habere sententiam (corporeis, inquam, elementis et sibi similibus cognosci res singulas), late patet.... Fit etiam Empedoclis eadem sententia, ut Deus sit amentissimus; quippe cum ipse solus unum elementorum non comprehendat.... mortalia vero cuncta cognoscant, cum ex universis singula constant (Arist. *De Anima* lib. I, c. 5).

Empedocles ponit quoddam principium, corruptionis causam, contentionem. Nihilominus tamen et hæc videatur generare, præter ipsum unum. Cuncta enim alia ex hac

7° Præterea, Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo; sed Deus cognoscit seipsum perfecte; ergo cognoscit omnia quæ sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, quum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8° Adhuc, Quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis ejus essentia aliquid si-

mile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat (Physic. 1). Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

9° Præterea, Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctæ. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet Philosophus, in primo *De anima* (c. 5), et in tertio *Metaphysicorum* (c. 4).

L'Écriture-Sainte nous enseigne la même vérité. Il est dit, en effet : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* [Gen. I, 31]. Et encore : *Aucune créature n'est invisible en sa présence, mais tout est sans voile et à découvert devant ses yeux* [Hébr. IV, 13].

CHAPITRE LI.

De quelle manière la multitude des êtres est dans l'intelligence divine, qui les connaît.

De peur qu'on ne s'imagine qu'il y a composition dans l'intelligence divine à cause de la multitude des êtres qu'elle connaît, nous allons rechercher comment ces êtres ainsi connus sont en nombre.

1^o Il ne faut pas envisager cette multitude comme si tous les objets qui la composent et que saisit l'intelligence avaient une existence distincte en Dieu. En effet, ou ils seraient une même chose avec l'essence divine, et alors l'essence de Dieu serait multiple : conséquence dont la fausseté a été démontrée par plusieurs raisons [ch. 31]; ou

sunt, præter Deum. Dicit enim : *Ex quibus omnia quæ erant, quæ sunt, quæque in posterum erunt, orta sunt; ac arbores et viri, ac mulieres, feræ, alitesque et pisces in aqua nutriti, ac dii longævi*. At etiam absque his patet. Nam si non incessit in rebus contentio, unum omnia, ut ait, essent. Cum enim convenissent, tunc extima statuitur contentio. Unde et accidit ei, felicissimum Deum minus sapientem cæteris esse; non enim cognoscit omnia elementa, contentionem namque non habet, cognitio autem similis simili. *Terra enim, ait, terram inspicimus; aquam vero aqua; æthere vero ætherem divinum; itemque igne ignem omnia absumentem; ac amicitia amicitiam, et contentionem contentione perniciose* [id. *Metaphys.* lib. III, c. 4].

Hoc etiam auctoritate Scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur namque : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona* [Gen. I, 31]. Et : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus* [Hebr. IV, 13].

CAPUT LI.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectuum sit in intellectu divino.

Sed, ne multitudo intellectuum in intel-

lectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus, quo ista intellecta sunt multa.

1^o Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quodsupra (c. 31) multipliciter est remotum; aut essent superaddita essentiæ divinæ, et sic esset in Deo aliquid accidens, quod supra (c. 23) impossibile esse ostendimus.

2^o Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se exsistere; quod

bien ils seraient ajoutés à cette essence; d'où il résulterait qu'il y aurait quelque accident en Dieu; ce qui est absolument impossible [ch. 23].

2° On ne saurait admettre, non plus, que ces formes intelligibles existent par elles-mêmes, ainsi que Platon paraît le supposer, lorsque, en traitant des idées, il veut éviter les inconvénients précédemment signalés (1). En effet, les formes des choses qui sont dans la nature ne peuvent exister sans matière, puisqu'on ne les conçoit pas sans elle. Lors même qu'on le prétendrait, cela n'autoriserait pas à dire que Dieu connaît la multitude; car comme les formes en question sont en dehors de l'essence de Dieu, si Dieu ne pouvait connaître sans elles la multitude des êtres, ce qui est nécessairement requis pour la perfection de son intelligence, il s'ensuivrait que sa perfection, quant à l'intelligence, dépendrait d'un autre. Elle en dépendrait aussi quant à l'être, puisque son être est son intelligence : conclusion dont le contraire a été prouvé [ch. 40].

3° Puisque Dieu est la cause de tout ce qui est en dehors de son essence, comme nous le prouverons plus loin [liv. II, c. 13], si les formes en question sont en dehors de lui, elles doivent le reconnaître comme cause. Or, Dieu est cause des êtres par son intelligence [liv. II, c. 23, 24]. Donc, selon l'ordre naturel, Dieu doit connaître ces

(1) Nullus artifex ideam ipsam, id est rerum speciem sive formulam, fabricat (Plato. *De Rep.* lib. X).

Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea*, id est, species, erit semper eadem in omnibus! — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut quum sint notionēs, carere intelligentia? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. At mihi, quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare* : alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effectas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo, cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur, et eas quodammodo repræsentent (id. in *Parmenide*, p. 132, C. D. E., Henri Etienne, 1578).

Plato, prædicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. Nam formæ rerum naturalium sine materia existere non possunt, quum nec sine materia intelligantur. Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam quum formæ prædictæ sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et

per consequens in essendo, quum suum esse sit suum intelligere; cujus contrarium supra [c. 40] ostensum est.

3° Item, Dum omne quod est præter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur (lib. II, c. 15), necesse est, si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (lib. II, c. 23 et 24) ostendetur. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, præexistit ordine naturæ, ad hoc quod hujusmodi intelli-

êtres intelligibles avant qu'ils soient intelligibles. Donc il n'a pas connaissance de la multitude, parce qu'un grand nombre d'êtres intelligibles existent par eux-mêmes en dehors de lui.

4° L'intelligible en acte est l'intelligence en acte, de même que le sensible [actuel] est le sens en acte. Mais quand on distingue l'intelligible de l'intelligence, ils sont tous deux en puissance. C'est ce qui paraît clairement aussi pour les sens. En effet, la vue ne voit pas actuellement; ce qui est visible n'est pas non plus vu actuellement, à moins que la vue ne soit affectée par une espèce visible, en sorte que le visible et la vue ne fassent plus qu'un. Si donc l'intelligible pour Dieu est en dehors de son intelligence, il en faudra conclure que son intelligence est en puissance. Il en sera de même de l'intelligible, et il faudra qu'un autre être le détermine à l'acte; ce qui est impossible, puisque cet être serait avant lui.

5° Ce qui est connu doit se trouver dans l'être intelligent. Donc il ne suffit pas de dire que les formes des choses existent par elles-mêmes en dehors de l'intelligence divine, pour que Dieu connaisse la multitude des êtres; mais il est nécessaire qu'elles soient dans l'intelligence divine elle-même.

CHAPITRE LII.

Raisons qui prouvent que la multitude des intelligibles n'est que dans l'intelligence divine.

On ne peut évidemment, pour les mêmes raisons, dire que la multitude des intelligibles, dont on vient de parler, est dans une intelli-

bilis sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

4° Adhuc, Intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibilis [in actu] est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet. Neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi quum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et visu unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intel-

lectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia illius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu; quod est impossibile; nam hoc esset eo prius.

5° Præterea, Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum, ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

gence autre que celle de Dieu, dans celle d'une âme, par exemple, d'un ange ou d'un autre être spirituel.

Il en résulterait d'abord que l'intelligence divine dépendrait, quant à son opération, d'une autre intelligence qui lui serait postérieure; ce qui est impossible. En effet, de même que les choses qui subsistent en elles-mêmes viennent de Dieu, de même aussi, ce que ces choses reçoivent en elles vient de lui. C'est pourquoi l'intelligence divine, par le moyen de laquelle Dieu devient cause, doit nécessairement agir préalablement pour que ces intelligibles se trouvent dans l'une des intelligences dont l'existence est postérieure à la sienne.

Il résulterait en second lieu que l'intelligence divine serait en puissance, puisque ses intelligibles ne lui seraient pas unis; car chaque chose ayant un être propre a aussi une opération particulière. Il ne peut donc se faire que, parce qu'une intelligence est disposée à agir, une autre réalise l'opération intellectuelle; mais cela appartient à l'intelligence dans laquelle se trouve cette disposition, de même que tout être existe par son essence propre, et non par celle d'un autre. Donc on ne peut prétendre que la première des intelligences connaît la multitude, parce qu'il y a une multitude d'intelligibles dans une intelligence secondaire.

CHAPITRE LIII.

Comment la multitude des objets de l'intelligence divine est en Dieu.

On résoudra facilement cette difficulté, si l'on examine avec soin

CAPUT LII.

Rationes quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino.

Ex eisdem etiam rationibus apparet, quod non potest poni quod multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu præter divinum, vel animæ, vel Angeli sive Intelligentiæ.

Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu; quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quæ in rebus sunt. Unde et ad esse prædictorum intelligibilium

in aliquo posteriorum intellectuum, præexistitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

Sequitur etiam intellectum divinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei conjuncta; sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut, per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exsequatur, sed ipsemet intellectus, apud quem dispositio invenitur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur, quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

comment les choses que l'intelligence saisit existent en elle. Et pour remonter, autant que possible, de la connaissance de notre intelligence à la connaissance de l'intelligence divine, nous devons observer que l'objet extérieur, perçu par notre intelligence, n'est pas en elle quant à sa propre nature. Mais son espèce ou image doit nécessairement entrer dans l'intelligence pour qu'elle soit en acte; et lorsqu'elle est ainsi en acte, elle connaît, par le moyen de cette image, comme par sa propre forme, l'objet lui-même. Cela ne se fait pas cependant de telle sorte que l'opération intellectuelle soit une action qui passe dans la chose connue, comme l'échauffement, par exemple, passe dans la chose échauffée; mais cet acte demeure dans le sujet qui connaît, et s'il y a relation entre lui et l'objet connu, c'est parce que cette espèce qui est le principe de l'opération intellectuelle, en tant que forme, est sa propre ressemblance.

Il faut de plus considérer que l'intellect, qui se modifie au moyen de l'espèce ou image, produit aussi en lui-même, par son opération, une certaine conception qui est l'idée de l'essence de la chose et s'énonce par la définition. Il est nécessaire qu'il en soit ainsi, parce que l'intelligence aperçoit indifféremment les objets présents et ceux qui sont absents, et c'est en quoi l'imagination lui ressemble. Mais l'intelligence à cela de particulier, qu'elle connaît un objet, même abstraction faite des conditions matérielles sans lesquelles il ne peut pas naturellement exister; ce qui serait impossible si elle ne formait pas la conception dont il vient d'être parlé.

CAPUT LIII.

Quomodo multitudo intellectuum sit in Deo.

Præmissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspicatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et, ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et ha-

bet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Uterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectus imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret.

Hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est

Cette conception de l'intelligence, étant comme le terme de l'opération intelligible, est distincte de l'espèce intelligible qui fait que l'intelligence est en acte, et que l'on doit regarder comme le principe de l'opération intelligible, quoiqu'elle soient toutes les deux une ressemblance de l'objet connu. En effet, de ce que l'espèce intelligible, forme de l'intellect et principe de la connaissance, est la ressemblance de l'objet extérieur, il résulte que l'intelligence produit une conception qui ressemble à cet objet même, puisque tout être agit conformément à sa nature. Et comme la conception intellectuelle ressemble à un certain objet, l'intelligence, en la formant, saisit par là même cet objet.

Pour l'intelligence divine, elle ne connaît au moyen d'aucune autre espèce intelligible que son essence [ch. 46], et cette essence est la ressemblance de tous les êtres. Il faut donc en conclure que la conception de l'intelligence de Dieu, qui se connaît lui-même et qui est son propre Verbe, est non-seulement la ressemblance de Dieu ainsi conçu, mais encore de tous les êtres, dont la divine essence est également la ressemblance. C'est donc ainsi que Dieu peut connaître la multitude des êtres au moyen d'une seule espèce intelligible, qui est l'essence divine, et d'une conception unique de son intelligence, qui est le Verbe divin.

CHAPITRE LIV.

Comment l'essence divine, qui est une, est la propre ressemblance et la raison de tous les êtres intelligibles.

On regardera peut-être comme difficile ou même impossible que ce

aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.

Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. 46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quæ est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

qui est un et simple comme l'essence divine soit la raison propre ou la ressemblance d'êtres divers.

En effet, comme la distinction des choses diverses repose sur les formes qui leur sont propres, ce qui ressemble à un certain être, à raison de sa forme particulière, doit nécessairement se trouver différent d'un autre. Cependant, en tant que des objets divers ont quelque chose de commun, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait ressemblance entre eux. On peut prendre pour exemple l'homme et l'âne, considérés comme animaux. Il suit de là que Dieu ne connaît pas tous les êtres en particulier, mais seulement en commun ; car l'opération qui produit la connaissance est déterminée par la manière dont la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît, de même que l'échauffement est déterminé par le mode d'action du calorique. La ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît comme la forme selon laquelle il agit. Il est donc nécessaire, si Dieu connaît en particulier plusieurs êtres, qu'il soit la propre raison de chacun d'eux. Nous avons à examiner comment cela se peut faire.

Ainsi que l'enseigne le Philosophe dans sa *Métaphysique*, les formes des choses et les définitions qui les énoncent sont semblables aux nombres. En effet, que l'on ajoute ou que l'on retranche une unité, le nombre change d'espèce, ainsi qu'on le voit clairement dans les nombres deux et trois. Il en est de même des définitions ; car si l'on ajoute ou si l'on retranche une seule différence, l'espèce varie. Ainsi, la substance qui tombe sous les sens est d'une espèce différente, suivant qu'on déclare qu'elle est raisonnable ou privée de raison (1).

(1) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva ; et oportet hoc quidem ut materiam,

CAPUT LIV.

Quomodo divina essentia, una existens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilem.

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

Nam, quum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, necesse est ut quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri dissimile inveniat. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo et

asinus, in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur, quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum, quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris. Similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agit. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum ; quod qualiter sit, investigandum est.

Ut enim Philosophus dicit (*Metaphys. VIII, c. 3*), formæ et diffinitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris ; nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet

Cependant l'intelligence ne se comporte pas comme la nature par rapport aux êtres multiples. La nature d'un être ne permet pas de diviser les éléments dont la réunion est nécessaire pour que cet être existe réellement. Ainsi, la nature de l'être animé disparaît si l'on sépare l'âme du corps. Pour l'intelligence, au contraire, elle est libre de prendre séparément les choses qui se trouvent réunies dans l'être réel, quand l'une ne rentre pas dans la raison de l'autre. C'est pourquoi elle peut considérer dans le nombre trois seulement le nombre deux, qui y est contenu, et ne s'occuper que de la partie sensible de l'animal raisonnable. L'intelligence a donc la faculté de prendre l'être qui renferme plusieurs choses comme la propre raison de ces choses. Elle peut, par exemple, envisager le nombre dix comme la propre raison du nombre neuf, en retranchant une unité, et même simplement comme la propre raison de chacun des nombres inférieurs qu'il contient. Rien n'empêche également de voir dans l'homme le propre modèle de l'animal sans raison, considéré comme tel, et de toutes ses espèces, à moins que ces espèces n'ajoutent quelques différences positives.

C'est appuyé sur cette doctrine, qu'un philosophe nommé Clément a dit que les plus nobles des êtres sont les modèles de ceux qui le sont moins (2). Or, l'essence divine renferme en elle-même tout ce qui peut

illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiæ numeri sunt, ita sunt, et non quemadmodum quidam dicunt unitatam. Nam et definitio numerus quidam est (divisibilis etenim et in indivisibilia; non enim infinitæ rationes); numerus vero tale quid est; et quemadmodum de numero, ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio, nec ipsum quod erat esse, erat amplius, ablato aliquo aut addito (Arist. *Metaphys.* lib. VIII, c. 3).

(2) Si autem vult Clemens philosophus, ad aliquid dici exemplaria quæ sunt in rebus

in binario et ternario. Similiter autem est in diffinitionibus; nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali aut rationali addito, specie differt.

In his autem quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quæ ad alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea, quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, et in animali ra-

tionali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularem speciem ejus, nisi aliquas differentias adderet positivas.

Propter hoc, quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Di-

se trouver de noblesse dans tous les êtres, non par manière de composition, mais à raison de sa perfection [ch. 31]. Toute forme, soit propre, soit commune, est en un certain sens une perfection en tant qu'elle réalise quelque chose; elle ne renferme d'imperfection qu'en ce qu'elle s'éloigne de l'être véritable. Il n'y a donc pas d'impossibilité à ce que l'intelligence divine comprenne dans son essence tout ce qui est propre à tous les êtres, en connaissant en quoi chacun d'eux imite cette essence et en quoi il s'éloigne de sa perfection. En voyant, par exemple, que son essence peut être imitée par la vie sans la connaissance, elle saisit la forme propre à la plante. Si, au contraire, elle voit qu'elle peut être imitée par la connaissance sans l'être par l'intelligence, elle a la forme propre de l'animal. Et ainsi de suite.

Il est donc évident qu'on peut considérer l'essence divine, en tant qu'elle est absolument parfaite, comme la raison propre de chacun des êtres; et par conséquent, Dieu peut les connaître par elle tous en particulier. Mais parce que la propre raison d'un être est distincte de la propre raison d'un autre être, et que la distinction est le principe de la pluralité, il est nécessaire de considérer dans l'intelligence divine une certaine distinction et la pluralité des raisons qu'elle saisit; et ainsi ce qui est dans cette intelligence est la propre raison des êtres divers. Cela se produisant de cette manière, parce que Dieu comprend le rapport d'assimilation de chaque créature avec lui-même, il en résulte que si les raisons des choses sont dans l'intelligence divine en

principaliora, progreditur quidem cum sic loquitur, non per propria et perfecta et simplicia nomina: sed si concedamus etiam hoc recte dici, oportet meminisse Scripturæ quæ ait: Non ostendi illa tibi ut eas post illa (Exod. 25). Sed ut per proportionem cognitionis horum ad cognoscendam omnium causam, quoad possumus, adducamur (S. Dionys. De div. nom. c. 5).

vina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imita-

bilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium

nombre et distinctes, cela vient de ce que Dieu connaît que les êtres peuvent devenir semblables à lui de plusieurs et de différentes manières.

C'est ce qui fait dire à saint Augustin que Dieu a fait l'homme sur un modèle, et le cheval sur un autre, et qu'il y a plusieurs types des choses dans l'intelligence divine (3). Cette doctrine favorise aussi jusqu'à un certain point l'opinion de Platon, qui enseigne que tout ce

(3) Le passage de saint Augustin qui est ici indiqué nous semble avoir une grande importance ; c'est pourquoi nous le reproduisons en entier : — « Ideas latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus ; rationes enim græce λόγοι appellantur, non ideæ : sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem rationalis anima non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea : id est, quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit hoc intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est, quæcumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quæ vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quæ mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari ? Quo constituto atque concessio, quis audeat dicere Deum irrationaliter omnia condidisse. Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia sint ratione condita, nec eadem ratione homo, quæ equus : hoc enim absurdum esse existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris ? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse ; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato : non solum sunt ideæ ; sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat ; et Deo proxima est, quando pura est ; eique in quantum caritate cohæserit, in tantum ab eo lumine intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quorum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quodlibet, sed paucissimis videre quod verum est. » (Aug. *De Diversis quæst.*, LXXXIII, q. XLVI *De Ideis*).

respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi.

Et secundum hoc Augustinus (De diver-

sis Quæst. LXXXIII, q. XLVI) dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum ; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliquantulum Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus existunt.

qui se rencontre dans les êtres matériels a été formé d'après les idées (4).

CHAPITRE LV.

Dieu connaît tous les êtres ensemble.

Nous voyons, par ce qui précède, que Dieu connaît tous les êtres ensemble. En effet :

1° Notre intelligence ne peut saisir actuellement plusieurs choses ; car comme l'intelligence en acte est la perception actuelle de l'objet, si elle appréhendait en même temps plusieurs choses, il s'ensuivrait qu'elle serait multiple en un seul genre ; ce qui est impossible.

Je dis en un seul genre, parce que rien ne s'oppose à ce que le

(4) Nullus artifex ideam ipsam, id est rerum speciem sive formulam fabricat (Plato. *De Rep.* lib. x).

Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea*, id est, species, erit semper eadem in omnibus ? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes ? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut quum sint notionēs, carere intelligentia ? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur *has species veluti exemplaria quædam in natura constare* : alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo, cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur, et eas quodammodo representent (Id. in *Parmenide*, p. 132, C. D. E., Henri Etienne, 1578).

Secundum existimationem secundum quam dicunt ideas esse, non solum substantiarum, verum etiam multorum aliorum, species erunt... In *Phædone* vero dicitur, quod tum ipsius esse, tum ipsius fieri species causæ sunt. Attamen quamvis species existant, non fiunt si non sit qui moveat, et multa alia fiunt, ut domus et annulus, quorum non dicunt species esse. Quare patet cætera quoque, quorum aiunt ideas esse, posse et esse et fieri propter tales causas, quales eorum sunt, quæ nunc dicta sunt, et non propter species (Arist. *Metaphys.* III, c. 4, 5). — Platon, en traitant des idées, ne suppose pas qu'elles existent dans l'intelligence divine, mais qu'elles subsistent par elles-mêmes : c'est pourquoi saint Thomas n'approuve pas son opinion absolument, mais prise en un certain sens, *aliquatiter*.

CAPUT LV.

Quod Deus omnia simul intelligit.

Ex his autem ulterius apparet, quod Deus omnia simul intelligit.

1° Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest ; quia, quum intellectus in actu sit intellectum actu, si

plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum ; quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in

même sujet soit revêtu des formes diverses de divers genres ; par exemple, le même corps a une figure et une couleur. Mais pour les espèces intelligibles au moyen desquelles l'intelligence est modifiée de manière à ce qu'elles soient actuellement connues, elles sont toutes du même genre ; car elles ont une seule manière d'être quant à l'être intelligible, quoique les choses mêmes dont elles sont les espèces n'aient pas une raison d'être qui leur soit commune. C'est pourquoi elles ne sont aucunement opposées entre elles, malgré l'opposition qui existe entre les objets qui sont hors de l'esprit.

D'où il résulte que, quand on prend plusieurs objets unis ensemble, de quelque manière que ce soit, ils sont connus en même temps. En effet, l'esprit voit un tout continu, et non les parties les unes après les autres ; de même qu'il embrasse d'un seul coup toute une proposition, et non le sujet d'abord et ensuite l'attribut, parce qu'il comprend toutes les parties sous la même espèce du tout.

La conclusion à tirer de ceci, c'est que l'intelligence peut voir ensemble tous les êtres qu'elle connaît par une seule espèce. Or, tout ce que Dieu connaît, il le connaît par une seule espèce, qui est son essence [ch. 54]. Donc il peut connaître tout en même temps.

2° La faculté de connaître ne saisit actuellement quelque chose qu'autant qu'elle est accompagnée de la conception ; d'où il arrive quelquefois que l'imagination ne crée pas actuellement les fantaisies qui se conservent dans l'un des organes, parce que la conception n'est pas en rapport avec elles, et que l'appétit (1) sollicite les autres puissances à l'acte dans les êtres qui se déterminent en vertu de leur volonté. Nous ne voyons donc pas d'un seul coup la multitude des

(1) Il y a un double appétit, dont la double origine est dans les sens et la raison. L'appétit *sensible* se divise en *concupiscible* et en *irascible* ; l'appétit *raisonnable* ou *rationnel* ne diffère pas de la volonté.

actu, omnes sunt unius generis ; habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem ; unde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum quæ sunt extra animam.

Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem ; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum et postea prædicatum ; quia, secundum unam totius speciem, omnes partes comprehendit.

Ex his igitur accipere possumus, quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem, quæ Deus cognoscit, una specie cognoscit, quæ est sua essentia, ut ex dictis patet (c. 54). Omnia igitur simul intelligere potest.

2° Item, Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio. Unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea ; appetitus enim alias potentias in actu movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur, ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur.

choses qui ne sont pas en même temps l'objet de notre attention, tandis que pour celles qui doivent tomber sous la même attention, l'intelligence doit aussi les saisir en même temps. Celui qui, par exemple, considère deux objets pour les comparer, fixe son attention sur tous les deux, et les voit en même temps. Or, tout ce que comprend la science divine tombe nécessairement sous la même attention ; car Dieu veut voir son essence parfaitement, c'est-à-dire dans toute sa vertu ; et comme tout est renfermé dans cette essence, Dieu, en la voyant, voit ensemble tous les êtres.

3° L'unité d'opération est impossible dans l'intelligence de celui qui considère successivement plusieurs choses. En effet, comme les opérations diffèrent selon leurs objets, l'opération de l'intelligence qui considérerait le premier doit être distincte de celle qui considère le second. Or, l'intelligence divine n'a qu'une seule opération, qui est son essence [ch. 45]. Donc elle ne considère pas successivement, mais en même temps, tous les êtres qu'elle connaît.

4° On ne comprend pas de succession sans temps, ni de temps sans mouvement, puisque le temps est la mesure du mouvement sous le rapport de la priorité et de la postériorité. Or, il est impossible qu'il y ait quelque mouvement en Dieu, comme on le voit par ce qui a été dit [ch. 13]. Donc Dieu ne considère rien successivement ; mais il aperçoit en même temps tout ce qu'il connaît.

5° Connaître pour Dieu est son être même [ch. 45]. Or, il n'y a dans l'être divin ni priorité ni postériorité ; mais il est tout en même temps [*ibid.*]. Donc Dieu ne considère ni avant ni après ; mais il connaît tout ensemble.

Quæ autem oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Qui enim comparisonem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul intuetur utrumque. Omnia autem, quæ sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

3o Amplius, Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Quum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus, qua considerabatur primum et qua considera-

batur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia, ut supra [c. 45] probatum est. Non igitur successive, sed simul, omnia sua cognita considerat.

4o Adhuc, successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu ; quum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis [c. 13] haberi potest. Nulla igitur, in consideratione divina, successio cadit ; et sic omnia quæ cognoscit, simul considerat.

5o Item, Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supradictis [c. 45] patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum est [*ibid.*]. Igitur nec consideratio Dei habet

6^e Toute intelligence qui connaît une chose après l'autre est tantôt en puissance, et tantôt en acte; car, tandis qu'elle voit actuellement la première, elle ne voit la seconde qu'en puissance. Or, l'intelligence divine n'est jamais en puissance; mais elle voit toujours actuellement. Donc elle ne considère pas successivement les êtres; mais elle les voit tous ensemble.

L'Écriture-Sainte rend témoignage à cette vérité par ces paroles : *Il n'y a aucun changement ni ombre de vicissitude en Dieu* [Jacob. I, 17].

CHAPITRE LVI.

Il n'y a pas en Dieu de connaissance habituelle.

Il est également clair, d'après ces principes, qu'il n'y a pas de connaissance habituelle (1) en Dieu. En effet :

1^o Tout être qui a une connaissance habituelle ne voit pas tout en même temps; mais il connaît actuellement certaines choses, et d'autres habituellement. Or, Dieu connaît actuellement tous les êtres [ch. 55]. Donc il n'y a pas en lui de connaissance habituelle.

2^o Celui qui a une telle habitude, et qui ne considère pas un objet, est en quelque sorte en puissance, quoique ce ne soit pas de la même manière qu'avant de connaître. Or, il a été démontré que l'intelli-

(1) On peut considérer comme *connaissance habituelle* la science telle qu'elle se trouve dans l'intelligence de l'homme qui l'a acquise. Elle diffère de la *connaissance actuelle*, qui demande que l'attention s'arrête *hic et nunc* sur un objet déterminé.

prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

6^o Præterea, Omnis intellectus intelligens unum post aliud, quandoque est intelligens in potentia et quandoque in actu. Dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert; dicitur enim : *Apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* [Jacob. I, 17].

CAPUT LVI.

Quod in Deo non est habitualis cognitio.

Ex hoc autem apparet, quod in Deo non est habitualis cognitio.

1^o In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non simul omnia cognoscuntur; sed quædam cognoscuntur actu, et alia cognoscuntur habitu. Deus autem simul actu omnia intelligit, ut probatum est (c. 55). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

2^o Præterea, Habens habitum et non considerans est, quodammodo in potentia, aliter tamen quam antequam intelligeret.

gence divine n'est aucunement en puissance [ch. 16 et 55]. Donc Dieu n'a pas de connaissance habituelle.

3° L'intelligence, dans l'être qui connaît habituellement une chose, diffère par son essence de l'opération intellectuelle, qui est la considération elle-même, puisque l'intelligence qui a cette connaissance habituelle est privée de son opération; tandis qu'elle ne peut être sans son essence. Or, en Dieu, l'essence et l'opération sont une même chose [ch. 45]. Donc son intelligence n'a pas de connaissance habituelle.

4° L'intelligence qui connaît seulement d'une manière habituelle n'a pas atteint sa perfection dernière. C'est pourquoi la félicité, qui est le plus grand bien, ne consiste pas dans l'habitude, mais dans l'acte. Si donc Dieu connaît habituellement par le moyen de sa substance, considéré par rapport à cette substance, il ne renferme pas toute sorte de perfections : conclusion dont le contraire a été prouvé [ch. 28].

5° Il a été démontré [ch. 46] que Dieu connaît par son essence, et non par des espèces intelligibles ajoutées à cette essence. Or, toute intelligence qui est en habitude connaît au moyen de quelques espèces; car cette habitude est pour l'intelligence ou une certaine habilité à recevoir les espèces intelligibles pour devenir actuellement intelligente, ou l'agrégation des espèces elles-mêmes qui existent en ordre dans l'intelligence, non quant à l'acte complet, mais d'une manière qui tient le milieu entre la puissance et l'acte. Donc Dieu n'a pas de science habituelle.

6° L'habitude est une certaine qualité. Or, Dieu ne peut recevoir ni

Ostensum est autem (c. 16 et 55) quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3° Amplius, Omnis intellectus habitualiter cognoscentis aliquid est aliud essentia quam operatio intellectualis, quæ est ipsa consideratio. Intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem ejus essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra (c. 45) ostensum est; non est igitur in ejus intellectu habitualis cognitio.

4° Item, Intellectus habitualiter tantum cognoscens, non est in sua ultima perfectione. Unde nec felicitas, quæ est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum

suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus; cujus contrarium ostensum est supra (c. 28).

5° Amplius, Ostensum est (c. 46) quod ipse Deus est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentia superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit; nam habitus vel est habitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia.

6° Præterea, Habitus quædam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquid accidens accidere, ut supra (c. 23)

qualité ni accident [ch. 23]. Donc toute connaissance habituelle lui est étrangère.

Comme la disposition de l'être qui considère, veut ou agit seulement d'une manière habituelle, ressemble à la disposition d'un homme endormi, David, voulant éloigner de Dieu toute disposition habituelle, dit : *Celui qui garde Israël ne sommeillera ni ne s'endormira pas* (Ps. cxx, 4). C'est encore dans le même sens qu'il faut prendre ces autres paroles : *Les yeux du Seigneur sont beaucoup plus lumineux que le soleil* [Eccli., xxiii, 28]; et le soleil ne cesse pas de luire.

CHAPITRE LVII.

Dieu ne connaît pas d'une manière discursive.

Une autre conséquence de ce qui précède, c'est que Dieu ne considère pas les choses par manière de raisonnement ou selon la méthode discursive. En effet :

1° Nous considérons les choses par manière de raisonnement quand nous passons d'un objet à un autre, par exemple, lorsque nous partons des principes pour en tirer les conclusions à l'aide du syllogisme ; car ce n'est pas raisonner ou discourir que d'examiner comment la conclusion ressort des prémisses en embrassant les deux choses ensemble, comme il arrive, non lorsqu'on argumente, mais lorsque l'on apprécie les arguments ; de même que la connaissance n'a rien de matériel lors même qu'elle a pour objet les êtres matériels. Or, il a été démontré que Dieu ne considère pas les êtres les uns après les autres et comme

probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio, qua quis est habens tantum considerans, aut volens, aut agens, assimilatur dispositioni dormientis ; hinc est quod David, ut habitualement dispositionem a Deo removeret, dicit : *Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israël* (Psalm. cxx, 4). Hinc etiam est quod dicitur : *Oculi Domini multo plus sunt lucidiores super solem* (Eccli. xxiii, 28) ; nam sol semper est in actu lucendi.

CAPUT LVII.

Quod cognitio Dei non est discursiva.

Ex hoc autem ulterius habetur, quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

1° Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurret, quod in-

successivement, mais tous ensemble [ch. 55]. Donc la connaissance qu'il en a n'est pas discursive, c'est-à-dire qu'elle ne résulte pas du raisonnement, quoiqu'il connaisse parfaitement la méthode discursive et la manière de raisonner sur toute chose.

2^o Lorsqu'on fait un raisonnement, on considère séparément les principes et la conclusion; car il ne serait pas nécessaire de tirer la conclusion des principes, si par cela même qu'on a examiné les principes on apercevait aussi la conclusion. Or, Dieu connaît tout par une opération unique, qui est son essence [ch. 46 et 55]. Donc sa science ne vient pas du raisonnement.

3^o Toute connaissance qui s'acquiert par le raisonnement participe à la fois à la puissance et à l'acte; car les conclusions sont en puissance dans les principes. Or, rien n'est en puissance dans l'intelligence divine [ch. 16]. Donc cette intelligence ne raisonne pas.

4^o Il y a nécessairement dans toute science de raisonnement quelque chose qui résulte d'une cause; car les principes sont en un certain sens la cause efficiente de la conclusion, et c'est pour cela que la démonstration est considérée comme un syllogisme *qui fait savoir*. Or, on ne peut supposer dans la science divine rien qui soit produit par une cause, puisque la science de Dieu est Dieu lui-même [ch. 45]. Donc la science de Dieu ne peut être discursive.

5^o Nous connaissons sans le secours du raisonnement ce que nous connaissons naturellement, par exemple, les premiers principes. Or, Dieu ne peut avoir de connaissance qui ne soit naturelle et même essentielle, puisque sa science est son essence [ch. 45]. Donc Dieu connaît sans le secours du raisonnement.

spicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat. Ostensum est autem (c. 55) quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo cognitio ejus est ratiocinativa vel discursiva, quavis omnium discursum et ratiocinationem cognoscat.

2^o Item, Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia, et alia conclusionem. Non enim oportaret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si, ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ est sua essentia, ut supra probatum

est (c. 46 et 55). Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

3^o Præterea, Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu; nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut supra (c. 16) ostensum est. Non est igitur ejus intellectus discursivus.

4^o Amplius, In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum; nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil causatum potest esse, quum ipsa Dei scientia sit ipse Deus, ut ex superioribus (c. 45) patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

5^o Adhuc, Ea quæ naturaliter cognos-

6° Tout être qui reçoit le mouvement doit nécessairement se rapporter à un premier moteur qui meut seulement sans être mù lui-même. Donc celui qui est la source première du mouvement doit absolument être un moteur immobile. Or, l'intelligence divine est ce moteur [ch. 13]. Donc cette intelligence divine doit être absolument un moteur immobile. Or, le raisonnement est une sorte de mouvement de l'intelligence qui passe d'un objet à un autre. Donc l'intelligence divine ne procède pas par raisonnement.

7° Ce qui est le plus élevé en nous est inférieur à ce qui est en Dieu; car l'inférieur ne touche au supérieur que par la partie la plus élevée de son être. Or, la raison n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans notre connaissance; mais c'est l'intelligence, source de la raison. Donc la science de Dieu ne vient pas du raisonnement; mais elle est seulement intellectuelle.

8° Nous ne pouvons trouver un seul défaut en Dieu, puisqu'il est absolument parfait [ch. 28]. Or, la science ne s'acquiert par le raisonnement qu'à cause de l'imperfection de la nature intellectuelle. En effet, ce que l'on connaît par le moyen d'un autre est connu moins complètement que ce qui l'est par soi-même, et l'être qui acquiert une connaissance par un autre n'a point en soi le moyen d'arriver à ladite connaissance. La science n'est donc discursive qu'en ce qu'une chose en fait connaître une autre, tandis que l'objet connu d'une manière intellectuelle l'est par lui-même, et la nature de l'être qui le connaît possède cette science sans secours extérieur. Il est donc évident que le raisonnement est un défaut de l'intelligence, et, par conséquent, que la science de Dieu n'est pas discursive.

cuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut de primis principiis patet. Sed in Deo non potest esse cognitio, nisi naturalis, imo nisi essentialis; sua enim scientia est sua essentia, ut supra [c. 45] ostensum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

6° Præterea, Omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra [c. 13] ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud; non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

7° Item, Quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in Deo; nam inferius non attingit superius, nisi in suo summo. Supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

8° Amplius, A Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra [c. 28] ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio; nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id, quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud, Quod autem intellectualiter cognos-

9° On comprend sans le travail de la raison les objets dont les espèces se trouvent dans le sujet qui les connaît. La vue, par exemple, ne se livre à aucun examen pour connaître une pierre dont elle possède la ressemblance en elle-même. Or, l'essence divine est la ressemblance de tous les êtres [ch. 54]. Donc elle n'a besoin pour connaître d'aucun travail de la raison.

Il est facile de réfuter l'opinion de ceux qui paraissent introduire le raisonnement dans la science divine en s'appuyant sur les deux raisons suivantes.—La première est que Dieu connaît les êtres distincts de lui par son essence. Quant à cette première, nous venons de démontrer que cela se fait sans raisonnement, puisqu'il n'y a pas entre son essence et ces êtres le même rapport qu'entre le principe et les conclusions, mais plutôt la relation qui existe entre l'espèce [intelligible] et l'objet connu. — La seconde raison qu'on sera peut-être tenté d'alléguer en faveur de cette opinion, c'est qu'il ne paraît pas convenable de dire que Dieu ne peut pas formuler un syllogisme. Dieu possède, il est vrai, la science du syllogisme en ce qu'il la connaît et la juge ; mais il ne fait aucun raisonnement sous forme de syllogisme.

L'Écriture-Sainte joint son autorité aux raisons que nous avons données. Il est dit dans l'épître aux Hébreux : *Tout est nu et à découvert devant ses yeux* [Hébr. iv, 13]. En effet, les choses que nous connaissons par le raisonnement ne sont pas nues et à découvert par elles-mêmes ; mais c'est la raison qui les découvre et les met à nu pour nous.

citur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit, absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

9° Adhuc, Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente ; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cujus similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra [c. 54] probatum est. Non igitur procedit ad aliquod cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum qui discursum in divinam scientiam inducere videntur : —

tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit ; quodquidem ostensum est non fieri discursive, quum ejus essentia se habeat ad alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitās ; — tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur, si Deus syllogizare non posset ; habet enim syllogizandi scientiam tanquam judicans, et non syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatæ etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (Hebr. iv, 13). Quæ enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CHAPITRE LVIII.

Dieu n'arrive pas à connaître au moyen de la synthèse et de l'analyse.

Nous pouvons encore établir, en nous appuyant sur les mêmes principes, que l'intelligence divine ne connaît pas de la même manière que l'intelligence qui arrive à la science par la synthèse et l'analyse (1). En effet :

1° Dieu connaît tout en voyant son essence. Or, il ne connaît pas son essence au moyen de la synthèse et de l'analyse; car il se voit tel qu'il est, et il n'y a pas de composition en lui. Donc il ne connaît pas à la manière de l'intelligence qui compose et divise.

2° L'intelligence peut naturellement considérer, indépendamment les unes des autres, les choses qu'elle unit par la composition ou sépare par la division; car ni l'une ni l'autre ne serait nécessaire si, par cela seul qu'on voit ce qu'est une chose, on découvrirait ce qui se trouve en elle ou ne s'y trouve pas. Si donc Dieu connaissait à la manière de l'intelligence qui compose et divise, il s'ensuivrait qu'il ne verrait pas d'un seul regard tous les êtres, mais qu'il les considérerait tour-à-tour et séparément, contrairement à ce que nous avons prouvé [ch. 55].

3° En Dieu il n'y a ni avant ni après. Or, la synthèse et l'analyse sont postérieures à l'examen de la nature de l'objet, puisque cet examen en

(1) L'intelligence humaine ne peut arriver à connaître une chose que par la double méthode *analytique* et *synthétique*. En effet, elle n'acquiert pas d'un seul coup la notion complète d'un être; mais il faut d'abord qu'elle examine, pour ainsi dire, en détail, sa nature, ses propriétés et jusqu'à ses accidents : en un mot, qu'elle *l'analyse*, et qu'elle réunisse ensuite par la *synthèse* tous ces éléments, dont l'assemblage formera une connaissance parfaite.

CAPUT LVIII.

Quod Deus non intelligit componendo et dividendo.

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividitis.

1° Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo; cognoscit enim seipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividitis.

2° Adhuc, Ea quæ intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsum ab eo considerari; compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur *quid est*, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividitis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque; cuius contrarium supra ostensum est (c. 55).

3° Amplius, In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione ejus *quod quid est*, quæ est ejus principium. In opera-

est le principe. Donc il ne peut y avoir dans l'opération de l'intelligence divine ni synthèse ni analyse.

4° L'objet propre de l'intelligence est la quiddité ou la nature de l'être ; en sorte que si elle se trompe sur ce point , ce n'est que par accident. Mais elle est sujette à l'erreur quand il s'agit de composer et de diviser. Il en est de même du témoignage de chaque sens , qui est toujours vrai s'il est affecté par les objets qui lui conviennent proprement , tandis qu'il se trompe s'il veut en saisir d'autres. Or, rien ne se trouve accidentellement dans l'intelligence divine , mais cela seulement qui y est essentiellement. Donc il n'y a dans l'intelligence divine ni synthèse ni analyse , mais une simple appréhension des choses.

5° La composition d'une proposition formée par l'intelligence qui procède par voie de synthèse et d'analyse est dans l'intelligence elle-même, et non dans l'objet qui existe en dehors de l'esprit. Si donc l'intelligence divine juge les choses de la même manière que les autres intelligences, elle sera elle-même composée ; ce qui est impossible [ch. 18].

6° L'intelligence qui compose et divise juge de différents objets au moyen de compositions diverses ; car toute composition de l'intelligence est renfermée dans les termes qui lui sont propres. C'est pourquoi la composition par laquelle l'intelligence juge que l'homme est un animal ne prononce pas que le triangle est une figure. Or, la synthèse et l'analyse sont deux opérations de l'intelligence. Si donc Dieu considère les choses au moyen de ces deux opérations, son intelligence n'est plus une , mais multiple ; et par conséquent, il n'y aura pas non plus unité dans son essence , puisque son opération intellectuelle est son essence elle-même [ch. 45].

tione igitur divini intellectus, compositio et divisio esse non potest.

4° Item, Proprium objectum intellectus est *quod quid est*. Unde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens; circa compositionem autem et divisionem decipitur, sicut et sensus, qui est propriorum, est semper verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

5° Amplius, Propositionis per intellectum componentem et dividentem formata compositio in ipso intellectu existit, non

in re quæ extra animam est. Si igitur intellectus divinus de rebus judicat per modum intellectus, ipse est compositus; quod est impossibile, ut ex supradictis (c. 18) patet.

6° Item, Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa judicat; compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione, qua intellectus judicat hominem esse animal, non judicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quædam est intellectus. Si igitur Deus considerat res componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum, sed multiplex; et sic

Il ne suit pas de ce que nous venons de dire que Dieu ignore tout ce que l'on peut énoncer au moyen d'une proposition; car son essence, bien que parfaitement une et simple, est le type de tous les êtres multiples et composés, et ainsi, Dieu connaît par elle la multitude des êtres et leur composition tant naturelle que rationnelle. D'ailleurs, cette doctrine est conforme à l'Écriture. Nous lisons, en effet, dans Isaïe : *Mes pensées ne sont pas vos pensées* [Isaïe, LV, 8]. Et cependant il est dit ailleurs : *Dieu connaît les pensées des hommes* [Ps. xciii, 11], pensées qui sont certainement le résultat de la composition et de la division. Saint Denys est aussi de ce sentiment : « *La sagesse divine, dit-il, connaît toute chose en se connaissant elle-même. Elle saisit d'une manière immatérielle les êtres matériels, indivisiblement ce qui est divisible; elle voit la multitude comme une seule chose* » (2).

CHAPITRE LIX.

Les vérités énoncées à l'aide des propositions ne répugnent pas en Dieu.

Quoique l'intelligence divine ne connaisse pas à la manière de l'intelligence, qui compose et divise, il est clair, d'après ce que nous venons

(2) Non ex rebus ipsis res discens, novit eas divina mens, sed ex seipsa et in seipsa, secundum causam, omnium scientiam et notionem et essentiam præhabet.... Seipsam, igitur, divina sapientia noscens, sciet omnia; materialia sine materia, et indivise divisibilia et unice multa; ipso uno omnia et cognoscens et producens [*De divin. nom.* c. 7].

etiam sua essentia non erit una tantum, quum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra [c. 45] ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat; nam essentia sua, quum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum; et sic per ipsam Deus omnium multitudinem et compositionem, tam naturæ quam rationis, cognoscit.

His autem sacræ Scripturæ auctoritas consonat. Dicitur enim : *Non enim cogitationes meæ, cogitationes vestræ* [Isai. LV, 8]. Et tamen dicitur : *Dominus scit cogitationes hominum* [Psalm. xciii, 11], quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit [*De di-*

vin. Nomin. c. 7] : « Igitur divina Sapientia seipsam cognoscens cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive. »

CAPUT LIX.

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividensis, non tamen excluditur ab eo veritas quæ, secundum Philosophum [*Metaphys. vi, c. 3*],

de démontrer, que rien n'oblige à refuser de reconnaître en elle la vérité qui, au sentiment du Philosophe, ne se trouve que dans la composition et la division de l'intelligence (1). En effet :

1^o Comme la vérité est pour l'intelligence une sorte d'équation entre elle et l'objet qu'elle considère, en ce sens qu'elle affirme l'existence de ce qui est et la non-existence de ce qui n'est pas, la vérité qui est en elle appartient au jugement qu'elle prononce et non à l'opération par laquelle elle le forme. En effet, il n'est pas nécessaire pour la vérité de l'intelligence qu'il y ait conformité complète entre son acte lui-même et son objet, puisque l'objet est quelquefois matériel, tandis que connaître est quelque chose d'immatériel; mais il faut que le jugement de l'intelligence qui comprend et connaît soit conforme à l'objet, c'est-à-dire que la chose soit réellement telle que l'intelligence l'affirme. Or, Dieu connaît dans son intelligence, parfaitement simple et qui n'admet ni composition ni division (2), non-seulement les essences ou quiddités des êtres, mais encore les jugements que l'on en peut porter [ch. 57 et 58]. Par conséquent, ce que l'intelligence divine prononce en saisissant une chose est composé et divisé. Donc la vérité ne répugne pas à l'intelligence divine à cause de sa simplicité.

2^o Lorsque l'on énonce ou que l'on conçoit quelque chose d'in-

(1) Quod tanquam verum, ens, et non ens, ut falsum, quoniam circa compositionem et divisionem est, et omnino circa partitionem contradictionis. Verum etenim affirmationem in composito habet, negationem vero in diviso, falsum vero hujus partitionis contradictionem. Quo autem modo quod simul aut quod separatim est, intelligere accidit, alia ratio est. Dico autem quod simul et quod separatim, ut non consequenter, sed ut unum quid fiat. Non enim est falsum et verum in rebus (ut quod bonum verum : quod vero malum falsum), sed in mente, etc. (Arist. *Metaphys.* VI, c. 3).

(2) Par *composition* et *division*, il faut entendre le *sens composé* et le *sens divisé*. Le sens d'une proposition est *composé* quand elle affirme une chose sans condition, c'est-à-dire quand elle unit le sujet et l'attribut absolument. Il est *divisé* lorsque cette proposition indique au moyen d'un *adverbe* la manière dont s'accordent ensemble les deux extrêmes qui sont le sujet et l'attribut. De là cette distinction dont l'usage est si fréquent : Cette proposition est vraie *dans le sens divisé* ; elle est fausse *dans le sens composé*.

solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

1^o Quum enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere rei adæquetur, quum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale; sed illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicet

ut ita in re sit, sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (c. 57 et 58); et sic illud, quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino, ratione suæ simplicitatis.

2^o Amplius, Quum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei æquatum, nec rei inæquale; quum

complexe, il n'y a ni égalité ni inégalité entre cet incomplexe considéré en lui-même et l'objet réel, puisqu'on n'aperçoit d'égalité ou d'inégalité que lorsqu'on fait une comparaison, et que l'incomplexe, pris en lui-même, ne renferme aucune comparaison ni application à l'objet. C'est pourquoi, pris en lui-même, on ne peut affirmer ni qu'il est vrai, ni qu'il est faux; car cette affirmation ne peut avoir lieu que pour le complexe, qui renferme la comparaison de l'incomplexe avec un objet considéré sous le rapport de la composition [*synthèse*], ou de la division [*analyse*]. Cependant l'intelligence incomplexe, en connaissant ce qu'est une chose, saisit sa quiddité dans une certaine comparaison avec cette chose, parce qu'elle la connaît comme la quiddité de cette chose. D'où il résulte que, bien que l'incomplexe, de même que la définition, ne soit ni vrai ni faux pris en lui-même, l'intelligence qui saisit ce qu'est une chose est cependant toujours vraie par elle-même, ainsi que l'enseigne Aristote dans son livre de l'*Âme* (3), quoiqu'elle puisse être fausse par accident; ce qui arrive quand il y a dans la définition quelque complexion, ou des parties entre elles, ou de toute la définition par rapport à l'objet défini. C'est pourquoi la définition, en tant qu'on l'applique à tel ou tel objet et que l'esprit la comprend, sera considérée, ou comme absolument fausse, si ses parties ne concordent pas entre elles, si, par exemple, on définit l'animal un être insensible; ou fausse sous tel rapport, comme si l'on prend la définition du cercle pour celle du triangle. Donc, en admettant même, ce qui est impossible, que l'intelligence

(3) Indivisibilium intellectio in hisce consistit, circa quæ falsitas non est. At in quibus falsitas jam et veritas inest, in hisce compositio quædam jam est conceptuum intellectus, quasi ipsi sint unum (*De Anima* III, c. 6).

æqualitas et inæqualitas secundum comparationem dicantur; incomplexe autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem; unde de se nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam, ut hujus rei quidditatem. Unde licet ipsum incomplexe, et etiam diffinitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus, apprehendens quod quid est, dicitur quidem per se semper

esse verus, ut patet in tertio *De Anima* (c. 6), etsi per accidens possit esse falsus, in quantum diffinitio includit aliquam complexionem, vel partium diffinitionis ad invicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum. Unde diffinitio dicitur (secundum quod intelligitur ut hujus vel illius rei diffinitio, secundum quod ab intellectu accipitur), vel simpliciter falsa, si partes diffinitionis non cohæreant in invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod sic intellectus divinus solum incomplexe cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem et suam.

divine ne connaît que ce qui est incomplexe, elle serait encore vraie en connaissant sa quiddité comme la sienne propre.

3^o La simplicité divine n'exclut pas la perfection, puisque Dieu renferme dans la simplicité de son être tout ce qu'il y a de parfait dans les créatures, en vertu d'une sorte d'agrégation de perfections ou de formes [ch. 28]. Or, lorsque notre intelligence acquiert la notion des êtres incomplets, elle n'a pas encore atteint les dernières limites de sa perfection, puisqu'elle reste toujours en puissance relativement à la composition et à la division ; de même que, dans l'ordre de la nature, les substances simples sont en puissance par rapport aux substances mixtes, et les parties relativement au tout. Donc Dieu possède, en vertu de la simplicité de son intelligence, cette connaissance parfaite que la nôtre acquiert au moyen de la double notion du complexe et de l'incomplexe. Or, la vérité entre dans notre intelligence par la connaissance parfaite qu'elle a d'elle-même lorsqu'elle arrive jusqu'à la composition. Donc elle est aussi dans l'intelligence très simple de Dieu.

4^o Dieu, étant le bien de tout bien, puisqu'il renferme en lui-même tout ce qui est bon [ch. 40], ne peut être privé du bien de l'intelligence. Or, le vrai est le bien de l'intelligence, selon la doctrine du Philosophe (4). Donc la vérité est en Dieu.

C'est pour cela que saint Paul dit : *Dieu est véritable* [Rom. III, 4].

(4) Sint sane quinque numero, quibus animus verum enuntiat vel aiendo, vel negando ; ars, scientia, prudentia, sapientia, mens sive intelligentia. Nam existimatione et opinione ut mentiatur animus evenire potest. Ac scientia quidem quid sit, ex hoc perspicuum esse potest, si rei veritatem subtiliter exquirere, non similitudinem consecrari volumus : quod omnes existimamus evenire non posse, ut id quod scimus aliter sese habeat. Quæ autem sese aliter habere possunt, ea cum longe a conspectu remota sint, sint necne sint, obscurum est. Ergo quod scientia comprehendi potest necessario est [Arist. *Ethic.* VI, c. 3].

3^o Adhuc, Divina simplicitas perfectionem non excludit ; quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur, ut supra ostensum est (c. 28). Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia, respectu compositionis vel divisionis ; sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur, secundum suam simplicem intelligentiam, illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque co-

gnitionem et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

4^o Item, Quum Deus omnis boni bonum sit, ut pote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est (c. 40), bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum (*Ethic.* VI, c. 3). Ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur : *Est autem Deus verax* (Rom. III, 4).

CHAPITRE LX.

Dieu est la vérité.

Tout ce que nous venons de dire prouve aussi que Dieu lui-même est la vérité. En effet :

1^o La vérité est en quelque sorte la perfection de l'intelligence ou de l'opération intellectuelle [ch. 59] (1). Or, l'intelligence de Dieu en acte est sa substance ; et comme cette intelligence en acte est l'être divin [ch. 45], elle est parfaite, non en vertu d'une perfection qui lui est surajoutée, mais par elle-même, aussi bien que l'être divin, comme nous l'avons prouvé [ch. 28]. Donc la substance divine est la vérité même (2).

2^o La vérité est, au sentiment du Philosophe, le bien de l'intelligence (3). Or, Dieu est lui-même sa bonté [ch. 38]. Donc il est aussi sa vérité.

(1) Saint Thomas explique dans la *Somme théologique* le principe qu'il met ici en avant. « La vérité, dit-il, peut bien se trouver dans un sens ou dans l'intelligence qui connaît ce qu'est un être, comme dans une chose qui est vraie ; mais elle n'y est pas de la même manière que l'objet connu dans le sujet qui connaît, et c'est ce qu'implique le mot *vrai* ; car la perfection de l'intelligence, c'est le vrai en tant que connu. Par conséquent, à proprement parler, la vérité est dans l'intelligence qui compose et divise et non dans le sens ou dans l'intelligence qui connaît ce qu'est un être » (1 p. q. 16, a. 2).

(2) La même chose se trouve enseignée dans la *Somme théologique*. « Dieu étant son être et son intelligence en acte, et la mesure de tout être et de toute intelligence, non-seulement la vérité est en lui, mais il est lui-même la souveraine et première vérité. En effet, la vérité est dans l'intelligence en ce qu'elle saisit l'objet tel qu'il est, et dans l'objet selon que son être est conforme à l'intelligence. C'est ce qui se voit surtout en Dieu ; car non-seulement son être est conforme à son intelligence, mais il est son intelligence même en acte, et cette intelligence est la mesure et la cause de tout autre être et de toute autre intelligence ; et il est lui-même son être et son intelligence. D'où il suit que non-seulement la vérité est en lui, mais qu'il est lui-même la souveraine et première vérité » (1 p. q. 16, a. 5).

(3) Voir le passage d'Aristote à la note 3 du chapitre précédent.

CAPUT LX.

Quod Deus est veritas.

Ex præmissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

1^o Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ est sive intellectualis operationis, ut dictum est (c. 59). Intelligere autem Dei est sua substantia ; ipsum etiam intelligere, quum sit divinum esse, ut ostensum est

[c. 45], non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum, sicut et de divino esse supra ostensum est (c. 28). Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

2^o Item, Veritas est quædam bonitas intellectus, secundum Philosophum (Ethic. VI, 3). Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est (c. 38). Ergo etiam est sua veritas.

3^o Præterea, De Deo nihil participative.

3° On ne peut rien attribuer à Dieu par participation, puisqu'il est lui-même son être, qui ne participe absolument à rien. Or, la vérité est en Dieu [ch. 59]. Si donc on ne la lui attribue pas par participation, il faut que ce soit d'une manière essentielle [ch. 38]. Donc Dieu est sa vérité.

4° Quoique le vrai ne soit pas, à proprement parler, dans les choses, mais dans l'esprit, ainsi qu'on le voit dans Aristote (4), on dit cependant quelquefois qu'une chose est vraie parce qu'elle est actuellement conforme à la nature qui lui est propre. C'est en ce sens qu'Avicenne dit dans sa *Métaphysique* [tract. viii, c. 6] que « la vérité d'une chose est la propriété d'être ce qui a été déterminé pour chaque chose ; » et cela n'est réel qu'autant que telle chose est apte à produire un jugement vrai sur elle-même dans l'intelligence qui la saisit, et qu'elle imite sa raison propre, qui est dans l'intelligence divine (5). Or, Dieu est son essence. Donc, qu'il s'agisse de la vérité de l'intelligence ou de la vérité de la chose, il est aussi sa vérité.

Cette doctrine a pour elle l'autorité du Seigneur, qui dit de lui-même : *Je suis la voie, la vérité et la vie* [Joan. xiv, 6].

[4] Non est falsum et verum in rebus (ut quod bonum verum, quod vero malum falsum), sed in mente (*Metaphys.* vi, c. 3).

[5] On voit, d'après ce passage, que la vérité peut être envisagée sous un double aspect : 1° selon qu'elle est dans la chose elle-même, c'est-à-dire en tant que cette chose est conforme à sa propre raison ou à son type, qui est dans l'intelligence divine, c'est la *vérité absolue* et nécessaire d'une nécessité hypothétique ; 2° selon qu'elle est dans notre intelligence qui la conçoit en saisissant l'objet tel qu'il est ; et en ce sens elle est *relative* et *contingente*.

dici potest, quum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra (c. 59) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut supra ostensum est (c. 38). Deus ergo est sua veritas.

4° Amplius, Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum (*Metaphys.* vi, c. 3), res tamen inter dum vera dicitur, secundum quod actum propriæ naturæ consequitur, ut Avicenna

dicit, in sua *Metaphysica* (tract. viii, c. 6), quod « veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est rei, » in quantum talis res nata est de se facere veram æstimationem, et in quantum propriam sui rationem, quæ est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis : *Ego sum via, veritas et vita* [Joann. xiv, 6].

CHAPITRE LXI.

Dieu est la vérité très pure.

Cela posé, il est évident qu'en Dieu est la vérité pure, qui n'admet aucun mélange d'erreur et ne saurait se tromper. En effet :

1^o La vérité est incompatible avec l'erreur, comme le blanc avec le noir. Or, Dieu n'est pas seulement vrai ; mais il est la vérité même. Donc il ne peut y avoir d'erreur en lui.

2^o L'intelligence, en connaissant la quiddité d'une chose, ne se trompe pas plus que le sens qui saisit son objet propre. Or, toute connaissance de l'intelligence divine n'est autre que l'intelligence qui connaît la quiddité d'une chose [ch. 58]. Donc il ne peut y avoir dans l'intelligence divine erreur, déception ou fausseté.

3^o L'intelligence ne commet jamais d'erreurs au sujet des premiers principes ; mais cela lui arrive quelquefois quand elle veut en tirer les conclusions à l'aide du raisonnement. Or, l'intelligence divine n'a pas recours au raisonnement ou à la méthode discursive [ch. 57]. Donc elle est à l'abri de la fausseté et de l'erreur.

4^o Plus la faculté de connaître est grande, et plus son objet propre est universel et étendu. C'est pourquoi ce que la vue connaît par accident, le sens général ou l'imagination le saisit, comme renfermé dans son objet propre. Or, l'intelligence divine possède au plus haut degré la faculté de connaître. Donc, tout ce qui peut être connu est, relativement à elle, comme son objet propre, connu par soi-même et non par accident. Or, la faculté de connaître ne commet pas d'er-

CAPUT LXI.

Quod Deus est purissima veritas.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas et deceptio admisceri potest.

1^o Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

2^o Amplius, Intellectus non decipitur in cognoscendo *quod quid est*, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis *quod quid est*, ut ostensum est [c. 58]. Impossibile est igitur in

divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

3^o Præterea, Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra [c. 57] ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas nec deceptio.

4^o Item, Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto ejus proprium objectum est universalius, plura sub se continens. Unde, quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit sub proprio objecto contentum ; sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo ; ergo omnia cognoscibilia

reurs dans de semblables conditions. Donc l'intelligence divine ne peut errer dans rien de ce qui est soumis à sa connaissance.

5° La vertu intellectuelle est, en quelque sorte, la perfection de l'intelligence dans l'acte de connaître. Or, à raison de cette vertu intellectuelle, l'intelligence ne prononce rien de faux, mais affirme toujours la vérité. En effet, affirmer la vérité est un acte bon de l'intelligence, et c'est le propre de la vertu de rendre l'acte bon. Or, l'intelligence divine est plus parfaite, à raison de sa nature, que ne l'est celle de l'homme par l'habitude de cette vertu, puisqu'elle est parfaite au plus haut degré. Donc il ne peut y avoir rien de faux dans l'intelligence divine.

6° La science de l'intelligence humaine a, en un certain sens, pour causes les objets qu'elle embrasse. D'où il suit que les choses auxquelles peut s'étendre la science humaine en sont la mesure. En effet, ce que l'intelligence affirme est vrai, parce que la chose est ainsi; mais la réciproque ne serait pas exacte. Quant à l'intelligence divine, elle est la cause des êtres par sa science. Cette science doit donc être la mesure des choses, de même qu'un art est la mesure de ses produits, dont la perfection est en raison directe de leur conformité à l'art lui-même. L'intelligence divine est donc, par rapport aux créatures, comme les créatures relativement à l'intelligence humaine. L'erreur qui provient du défaut de ressemblance de l'intelligence humaine avec les objets n'est pas dans les objets, mais dans l'intelligence. Si donc il n'y avait pas ressemblance complète entre l'intelligence divine et les objets, le faux serait dans les objets, et non dans l'intelligence divine. Or, il n'y a rien de faux dans les créatures, puisque la vérité est

comparantur ad ipsum, sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

5° Amplius, Virtus intellectualis est quedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectua-lem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum; verum enim dicere est bonus actus intellectus; virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est, per suam naturam, quam intellectus humanus per habitum virtutis; est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

6° Adhuc, Scientia intellectus humani a

rebus quodammodo causatur; unde prove-nit quod scibilia sunt mensura scientiæ hu-manæ; ex hoc enim verum est, quod intel-lectu dijudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus, per suam scientiam, est causa rerum; unde oportet, quod scientia ejus sit mensura re-rum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est, in quantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inæqualitate in-tellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omni-moda adæquatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas,

en chacune au même degré que l'être. Donc il n'y a aucune dissemblance entre l'intelligence divine et les créatures, et, par conséquent, rien de faux dans l'intelligence divine.

7° De même que le vrai est le bien de l'intelligence, le faux est son mal. En effet, nous désirons naturellement connaître ce qui est vrai, et nous cherchons à éviter l'erreur. Or, il ne peut se rencontrer en Dieu aucun mal [ch. 39]. Donc il ne peut y avoir aussi rien de faux.

C'est pourquoi il est dit dans les saints livres : *Dieu est véritable* [Rom. III, 4]. *Dieu n'est pas comme l'homme pour proférer le mensonge* [Num. XXIII, 19] : *Dieu est lumière et il n'y a point de ténèbres en lui* [I Joan. I, 5].

CHAPITRE LXII.

La vérité divine est la vérité première et souveraine.

De ce que nous venons de démontrer, il faut manifestement conclure que la vérité divine est la première et souveraine vérité. En Effet :

1° Toute chose est dans la même disposition relativement à la vérité que par rapport à l'être. C'est la doctrine du Philosophe (1), et il en est ainsi parce que la vérité et l'être sont inséparables. Ainsi on dit vrai lorsqu'on affirme l'existence de ce qui est et la non-

(1) Verissimum est id, quod posterioribus ut vera sint, causa est. Propter quod principia semper existentium necesse est verissima esse. Nec enim aliquando vera, nec illis ut sint, aliquid aliud causa est, sed illa cæteris. Quare ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem [Arist. *Metaphys.* II, c. 1].

quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inæqualitas est inter intellectum divinum et res, nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

7° Item, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius; naturaliter enim appetimus verum cognoscere, et refutamus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (c. 39). Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur : *Est autem Deus verax* [Rom. III, 4]; *Non est Deus quasi homo,*

ut mentiatur [Num. XXIII, 19]; *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ* [I Joann. I, 5].

CAPUT LXII.

Quod Divina veritas est prima et summa veritas.

Ex his autem quæ ostensa sunt, manifeste habetur quod veritas divina sit prima et summa veritas.

1° Sicut enim est dispositio rerum in

existence de ce qui n'est pas. Or, l'être divin est le premier et le plus parfait de tous. Donc sa vérité est aussi la vérité souveraine et première.

2° Ce qui convient à un être en vertu de son essence lui convient d'une manière très parfaite. Or, la vérité est un attribut essentiel de Dieu [ch. 60]. Donc sa vérité est la première et souveraine vérité.

3° La vérité est dans notre intelligence, parce qu'il y a une sorte d'équation entre elle et l'objet qu'elle saisit. Or, l'égalité a pour cause l'unité, selon le sentiment d'Aristote (2). Donc, puisque l'intelligence divine et sa conception sont absolument une même chose, sa vérité est la vérité première et souveraine.

4° Ce qui sert de mesure dans chaque genre est ce qu'il y a de plus parfait dans ce genre. C'est pourquoi le blanc est la mesure de toutes les couleurs. Or, la vérité divine est la mesure de toute vérité. En effet, la vérité de notre intelligence se mesure sur l'objet qui est en dehors de l'esprit; car notre conception n'est vraie qu'autant qu'elle est conforme à cet objet. Quant à la vérité de l'objet lui-même, elle a sa mesure dans l'intelligence divine, qui est la cause de tous les êtres [liv. II, c. 24], de même que la vérité d'un objet d'art se mesure sur l'art de l'ouvrier; par exemple, un meuble est vrai quand il est construit selon les règles de l'art. Si donc Dieu est l'intelligence première et le premier être intelligible, sa vérité doit servir de mesure à la vérité de toute intelligence, d'après ce principe, que tout être se mesure

(2) *Alia numero, alia genere, alia specie, alia analogice unum sunt. Numero quidem, quorum materia una; specie vero quorum ratio una; genere autem quorum eadem prædicationis figura; secundum analogiam vero, quæcumque se habent ut unum ad aliud* (*Metaphys. v, c. 6*).

esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum (*Metaphys. II, c. 1*), et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum, quum dicitur esse quod est et non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

2° Item, Quod per essentialiter alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (*c. 60*). Sua igitur veritas est prima et summa veritas.

3° Præterea, Veritas in nostro intellectu ex hoc est, quod adæquatur rei intellectæ. Æqualitatis autem causa est unitas, ut patet in quinto *Metaphysicorum* (*c. 6*). Quum igitur, in intellectu divino, sit omnino idem

intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

4° Amplius, Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis; unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis; veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quæ est extra animam; ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra (*I. II, c. 24*) probabitur, sicut veritas artificiorum ad artem artificis; tunc enim vera est arca, quando consonat arti. Quum ergo Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet

sur le premier du genre auquel il appartient, ainsi que le Philosophe l'enseigne (3). Donc la vérité de Dieu est la vérité première, souveraine et absolument parfaite.

CHAPITRE LXIII.

Raisons sur lesquelles s'appuient ceux qui refusent à Dieu la connaissance de chaque chose en particulier.

Certains philosophes s'efforcent d'établir qu'il répugne à la perfection divine de connaître chaque chose en particulier, et ils apportent pour le prouver sept raisons différentes (1).

Le première est prise dans la condition de singularité elle-même. Comme le principe de la singularité est une matière déterminée, il paraît impossible qu'une vertu immatérielle connaisse le singulier, puisque toute connaissance est le résultat d'une certaine assimilation. C'est pour cela que, en ce qui nous concerne, les puissances qui ont les organes matériels à leur service, comme l'imagination, les sens et les autres semblables, peuvent seules saisir les objets singuliers ; tandis

(3) Maxime autem mensuram esse cujusque generis primum, et maxime proprie quantitatis. Hinc etenim ad alia advenit. Mensura enim id est, quo quantum cognoscitur... Hinc autem et in aliis id dicitur mensura, quo primo unumquodque cognoscitur (Arist. *Metaphys.* x, c. 1).

(1) Tous les arguments qui suivent sont extraits des écrits d'Averroès et d'Avicenne. — Les singuliers ne signifient autre chose dans ce chapitre que les faits ou êtres individuels.

ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit (*Metaphys.* x, c. 1). Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPUT LXIII.

Rationes voluntium a Deo subtrahere cognitionem singularium.

Sunt autem quidam, qui perfectioni divinæ cognitionis singularium notitiam sub-

trahere nituntur. Ad quodquidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Quum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat ; unde et in nobis illæ solæ potentiæ singularia apprehendunt, quæ materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et hujusmodi. Intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui

que l'intelligence, à cause de son immatérialité, ne peut les connaître. Il en est de même, à plus forte raison, de l'intelligence divine, qui est absolument étrangère à la matière; et par conséquent, il est clair que Dieu ne peut en aucune manière connaître le singulier.

La seconde est celle-ci : Les êtres singuliers ne sont pas toujours. Donc, ou Dieu les connaîtra toujours, ou bien il les connaîtra pendant quelque temps et les ignorera ensuite. La première supposition est impossible; car la science ne peut comprendre ce qui n'est pas, puisqu'elle a pour objet unique ce qui est vrai, et que ce qui n'est pas ne peut être vrai. On ne peut pas davantage admettre la seconde, puisque la science divine est parfaitement invariable [ch. 45].

Troisième raison : L'existence des êtres singuliers n'est pas nécessaire; car ils sont, pour un certain nombre, purement contingents. On ne peut donc en avoir une connaissance certaine que lorsqu'ils existent réellement. En effet, toute connaissance certaine est infallible. Or, la connaissance du contingent est sujette à l'erreur, puisqu'il s'agit du futur, et qu'il peut très bien arriver le contraire de ce que l'on connaît; car si le contraire était impossible, le contingent deviendrait nécessaire. Nous ne pouvons donc pas avoir des futurs contingents une science véritable, mais seulement une présomption qui repose sur des conjectures. Or, il faut supposer que toute connaissance de Dieu est absolument certaine et complètement infallible [ch. 61]. D'un autre côté, Dieu ne peut commencer à connaître de nouveau quelque chose, puisqu'il est immuable [ch. 45, 55 et 56]. D'où il paraît résulter qu'il ne connaît pas le singulier contingent.

Quatrième raison : Il est des singuliers qui ont pour cause la volonté.

maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est non potest esse scientia, quæ solum verorum est; ea autem, quæ non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut (c. 45) ostensum est.

Tertia est ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quædam contingenter; unde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt. Certa

enim cognitio est quæ falli non potest. Cognitio autem omnis, quæ est de contingenti, falli potest, quum futurum est; potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur; si enim non potest oppositum evenire, jam necessarium esset; unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed conjecturalis æstimatio quædam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam et infallibilem, ut supra (c. 61) ostensum est; impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (c. 45 in fin., 55 et 56). Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

On ne peut connaître l'effet avant qu'il soit produit, si ce n'est dans sa cause; car c'est la seule manière dont il puisse exister avant que d'exister en lui-même. Or, personne ne peut connaître avec certitude les mouvements de la volonté que celui qui veut et qui en est le maître. Il est donc impossible que Dieu ait une connaissance certaine du singulier qui a la volonté pour cause.

La cinquième raison est tirée de l'infinité des singuliers. L'infini, considéré comme tel, est inconnu; car tout ce qui est connu est en quelque sorte mesuré par les termes de la compréhension du sujet qui connaît. En effet, mesurer est simplement faire que tel objet auquel on applique la mesure soit déterminé. C'est pourquoi l'art, quel qu'il soit, n'admet pas l'infini. Or, les singuliers sont infinis, au moins en puissance. Il semble donc que Dieu ne peut les connaître.

La sixième raison repose sur le peu de valeur même des singuliers. De même que l'on apprécie l'excellence d'une science par l'excellence de son objet, de même aussi la vileté de cet objet paraît influencer sur la vileté de la science. Or, l'intelligence divine est la plus noble de toutes. Donc l'excellence de cette intelligence ne permet pas que Dieu connaisse certains singuliers extrêmement vils.

La septième raison s'appuie sur le vice de quelques singuliers. Puisque l'objet connu est, en quelque manière, dans le sujet qui connaît, et que le mal ne saurait se trouver en Dieu [ch. 39], il semble qu'on en doit conclure que Dieu ne connaît ni le mal ni la privation, que saisit seule l'intelligence en puissance; car la privation ne

Quarta est hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci; sic enim solum esse potest, antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente in cuius potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de huiusmodi singularibus, quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, in quantum huiusmodi, est ignotum; nam omne quod cognoscitur, cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, quum mensuratio nihil aliud sit quam quedam certificatio rei mensurate; unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Quum enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quedam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est ex malitia quæ in quibusdam singularibus invenitur. Quum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, ut supra (c. 39) ostensum est, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

peut se trouver que dans la puissance. Il s'ensuit donc que Dieu n'a aucune notion des singuliers qui renferment quelque chose de mauvais ou sont privés de quelque bien.

CHAPITRE LXIV.

Ordre qui sera suivi pour les questions relatives à la science de Dieu.

Afin de réfuter cette erreur et de montrer la perfection de la science divine, il est nécessaire de rechercher avec soin la vérité sur chacun des articles qui précèdent, pour écarter tout ce qui lui est opposé.

Nous démontrerons donc que l'intelligence divine connaît : 1^o les singuliers; 2^o ce qui n'est pas actuellement; 3^o les futurs contingents, pour lesquels sa science est infaillible; 4^o les mouvements de la volonté; 5^o les infinis; 6^o les plus vils et les moindres d'entre les êtres; 7^o ce qui est mauvais et toutes les sortes de privations ou de défauts.

CHAPITRE LXV.

Dieu connaît les singuliers.

Nous avons à prouver d'abord que Dieu ne peut être privé de la connaissance des singuliers (1). En effet :

(1) Voir la note du chap. 63.

CAPUT LXIV.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

Ad hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum, ut ea, quæ sunt veritati contraria, repellantur.

Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit;

Secundo, quod cognoscit ea quæ non sunt in actu.

Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione;

Quarto, quod cognoscit motus voluntatis;

Quinto, quod cognoscit infinita;

Sexto, quod cognoscit quælibet vilia et minima in entibus;

Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT LXV.

Quod Deus singularia cognoscat.

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

1^o Ostensum est enim supra (c. 49) quod Deus cognoscit alia, in quantum est causa

1° Nous avons établi précédemment que Dieu connaît les êtres distincts de lui en tant qu'il est leur cause [ch. 49]. Or, les choses singulières ne sont que les effets divins subsistants ; car Dieu est la cause des choses en ce qu'il les fait exister actuellement. Quant aux universaux, ils sont dépourvus de subsistance, mais ils ont leur existence seulement dans les singuliers, ainsi qu'Aristote le prouve dans sa *Métaphysique* (2). Donc Dieu connaît les choses distinctes de lui, non-seulement d'une connaissance universelle, mais encore d'une manière singulière [ou individuelle].

2° On connaît nécessairement une chose par cela même que l'on connaît les principes qui constituent son essence. Ainsi, étant donnée la connaissance de l'âme raisonnable et de tel corps, on connaît l'homme. Quant à l'essence d'un être singulier, elle est constituée d'une matière déterminée et d'une forme individualisée. Par exemple, l'essence de Socrate se compose de ce corps et de cette âme, et l'essence de l'homme universel, du corps et de l'âme. C'est ce que nous voyons encore au livre de la *Métaphysique* (3). C'est pourquoi, de même que ces éléments entrent dans la définition de l'homme universel, de

(2) Videtur impossibile substantiam esse, quodcumque eorum quæ universaliter dicuntur. Prima namque substantia uniuscujusque, quæ propria ejusque est, quæ alii non inest ; universale vero commune. Hoc enim dicitur universale, quod pluribus natura aptum est inesse. Cujus igitur hoc erit substantia ? Aut enim omnium aut nullius. Omnium vero non est possibile. Unius autem si erit, cætera quoque hoc erunt. Quorum enim substantia una, et quod quid erat esse unum, ipsa quoque unum sunt..... Ex his itaque considerantibus patet, nihil eorum, quæ universaliter existunt, substantiam esse nihilque eorum, quæ communiter prædicantur, quod quid, sed tale significare (*Metaphys.* VII, c. 13).

(3) Homo et equus et quæ ita se habent, in singularibus sunt. Universale vero substantia non est, sed totum quiddam ex hac ratione et hac materia tanquam universali : singulare vero ex ultima materia, jam Socrates est ; et de cæteris similiter (*Arist. Metaphys.* VII, c. 10). — Manifestum est quod anima quidem substantia prima, corpus vero materia : homo vero vel animal, quod ex ambobus ut universale. Socrates vero et Corisius, si anima quidem duplex. Hi enim ut animam dicent, illi autem ut ipsum totum. Quod si simpliciter anima hæc, et hoc corpus, quemadmodum universale, etiam et singulare (*id. ibid.*, c. 11).

eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares ; hoc enim modo Deus causat res, in quantum facit eas esse in actu. Universalis autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in septimo Metaphysicorum (c. 13). Deus igitur cognoscit res alias a se, non solum in universali, sed etiam in singulari.

2° Item, Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem

illam cognosci ; sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima ; ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in septimo Metaphysicorum (c. 10 et 11) ; unde, sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuiusque igitur

même aussi ceux-là devraient être compris dans la définition de Socrate, s'il pouvait être défini (4). Quiconque donc connaît la matière et ce qui la détermine, ainsi que la forme qui s'individualise en elle, celui-là ne peut manquer de connaître le singulier. Or, la science de Dieu s'étend jusqu'à la matière, aux accidents qui l'individualisent et aux formes qu'elle revêt. En effet, comme connaître pour lui est son essence, il doit connaître tout ce qui est contenu en quelque manière, dans son essence, qui renferme comme dans leur origine première toutes les choses qui ont l'être, à quelque degré que ce soit, puisqu'il est le principe premier et universel de l'existence, et que la matière et l'accident ne sont pas en dehors de ces choses; car la matière est l'être en puissance, et l'accident l'être qui existe dans un autre. Donc Dieu n'est aucunement privé de la connaissance des singuliers.

3° On ne connaît la nature du genre qu'autant que l'on connaît aussi ses différences premières et ses propriétés [ou capacités passives]. Par exemple, on ne connaît pas parfaitement la nature du nombre si l'on ignore qu'il est pair ou impair. Or, l'universel et le singulier sont les différences ou les *propres passions* de l'être. Si donc Dieu, en connaissant son essence, connaît parfaitement la nature commune de l'être, il doit avoir aussi une science parfaite de l'universel et du singulier. Or, de même qu'il n'aurait pas une science parfaite de l'universel, s'il connaissait seulement la nature universelle, sans connaître aussi un être universel, tel que l'homme ou l'animal; de même aussi il n'aurait pas une science parfaite du singulier, si elle ne comprenait que la raison

[4] On ne peut définir le singulier ou l'individuel, parce qu'il ne comporte pas le genre et la différence qui entrent nécessairement dans la définition.

adest cognitio materiæ et eorum per quæ materia designatur et formæ in materia individuatæ, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Quum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in ejus essentia; in quaquidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quæ esse quocumque modo habent (quum sit primum et universale principium essendi), a quibus materia et accidens non sunt aliena, quum materia sit ns in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

3° Amplius, Natura generis non potest cognosci, nisi ejus differentię primæ et

passiones propriæ cognoscantur; non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentię vel per se passionem entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

4° Adhuc, Sicut Deus est ipsum suum

de la singularité, sans s'étendre à tel ou tel être singulier. Donc Dieu connaît nécessairement les êtres singuliers.

4° Si Dieu est son être même, il est également son intelligence en acte, comme nous l'avons prouvé [ch. 45]. Or, il est nécessaire, par cela seul qu'il est lui-même son être, que toutes les perfections de l'existence se trouvent réunies en lui comme dans la source première de l'existence [ch. 28]. Donc sa connaissance étant la source d'où dérivent les autres, elle doit avoir la perfection propre à toute connaissance. Or, il n'en serait pas ainsi si elle ne comprenait pas la notion des singuliers, notion qui fait toute la perfection de certaines intelligences. Il est donc impossible que Dieu soit privé de la connaissance des singuliers.

5° Lorsque plusieurs facultés sont disposées respectivement dans un certain ordre, la plus élevée embrasse un plus grand nombre d'objets, et cependant elle est une. Celle qui lui est inférieure s'étend à un nombre moins considérable, et pourtant elle se multiplie par rapport à chacun d'eux. L'imagination et l'un des sens peuvent nous servir d'exemples. En effet, la seule puissance de l'imagination comprend tous les objets que saisissent les cinq sens, et d'autres encore. Or, la faculté de connaître est plus grande en Dieu que dans l'homme. Donc tout ce que l'homme connaît au moyen de ses diverses facultés ou organes, comme l'intelligence, l'imagination et les sens, Dieu le voit par son intelligence une et simple. Donc il connaît les singuliers que nous saisissons par les sens et l'imagination.

6° L'intelligence divine n'arrive pas, comme la nôtre, à connaître les objets par les objets; mais sa connaissance est plutôt la cause et la

esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est (c. 45). Sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in Ipso inveniantur omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ut supra (c. 28) habitum est. Oportet ergo quod in ejus cognitione inveniantur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, quum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

5° Præterea, In omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica; virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imaginatione et

sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quæ quinque vires sensuum cognoscunt, et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine; quidquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo et simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quæ nos sensu et imaginatione apprehendimus.

6° Amplius, Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum, ut infra ostendetur (l. II, c. 24); et sic ejus cognitio, quam de rebus aliis habet, est ad modum practica cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia

mesure des êtres , ainsi que nous le démontrerons plus loin [liv. II, ch. 24]. Par conséquent, la connaissance qu'il a des créatures est, pour ainsi dire , une connaissance pratique. Or, la connaissance pratique n'est parfaite qu'autant qu'elle s'étend jusqu'aux singuliers ; car sa fin est l'opération dont les singuliers sont le terme. Donc la connaissance que Dieu possède des créatures s'étend jusqu'aux singuliers.

7° Le premier mobile reçoit le mouvement d'un moteur, qui l'imprime par le moyen de l'intelligence et d'une sorte de désir ou d'appétit [ch. 44]. Or, aucun moteur ne pourrait être cause du mouvement, au moyen de son intelligence , s'il ne connaissait pas le mobile comme susceptible d'être mû quant au lieu , c'est-à-dire en tant qu'il est actuellement dans tel lieu , et par conséquent en ce qu'il est singulier. Donc l'intelligence qui est le moteur ou la cause du premier mobile connaît ce mobile comme singulier. Ou ce moteur est Dieu , et notre proposition est prouvée ; ou bien c'est un être inférieur à Dieu , et si son intelligence peut connaître le singulier par sa propre vertu, ce qui est impossible à la nôtre , l'intelligence de Dieu le pourra aussi et à plus forte raison.

8° L'agent est plus noble que le sujet et le résultat de l'action , de même que l'acte est plus noble que la puissance. Donc la forme , qui occupe un degré inférieur, ne peut, en devenant active , produire sa ressemblance dans un degré plus élevé qu'elle-même , tandis que la forme supérieure peut, par son action, produire sa ressemblance dans un degré inférieur. Par exemple, parmi les formes inférieures corruptibles , il y en a qui sont produites par les vertus incorruptibles des astres. Mais une vertu corruptible ne peut produire une forme incor-

perveniat ; nam practicæ cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. Divina igitur cognitio, quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

7° Adhuc, Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est (c. 44). Non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile, in quantum natum est moveri secundum locum, hoc est in quantum est hic et nunc, et per consequens in quantum est singulare. Intellectus igitur, qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile, in quantum est singulare. Quicquid motor, vel ponitur Deus, et sic habetur propositum; vel aliquid quod est infra Deum, cujus intellectus si potest cognoscere singulare sua

virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

8° Item, Agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiore ; sed formæ superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem ; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producantur formæ corruptibiles in istis inferioribus ; virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti ; in hoc tamen differunt quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per

ruptible. Or, toute connaissance est le résultat de l'assimilation du sujet de la connaissance et de l'objet. Il y a cependant cette distinction à faire, que l'assimilation vient dans la connaissance humaine de l'action qu'exercent sur les facultés intellectuelles les objets sensibles, tandis qu'elle se fait, au contraire, dans la connaissance divine, parce que la forme de l'intelligence divine agit sur les objets connus. Donc, comme la forme de l'objet sensible s'individualise par sa matérialité, elle ne peut engendrer la ressemblance de sa singularité, de telle sorte qu'elle soit complètement immatérielle; mais elle arrive seulement jusqu'aux facultés qui empruntent le secours des organes matériels.

Pour ce qui regarde l'intelligence, elle se fait par la vertu de cette intelligence, qui agit en tant qu'elle est totalement affranchie de la matière; et ainsi la ressemblance de la singularité de la forme sensible ne peut parvenir jusqu'à l'intelligence humaine. Mais la ressemblance de la forme de l'intelligence divine s'étendant jusqu'aux moindres des êtres que sa causalité atteint, elle parvient aussi à la singularité de la forme sensible et matérielle. Donc l'intelligence divine peut connaître les singuliers, ce qui est impossible à l'intelligence humaine.

9^e La négation de cette proposition amènerait cette conséquence qu'Aristote oppose à Empédocle, pour réfuter sa doctrine, savoir que Dieu serait le plus ignorant des êtres [capables de science], s'il ignorait les singuliers; que les hommes eux-mêmes connaissent (1).

La vérité que nous venons de démontrer repose sur l'autorité de la Sainte-Écriture, qui s'exprime en ces termes : *Aucune créature n'est invisible à ses yeux* [Hébr. iv, 13]; et l'Ecclésiastique repousse l'erreur

(1) Multas dubitationes ac difficultates Empedoclis habere sententiam (corporeis, inquam, elementis, et sibi similibus cognosci res singulas) late patet.... Fit etiam Empedoclis eadem sententia ut Deus sit amentissimus; quippe cum ipse solus unum elementorum non comprehendat..... mortalia vero cuncta cognoscant, cum ex universis singula constent [Arist. *De Anima* I, c. 5].

actionem formæ intellectus divini in res cognitās. Forma igitur rei sensibilis, quum sit per suam materialitatem individuata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiæ exiit; et sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini, quum per tingat usque ad rerum minima ad quæ

pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formæ sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

9^o Præterea, Sequeretur inconveniens, quod Philosophus (de Anima, I, c. 5) contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit quæ etiam homines cognoscunt.

Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ sacræ auctoritate confirmatur. Dicitur enim : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus* [Hebr. iv, 13]. Error etiam contrarius excluditur : *Non dicās : A Deo*

contraire par ces paroles : *Ne dites pas : Je me cacherai aux regards de Dieu , et qui se souviendra de moi dans les hauteurs qu'il habite* [Eccl. xvi, 16]?

Les raisons que nous avons données prouvent bien que l'objection qui a été rapportée ne conclut pas légitimement; car, bien que le milieu dans lequel l'intelligence divine connaît soit immatériel, il est cependant la ressemblance de la matière et de la forme, de même qu'il est le principe productif de toutes les deux.

CHAPITRE LXVI.

Dieu connaît ce qui n'est pas.

Nous avons à établir, en second lieu, que Dieu connaît même ce qui n'est pas. En effet :

1^o D'après ce que nous avons dit précédemment [ch. 61], la science divine est aux choses qui en sont l'objet comme les choses que notre science peut atteindre sont à cette science (1). Or, l'objet que peut atteindre notre science a toujours la faculté d'être connu, indépendamment de la connaissance que nous en avons; mais la réciproque ne serait pas exacte. Donc la science de Dieu doit être, par rapport aux êtres distincts de lui, telle qu'elle s'étende même à ce qui n'est pas.

[1] C'est-à-dire que la science divine est cause des êtres que Dieu connaît, tandis que les objets que nous connaissons sont la cause de notre science.

abscondar, et ex summo quis mei memorabitur [Eccl. xvi, 16]?

Patet etiam ex dictis qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiæ et formæ similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAPUT LXVI.

Quod Deus cognoscit ea quæ non sunt.

Secundo ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quæ non sunt.

1^o Ut enim ex supradictis [c. 61] patet, eadem est comparatio scientiæ divini ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram. Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod ejus scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus (Prædic., cap. *Ad aliquid*) de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divini scientiæ ad res alias, quod etiam non existentium esse potest.

2^o Item, Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiatas, quum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem, suæ artis co-

2^o La connaissance de l'intelligence divine est, par rapport aux créatures, comme la connaissance de l'artisan relativement aux produits de son art, puisque Dieu est la cause des êtres par sa science. Or, l'artisan connaît, en vertu de la connaissance qu'il possède de son art, même les œuvres qu'il n'a pas encore exécutées; car les formes de l'art passent de sa science dans la matière extérieure pour la création de l'ouvrage. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que la science de l'ouvrier comprenne même les formes qui ne sont pas encore réalisées extérieurement. Donc rien n'empêche également que Dieu connaisse ce qui n'est pas.

3^o Dieu connaît par son essence les êtres distincts de lui, en tant qu'il est la ressemblance de ce qui procède de lui [ch. 54]. Or, comme la perfection de l'essence divine est infinie [ch. 45], et que l'être et la perfection des créatures sont limités, l'universalité des créatures ne peut égaler la perfection de l'essence divine. Donc la faculté qu'elle possède de se rendre présentes les choses s'étend à un nombre d'êtres beaucoup plus considérable que celui réellement existant. Donc, si Dieu connaît d'une manière complète sa vertu et la perfection de son essence, sa connaissance s'étend non-seulement à ce qui est, mais encore à ce qui n'est pas.

4^o Notre intelligence, en vertu de l'opération qui lui découvre la quiddité ou l'essence d'une chose, peut connaître même ce qui n'est pas actuellement. Par exemple, elle peut comprendre l'essence du cheval ou du lion, lors même que ces animaux auraient cessé d'exister jusqu'au dernier. Or, l'intelligence divine, de même que celle qui sait de quoi se compose l'essence, connaît non-seulement les définitions,

gnitione, etiam ea quæ nondum sunt artificiatæ cognoscit; formæ enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quæ nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quæ non sunt notitiam habere.

3^o Præterea, Deus cognoscit alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo eorum quæ ab eo procedunt, ut ex supradictis (c. 54) patet. Sed quum essentia Dei sit infinitæ perfectionis, ut supra (c. 45) ostensum est, qualibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam, impossibile est quod universitas rerum aliarum adæquet essentiæ divinæ perfectionem; extendit igitur se vis suæ representationis ad

multo plura quam ad ea quæ sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiæ suæ cognoscit, extendit se ejus cognitio non solum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ non sunt.

4^o Amplius, Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit *quod quid est*, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu; potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere, omnibus hujusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit, ad modum cognoscentis *quod quid est*, non solum diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis (c. 59) patet. Potest igitur etiam eorum quæ non sunt notitiam habere.

5^o Adhuc, Effectus aliquis in sua causa præcognosci potest, etiam antequam sit: si-

mais encore tout ce que l'on peut énoncer [ch. 59]. Donc elle peut avoir aussi la science de ce qui n'est pas.

5° On peut connaître un effet dans sa cause, même avant qu'il soit produit. Ainsi, l'astronome découvre qu'une éclipse aura lieu en observant les mouvements des corps célestes. Or, Dieu connaît toutes choses par leur cause; car en se connaissant lui-même comme la cause de tout ce qui existe, il voit aussi les autres êtres comme ses effets [ch. 49]. Donc il n'est pas impossible qu'il connaisse ce qui n'est pas encore.

6° Il n'y a pas plus de succession dans la connaissance de Dieu que dans son être même. Il demeure donc tout entier, toujours et en même temps; et c'est en cela que consiste son éternité, tandis que la durée du temps n'est autre chose que la succession du moment qui précède et de celui qui suit. L'éternité est donc à toute la durée du temps dans la même proportion que l'indivisible au continu. Il ne s'agit pas de cet indivisible qui est le terme du continu sans se trouver avec chacune de ses parties, tel qu'est un seul moment du temps, mais de l'indivisible qui existe en dehors du continu et coexiste avec chacune de ses parties. Tel est le point par rapport à tel ou tel continu. En effet, comme le temps ne s'étend pas au-delà du mouvement, l'éternité, qui est en dehors de tout mouvement, n'a rien de commun avec le temps; et parce que l'être de ce qui est éternel ne finit jamais, l'éternité est présente à toute durée temporelle ou à chaque instant du temps.

Le cercle peut nous servir d'exemple. Le point qui entre dans la circonférence, quoiqu'il soit indivisible, ne coexiste pas en même temps avec les autres points par sa position; car la continuité de la

cut cognoscit astrologus eclipsim futuram, ex consideratione ordinis coelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin ea etiam quæ nondum sunt cognoscat.

6° Amplius, Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem ejus indivisibilis quod terminus con-

tinui est, quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet instans temporis), sed ejus indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexistit. Nam, quum tempus motum non excedat, æternitas, quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, quum esse æterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas.

Cujus exemplum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiæ facit. Centrum vero, quod

circonférence résulte de l'ordre des positions, tandis que le centre, qui ne fait pas partie de la circonférence, est directement opposé à tous les points qui la composent.

Donc tout ce qui existe dans chaque partie du temps coexiste avec ce qui est éternel, et lui est, pour ainsi dire, présent, quoique passé au futur relativement à une autre fraction du temps. Or, rien ne peut coexister comme présent avec l'éternité, à moins qu'elle ne soit prise dans son entier, puisqu'elle n'a pas de durée successive. Donc l'intelligence divine voit dans son éternité comme présent tout ce qui se fait pendant la durée entière du temps; et cependant ce qui arrive dans une fraction du temps n'a pas toujours existé. Donc Dieu connaît ce qui, selon le cours du temps, n'est pas encore arrivé.

Il est clair, d'après ces raisons, que la science de Dieu comprend même ce qui n'existe pas. Cependant sa science ne saisit pas sous le même rapport tout ce qui n'est pas; car Dieu connaît seulement comme possible, en vertu de sa puissance, ce qui n'existe pas dans le présent, n'a pas été dans le passé, et ne doit pas être dans l'avenir. Il ne voit donc pas ces choses comme existant en elles-mêmes de quelque manière, mais comme existant seulement dans la puissance divine. C'est ce qui fait dire à quelques auteurs que Dieu ne les connaît que d'une science de simple intelligence.

Quant aux choses qui sont présentes, passées ou futures par rapport à nous, Dieu les voit dans sa puissance, dans leurs propres causes et en elles-mêmes, et cette connaissance s'appelle science de vision.

En effet, Dieu ne voit pas seulement l'être qu'ont dans leurs causes les créatures qui ne sont pas encore pour nous, mais encore celui

est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet.

Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentiaiter coexistere, nisi toti; quia successionei durationem non habet. Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non-entium notitiam habet. Non tamen omnia non-entia eandem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi ejus virtuti possibile; unde non cognoscit ea ut existentia aliquantulum in seipsis, sed existentia solum in divina potentia; quæquidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ.

Ea vero quæ sunt præsentia, præterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis; et horum cognitio dicitur notitia visionis.

Non enim Deus rerum, quæ apud nos

qu'elles ont en elles-mêmes, parce que son éternité est présente, en vertu de son indivisibilité, à toute la durée du temps. Et cependant Dieu connaît l'être de chaque chose au moyen de son essence ; car cette essence peut être représentée par beaucoup d'êtres qui ne sont pas, ne seront pas dans l'avenir et n'ont jamais été. Elle est comme la forme première de la vertu de chaque cause, puisque c'est par elle que les effets préexistent dans leurs causes ; et l'être que toute chose possède en elle-même provient de cette essence, qui en est comme le type. Donc Dieu connaît les choses qui ne sont pas, en ce qu'elles ont l'être de quelque manière, soit dans sa puissance, soit dans leurs causes, soit en elles-mêmes ; ce qui ne répugne pas à la nature de la science.

Aux raisons que nous venons d'apporter, nous pouvons ajouter encore l'autorité de la Sainte-Écriture. Nous y lisons ces paroles : *Dieu connaît tous les êtres avant qu'il soient créés, et les voit lorsqu'ils sont formés* [Eccl. xxiii, 29]. *Je t'ai connu avant de t'avoir formé dans le sein de ta mère* [Jérém. i, 5].

Il est donc clair que rien ne nous oblige à dire, comme l'ont fait quelques-uns, que Dieu connaît les singuliers d'une manière générale, parce qu'il les connaît seulement dans leurs causes universelles, comme celui qui connaîtrait une éclipse, non comme telle éclipse déterminée, mais seulement comme un phénomène qui résulte de l'opposition de certains astres ; car nous avons démontré (c. 55) que la science divine comprend les singuliers, tels qu'ils sont en eux-mêmes.

nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus aeternitas est præsens, sua indivisibilitate, omni tempore. Et tamen omne esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam ; nam sua essentia est representabilis secundum multa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerant. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causæ, secundum quam præexistant effectus in causis ; esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipso, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus, in quantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis ; quod rationi scientiæ non obsistit.

His autem, quæ præmissa sunt, etiam Scripturæ sacræ auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim : *Domino enim Deo, antequam crearentur, sunt agnita omnia ; sic et post perfectum respicit omnia* (Eccl. xxiii, 29). Et : *Præquam te formarem in utero, novi te* (Jerem. i, 5).

Patet autem ex prædictis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout hæc, sed prout provenit ex oppositione ; quum ostensum sit (c. 55) quod divina cognitio se extendit ad singularia, prout sunt in seipsis.

CHAPITRE LXVII.

Dieu connaît, parmi les singuliers, les futurs contingents.

Ce qui précède prouve déjà, en partie, que Dieu connaît infailliblement, de toute éternité, les contingents singuliers, sans que pour cela ils cessent d'être contingents. En effet :

1° Le contingent n'empêche la certitude de la connaissance que s'il est futur, et non s'il est présent; car, en tant que futur, il peut n'être pas; et par conséquent la connaissance de celui qui estime qu'il sera un jour peut-être fausse, puisqu'il se trompera si ce qu'il pense devoir arriver n'arrive pas. Au contraire, parce qu'une chose est présente, il est impossible qu'elle ne soit pas dans le moment actuel. Cependant, elle peut n'être pas dans l'avenir; mais cela ne regarde le contingent que comme futur, et non comme présent. C'est pourquoi il ne manque rien à la certitude du témoignage du sens, lorsqu'une personne en voit courir une autre, quoique cette action soit contingente. Donc toute connaissance qui a pour objet le contingent, en tant que présent, peut être certaine. Or, l'intelligence divine voit de toute éternité, comme présente, chacune des choses qui se passent dans le cours du temps, ainsi que nous l'avons établi [ch. 66]. Donc rien ne s'oppose à ce que Dieu connaisse, dès l'éternité, les contingents, d'une connaissance infaillible.

2° Le contingent et le nécessaire diffèrent par la manière dont chacun d'eux est renfermé dans sa cause; car le contingent est dans sa

CAPUT LXVII.

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

Ex his autem jam aliquantulum patere potest quod contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

1° Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, quum futurum est, potest non esse; et sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse falli potest; fallitur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore

non potest non esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc non jam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quæ supra contingens fertur prout præsens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est, ut supra (c. 66) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

2° Item, Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa

cause de telle sorte qu'il peut en sortir pour exister ou y rester, tandis qu'il est impossible que le nécessaire ne soit pas produit par sa cause. Mais en tant qu'ils sont tous deux en eux-mêmes, il n'y a entre eux aucune différence quant à l'être qui est le fondement du vrai, parce qu'il n'y a pas dans le contingent, considéré comme étant en lui-même, l'être et le non-être, mais l'être seul, quoique le contingent puisse n'être pas dans l'avenir. Or, l'intelligence divine connaît éternellement les choses, non-seulement quant à l'être qu'elles ont dans leurs causes, mais encore quant à l'être qu'elles ont en elles-mêmes. Donc il ne répugne pas de dire que Dieu connaît éternellement les contingents d'une manière infallible.

3° La cause nécessaire produit certainement son effet. Il en est de même de la cause contingente complète, si elle ne rencontre point d'obstacle. Or, puisque Dieu connaît tout [ch. 50], sa science ne comprend pas seulement les causes des contingents; mais elle s'étend encore aux obstacles qui peuvent les empêcher d'agir. Donc Dieu sait avec certitude si les contingents sont ou ne sont pas.

4° L'effet ne dépasse jamais la perfection de la cause; mais il reste quelquefois en deçà. C'est pourquoi, comme la connaissance est produite en nous par les objets, nous avons quelquefois, de ce qui est nécessaire, une connaissance qui n'a elle-même aucune nécessité, mais une simple probabilité. Or, si les objets sont pour nous la cause de la connaissance que nous en avons la connaissance divine est, au contraire, la cause des êtres, qu'elle comprend. Donc on peut dire que Dieu connaît nécessairement ce qui est contingent en soi.

5° La nécessité répugne dans l'effet dont la cause est contingente;

est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non-esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3° Amplius, Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impe-

diatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis [c. 50] patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

4° Adhuc, Effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit; interdum tamen ab ea deficit. Unde, quum in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabiliter. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5° Præterea, Effectus non potest esse

car un effet peut avoir une cause éloignée, et il y a pour le dernier effet une cause prochaine et une cause éloignée. Si donc la cause prochaine est contingente, son effet devra être aussi contingent, bien que la cause éloignée soit nécessaire. Par exemple, quoique le mouvement du soleil soit nécessaire, les plantes ne portent pas nécessairement des fruits, et cela vient des causes intermédiaires contingentes. Or, quoique la science de Dieu soit la cause des choses qu'elle connaît, elle est cependant leur cause éloignée. Donc la contingence des objets connus ne répugne pas à la nécessité de la science, puisqu'il se trouve qu'il y a des causes intermédiaires contingentes.

6° La science de Dieu ne serait ni vraie ni parfaite si les choses n'arrivaient pas conformément à la connaissance qu'il en a. Or, comme Dieu connaît tout l'être dont il est le principe, il connaît chaque effet, non-seulement en lui-même, mais encore relativement à chacune de ses causes prochaines. La relation qui existe entre les effets et leurs causes prochaines, c'est qu'ils résultent d'une manière contingente de ces causes. Dieu connaît donc que quelque chose arrive, et que cela arrive d'une manière contingente. Donc la certitude et la vérité de la science divine ne détruisent pas la contingence des êtres.

Nous voyons maintenant comment on peut réfuter l'objection qui prétend que la connaissance des contingents répugne en Dieu. — En effet, les changements qui surviennent dans les êtres, qui existent postérieurement à d'autres, ne font subir aucune variation à ceux qui les ont précédés, puisqu'il arrive que les premières causes nécessaires produisent des effets éloignés qui sont contingents. Il n'en est pas de

necessarius, cujus causa est contingens. Contingit enim effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit; sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus solus sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota earum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, quum contingat causas intermedias contingentes esse.

6° Item, Scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, quum sit cognitor totius esse cujus

est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant; cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire. Sic igitur divine scientiæ certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionum contingentium in Deo repugnantium sit repellenda. — Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem induct, quum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitæ non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non enim

même pour Dieu que pour nous. Les choses qu'il connaît ne sont pas antérieures à sa science, mais viennent après elle. Il ne résulte donc pas de ce que l'objet de la science divine peut varier que cette science puisse être fausse ou variable sous quelque rapport que ce soit. Une telle conséquence est donc erronée. Mais, parce que la connaissance que nous avons de ce qui est variable est variable elle-même, il nous semble que toute connaissance doit être nécessairement soumise à la même loi.

Lorsque nous disons : Dieu connaît, ou Dieu a connu tel futur, nous supposons un certain milieu entre la science divine et l'objet qu'elle connaît. Ce milieu est le temps de la parole ; et ce que l'on représente comme connu par Dieu est futur relativement à ce temps, mais non à la science divine qui, existant dans un seul instant, qui est l'éternité, est présente à tout. Si, par rapport à cette science, on fait abstraction du temps pendant lequel on parle, on ne peut plus dire que tel être est connu comme n'existant pas, et il n'y a pas lieu à demander s'il peut ne pas exister ; mais on affirmerait que Dieu le connaît, comme le voyant dans son essence ; ce qui ne permet pas de poser la question qui précède, parce qu'il est impossible que ce qui est n'existe pas dans le moment présent. Si donc nous nous trompons, cela vient de ce que le temps où nous parlons coexiste avec l'éternité ; et cela est vrai même du temps passé, que nous désignons en disant que Dieu a connu. C'est ce qui nous fait juger de l'éternité comme du temps passé ou présent par rapport au futur, et de là vient l'erreur quant à l'accident.

Si Dieu connaît chaque chose, en ce sens que tout lui est présent, ce qu'il connaît sera nécessaire. Par exemple, il est nécessaire que

sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur ; sed, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur.

Rursus, quum dicitur : Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur est futurum ; non autem respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ, in momento æternitatis existens, ad omnia præsentia liter se habet ; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est

dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quæstio qua quæritur : An possit non esse ; sed sic cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum. Quo posito, non remanet prædictæ quæstioni locus ; quia quod jam est non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexistit æternitati, vel etiam tempus præteritum, quod designatur quum dicitur : Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum æternitati attribuitur ; quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accedens falli.

Præterea, Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentia liter visum, sic ne-

Socrate s'asseie parce qu'on le voit s'asseoir. Il n'y a pas ici de nécessité absolue ou, comme quelques-uns le prétendent, de nécessité de conséquent; mais il faut admettre une condition ou une simple nécessité de conséquence. Ainsi, cette conditionnelle est nécessaire: Si on le voit assis, il est assis. Si donc on change la proposition conditionnelle en catégorique, en disant: Ce que l'on voit s'asseoir s'assied nécessairement, il est clair qu'en l'appliquant au sujet en question et la prenant dans le sens composé, elle est vraie; mais elle est fausse dans le cas où on l'entendrait de la chose et dans le sens divisé. C'est pourquoi ceux qui s'appuient sur les raisons que nous avons rapportées et sur d'autres semblables, pour nous prouver que la science de Dieu ne s'étend pas aux contingents, tombent dans une erreur qui a sa source dans la composition et la division (1).

La doctrine que nous venons de défendre est conforme à l'Écriture-Sainte. Il est dit de la sagesse divine: *Elle connaît, avant qu'ils arrivent, les signes et les prodiges, ainsi que les événements qui remplissent le temps et les siècles* [Sap. VIII, 8]. *Rien n'est caché à ses yeux; il voit depuis les siècles et jusque dans les siècles* [Eccl. XXXIX, 24, 25]. *Je vous ai prédit cela d'avance; je vous ai fait connaître ces événements avant qu'ils arrivassent* [Isai. XLVIII, 5].

(1) Voyez la note 2 du ch. 49, p. 193.

cessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur sedere necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quæ Dei scien-

tiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturæ sacræ ostenditur. Dicitur enim de divina Sapientia: *Signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et seculorum* [Sap. VIII, 8]. Et: *Non est quidquam absconditum ab oculis ejus; a seculo usque in seculum respicit* [Eccl. XXXIX, 24-25]. Et: *Prædixi tibi ex tunc; antequam venirent, indicavi tibi* [Isai. XLVIII, 5].

CHAPITRE LXVIII.

Dieu connaît les mouvements de la volonté.

Nous avons maintenant à démontrer que Dieu connaît les pensées de l'esprit et sonde les désirs du cœur, et cela en sa qualité de cause première, puisqu'il est lui-même le principe universel de l'existence. En effet :

1^o Parce que Dieu connaît son essence, il connaît aussi tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit [ch. 49]. Or, il y a un certain être dans l'âme, et un autre dans ce qui existe en dehors de l'âme. Donc Dieu en connaît toutes les différences et ce qu'elles comprennent. Or, c'est un être existant dans l'âme que ce qui est dans la volonté ou dans la pensée. Donc Dieu connaît ce qui est dans la pensée et dans la volonté.

2^o Dieu connaît les créatures en vertu de la connaissance qu'il a de son essence, de même que la connaissance de la cause fait connaître l'effet. Donc, en connaissant son essence, Dieu connaît tous les êtres auxquels s'étend sa causalité. Or, elle s'étend aux opérations de l'intelligence et de la volonté. En effet, chaque chose agissant en vertu de la forme qui lui est propre et qui détermine sa manière d'être, le principe et la source de tout l'être, d'où découle également toute forme, doit nécessairement être aussi le principe de toute opération, puisque les effets produits par les causes secondes remontent jus-

CAPUT LXVIII.

Quod Deus cognoscit motus voluntatis.

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit universale essendi principium.

1^o Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam vero in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate

vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quæ sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

2^o Amplius, Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam, quum quælibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit

qu'aux premières. Donc Dieu connaît toutes les pensées et les affections de l'âme.

3° L'être de Dieu étant le premier et, par conséquent, la cause de tous les autres, son opération intellectuelle doit être aussi la première et, par conséquent, la cause de toutes les autres. De même donc que, par la connaissance qu'il a de son être, ou par l'acte de son intelligence, Dieu connaît l'être de chaque chose, ainsi, en connaissant son intelligence et sa volonté, il connaît également toutes les pensées et toutes les déterminations.

4° Dieu connaît les choses, non-seulement en ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais encore en ce qu'elles sont dans leurs causes [ch. 66]; car il sait quelle est la relation de la cause et de son effet. Or, les ouvrages d'art sont dans les ouvriers, par le moyen de leur intelligence et de leur volonté, comme les choses naturelles sont dans leurs causes à raison de la vertu propre à ces causes. Car, de même que les choses naturelles s'assimilent leurs effets par leurs vertus actives, ainsi l'ouvrier crée, par son intelligence, la forme qui assimile l'ouvrage à son art; et il en est de même de tout ce qui se fait d'après un dessein prémédité. Donc Dieu connaît les pensées et les volontés.

5° Dieu ne connaît pas moins les substances intellectuelles que les substances qui tombent sous les sens et que nous connaissons nous-mêmes, puisque les substances intellectuelles sont plus susceptibles d'être connues, parce qu'elles sont davantage en acte. Or, Dieu connaît, et nous connaissons aussi les modifications et les inclinations des substances sensibles. Donc, puisque les pensées de l'âme sont le

igitur Deus cogitationes et affectiones mentis.

3° Item, Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei, ita, cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

4° Adhuc, Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis [c. 66 ad fin.] patet; cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum.

Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiatam, per quam assimilatur suæ arti. Et similis ratio est de omnibus quæ a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

5° Item, Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles; quum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Quum igitur cogitatio animæ sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quædam sit inclinatio ipsius ad aliquid [nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum

résultat d'une certaine modification qu'elle subit, et qu'une affection est en quelque sorte pour elle une inclination qui la porte vers un objet [car nous donnons à l'inclination naturelle le nom d'appétit naturel], Dieu doit connaître les pensées et les affections du cœur.

Cette doctrine s'appuie sur l'autorité des saints livres, qui parlent ainsi : *Dieu sonde les cœurs et les reins* [Ps. vii, 10]. *L'enfer et la perdition sont devant le Seigneur ; combien plus les cœurs des enfants des hommes* [Prov. xv, 11]. *Il n'était pas nécessaire que personne lui rendit témoignage touchant un homme ; car il savait ce qui est dans l'homme* [Joan. ii, 25].

Le domaine que la volonté a sur ses actes et qui lui donne le pouvoir de vouloir ou de ne vouloir pas, exclut la détermination d'une puissance à une seule chose et la coaction de la cause qui agit extérieurement. Cependant, il n'exclut pas l'influence de la cause supérieure, de qui elle a reçu l'être et la faculté d'agir. Ainsi demeure toujours la causalité dans la cause première, qui est Dieu, par rapport aux mouvements de la volonté ; et par conséquent, Dieu peut connaître ces opérations en se connaissant lui-même.

CHAPITRE LXIX.

Dieu connaît les infinis.

L'ordre des questions nous amène à prouver que Dieu connaît les infinis. En effet :

naturalem dicimus), relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscit.

Hoc autem testimonio sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim : *Scrutans corda et renes Deus* (Psalm. vii, 10). Et : *Infernus et perditio coram Deo; quanto magis corda filiorum hominum* (Prov. xv, 11)! Et : *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat quid esset in homine* (Joann. ii, 25).

Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam

causæ exterioris agentis; non autem excludit influentiam superioris causæ, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.

CAPUT LXIX.

Quod Deus cognoscit infinita.

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit.

1^o Cognoscendo enim se esse causam

1^o Dieu, en se connaissant comme cause de toute chose, connaît des êtres distincts de lui [ch. 49]. Or, il est la cause des infinis, s'il y a des êtres infinis, puisqu'il est la cause de tout ce qui existe. Donc il peut connaître les infinis.

2^o Dieu connaît parfaitement sa puissance [ch. 47, 49]. Et une puissance ne peut être parfaitement connue si l'on ne connaît aussi tous les objets qu'elle peut atteindre, puisque c'est par eux qu'on peut en apprécier l'étendue. Or, la puissance de Dieu étant infinie, elle s'étend jusqu'aux infinis [ch. 43]. Donc Dieu connaît les infinis.

3^o Si la science de Dieu s'étend à tout ce qui existe de quelque manière que ce soit [ch. 66], il doit connaître non-seulement l'être en acte, mais encore l'être en puissance. Or, l'infini est dans les choses naturelles en puissance, quoiqu'il ne s'y trouve pas en acte, ainsi que le démontre le Philosophe (1). Donc Dieu connaît les infinis, de même que l'unité, principe du nombre, connaîtrait les espèces infinies des nombres, si elle connaissait tout ce qui est en elle à l'état de puissance; car l'unité est tout nombre en puissance.

4^o Dieu connaît par son essence et comme dans un type moyen les êtres distincts de lui. Or, sa perfection étant infinie [ch. 43], il peut se

(1) Constat impossibile evenire complura, si non sit simpliciter infinitum.... At que patet partim esse et partim non esse. Dicitur itaque quippiam esse aut in potentia, aut in actu : et infinitum esse additione ac etiam divisione. Magnitudo autem actu quidem infinita non est, divisione autem est. Non est enim difficile lineas individuas e medio tollere. Restat igitur infinitum in ratione rerum potentia esse. Non oportet autem infinitum potentia sic accipere, ut actu tandem evadat : quemadmodum, si potest hoc statua esse, erit hoc statua tandem.... Atqui infinitum, quod in additione, et quod in divisione consistit, idem quodammodo est : sit enim in magnitudine finita per additionem, e contra. Nam quatenus cum dividitur, cernitur in infinitum abito, eatenus adjici finito constat.... Alio igitur modo non est infinitum in rebus, sed hoc pacto, potentia, inquam, atque divisione, etc. (Arist. *Phys.* III, c. 6).

rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus [c. 49] patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia; est enim omnium rerum, quæ sunt, causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

2^o Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis [c. 47 et 49] patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum, secundum ea, quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, quum sit infinita, ut ostensum est supra [c. 43], ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

3^o Amplius, Si Dei cognitio ad omnia se extendit quæ quacumque modo sunt, ut

ostensum est [c. 66], oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philosophus (*Physic.* III, c. 6). Cognoscit igitur Deus infinita; sicut unitas, quæ est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

4^o Amplius, Deus per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit. Sed, quum sit perfectionis infinitæ, ut supra [c. 43] ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia infinitas perfectiones; quia nec aliquod unum

faire qu'il forme sur ce type des infinis qui auront des perfections infinies, parce que ni l'un d'eux ni plusieurs réunis ne peuvent égaler la perfection du type, et par conséquent, il sera toujours possible qu'un être formé sur ce modèle l'imite d'une manière nouvelle. Donc rien ne s'oppose à ce que Dieu connaisse les infinis par son essence (2).

5° L'être de Dieu est son opération intellectuelle. Si donc son être est infini [ch. 43], son opération intellectuelle est également infinie. Or, il y a la même proportion entre l'infini et l'infini qu'entre le fini et le fini. Donc, puisque notre opération intellectuelle, qui est finie, peut saisir le fini, celle de Dieu, qui est infinie, pourra comprendre l'infini.

6° L'intelligence, qui connaît le plus grand des êtres intelligibles, ne connaît pas moins complètement, mais plutôt dans un degré plus parfait, ceux qui sont moindres, comme l'enseigne Aristote (3). Et cela vient de ce que l'excellence de l'intelligible n'altère pas l'intelligence, mais au contraire la perfectionne. Mais si l'on prend des êtres infinis, soit de la même espèce, par exemple, des hommes infinis; soit d'espèces infinies, lors même que plusieurs d'entre eux ou même tous, sans exception, seraient infinis sous le rapport de la quantité, si cela était possible, l'infinité de leur universalité serait moindre que celle de Dieu. En effet, chacun d'eux et tous ensemble auraient un être reçu et limité

(2) Il faut entendre par les infinis, dont il est ici question, des êtres dont le nombre peut se multiplier sans connaître de bornes réelles, parce que la puissance de Dieu ne saurait être limitée. Leurs perfections infinies sont également des perfections qui sont toujours susceptibles de s'accroître, sans jamais égaler la perfection de Dieu.

(3) Atqui passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi, patet in sensuum instrumentis, atque in ipso sensu; sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest. Auditus namque non audit sonum, post magnos sonos; et visus non videt, atque odoratus non olfacit post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (*De Anima*, III, c. 4).

eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet Ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

5° Præterea, Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est [c. 43], ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus, secundum suum intelligere infinitum, infinita capere potest.

6° Præterea, Intellectus, cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum (*de Anima* III, c. 4); quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem; si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus; et sic, se-

à telle espèce ou à tel genre. Ainsi, il serait fini à un certain point de vue, et par conséquent, il s'éloignerait de l'infinité de Dieu, qui est simplement infini [ch. 43]. Donc, puisque Dieu se connaît parfaitement lui-même, il n'y a aucune répugnance à ce qu'il connaisse aussi la somme des infinis.

7° L'intelligence découvre d'autant plus de choses au moyen d'une seule, qu'elle connaît avec plus de puissance et de clarté. Il en est de même de toute vertu, qui approche de l'unité à proportion de sa force. Or, l'intelligence divine est infinie en puissance ou en perfection [ch. 43]. Donc elle peut connaître les infinis au moyen d'une seule chose, qui est son essence.

8° L'intelligence divine est simplement parfaite, de même que son essence. Donc aucune des perfections de l'intelligible ne peut lui faire défaut. Or, l'objet pour lequel notre intelligence est en puissance est sa perfection intelligible, et elle est en puissance relativement à toutes les espèces intelligibles qui sont infinies; car les espèces des nombres et des figures sont elles-mêmes infinies. Donc Dieu connaît tous les infinis.

9° Comme notre intelligence a la faculté de connaître les infinis en puissance (car elle peut multiplier à l'infini les espèces des nombres), si l'intelligence divine ne connaissait par les infinis même actuels, il en résulterait, ou que l'intelligence humaine pourrait connaître plus de choses que l'intelligence divine, ou que l'intelligence divine ne connaîtrait pas en acte tout ce qu'elle peut connaître en puissance: deux conséquences qui sont également impossibles [ch. 55 et 56].

cundum aliquid, esse finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (c. 43) ostensum est. Quum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

7° Adhuc, Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere; sicut omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus, secundum efficaciam sive perfectionem, est infinitus, ut supra (c. 43) ostensum est. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

8° Præterea, Intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut et ejus essentia; nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id, ad quod est in potentia intellectus

noster, est ejus perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem hujusmodi sunt infinitæ; nam etiam numerorum species infinitæ sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita hujusmodi cognoscat.

9° Item, Quum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia (potest enim in infinitum species numerorum multiplicare), si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurimum esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia; quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (c. 55 et 56) patet.

10° Adhuc, Infinitum cognitioni repu-

10° L'infini répugne à être connu, en ce qu'il répugne à être soumis à une énumération; car il est impossible en soi de compter les parties de l'infini, puisque cela implique contradiction. Or, connaître quelque chose par l'énumération de ses parties, c'est le propre de l'intelligence qui connaît les parties successivement les unes après les autres, et non de l'intelligence qui saisit en même temps les diverses parties. Donc, puisque l'intelligence divine connaît tout en même temps sans aucune succession, il n'y a pas plus de difficulté pour elle à connaître les infinis que les finis.

11° Toute quantité consiste dans une certaine multiplication des parties, et c'est pour cette raison que le nombre est la première des quantités. Donc ce qui résulte de la quantité n'introduit pas de différence là où la pluralité n'en produit aucune. Or, pour ce qui est de la science de Dieu, il connaît ainsi plusieurs choses comme une seule, puisque cette connaissance ne lui vient pas par les espèces diverses, mais par une espèce unique, qui est l'essence divine. C'est ce qui fait qu'il connaît en même temps plusieurs choses; et ainsi la pluralité n'introduit aucune différence dans sa connaissance. Donc l'infini qui résulte de la quantité n'en produit pas davantage. Donc il n'y a aucune différence, dans l'intelligence divine, par rapport à la connaissance des infinis et des finis; et par conséquent, si sa science comprend les finis, rien n'empêche qu'elle s'étende aussi aux infinis. C'est ce que signifie cette parole des Psaumes : *Il n'y a pas de nombre dans sa sagesse* (4) [Ps. CXLVI, 5].

Nous voyons, d'après ce qui vient d'être dit, pourquoi notre intel-

(4) C'est-à-dire, la science de Dieu est sans limites.

gnat, in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se, impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid, per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes apprehendens. Quum igitur divinus intellectus absque successione cognocat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

11° Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitas. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In

cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, quum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscuntur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo; et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit; ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt, ad intellectum divinum, infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita. Huic autem consonat, quod dicitur : *Et sapientie ejus non est numerus* (Psalm. CXLVI, 5).

Patet etiam, ex prædictis, quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt autem intellectus noster ab intellectu divino, quantum

ligence ne connaît pas l'infini aussi bien que l'intelligence divine. La différence qui existe entre elles repose sur quatre raisons :

1° Notre intelligence est simplement finie, tandis que celle de Dieu est infinie.

2° Comme notre intelligence connaît les êtres divers au moyen des espèces différentes, elle ne peut arriver à comprendre, comme l'intelligence divine, les infinis dans une connaissance unique.

3° Parce que notre intelligence connaît les êtres divers par les espèces différentes, elle ne peut pas connaître, en même temps, plusieurs choses; et par conséquent, elle ne connaîtrait pas les infinis, si elles ne les énumérait successivement. C'est ce qui ne se trouve pas dans l'intelligence divine, qui voit ensemble plusieurs choses, comme les apercevant dans une seule espèce.

4° L'intelligence divine saisit ce qui est et ce qui n'est pas, comme nous l'avons prouvé [ch. 66].

Il est clair encore que le Philosophe, en disant que l'infini considéré comme tel est inconnu (5), ne contredit pas notre sentiment, parce que si la raison de l'infini convient à la quantité, comme il le dit lui-même, l'infini serait connu comme infini si l'on arrivait à en acquérir la notion en mesurant ses parties; car c'est là la vraie manière dont on connaît la quantité. Or, Dieu ne connaît pas ainsi. C'est pourquoi il ne connaît pas, pour ainsi dire, l'infini en tant qu'il est infini, mais en ce qu'il est comme fini (6) par rapport à sa science.

Il faut observer que Dieu ne connaît pas les infinis d'une science de

(5) *Infinita animo percurrere non possumus* (Arist. *Analyt. poster.* I, c. 3).

(6) Ici le mot *fini* semblerait avoir le sens de défini, déterminé, pour dire que Dieu embrasse complètement l'infini dans sa connaissance.

ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt :

Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus;

Secundum est quod, quum intellectus noster diversa per diversas species cognoscit, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus;

Tertium est, ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere. Et ita infinita cognoscere non posset, nisi successive ea numerando; quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa;

Quartum est, quod intellectus divinus

est eorum quæ sunt et eorum quæ non sunt, ut ostensum est [c. 66].

Patet etiam quomodo verbum Philosophi (*Analyt. poster.* I, c. 3), quo dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, præsentis sententiæ non obviat; quia, quum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc enim est propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum est tamen, quod Deus infinita

vision, pour nous servir des termes usités, parce que les infinis ne sont pas actuellement, ils n'ont pas été et ne seront jamais, puisque la génération n'est infinie d'aucun côté, ainsi que l'enseigne la foi catholique. Mais il les connaît d'une science de simple intelligence, de même que ce qui n'est pas; car ces infinis qui entrent dans la science divine et qui ne sont pas, n'ont pas encore été et ne seront jamais, sont cependant des créatures en puissance. La science de Dieu comprend encore les infinis qui sont dans sa puissance et qui n'existent pas, ne doivent pas exister et n'ont jamais été.

C'est pourquoi, pour ce qui concerne la question de la connaissance des singuliers, on peut répondre en détruisant la majeure; car les singuliers ne sont pas infinis, et lors même qu'ils le seraient, Dieu ne les connaîtrait pas moins.

CHAPITRE LXX.

Dieu connaît les êtres les plus vils.

Il nous faut établir, après cela, que Dieu connaît tout ce qui est vil, et que cette connaissance, loin de répugner à la noblesse de sa science, en est, au contraire, une nouvelle preuve. En effet :

1^o Plus une vertu active a de force, et plus elle étend facilement son action jusqu'aux objets les plus éloignés, ainsi que nous le voyons, même pour les choses qui tombent sous les sens. Or, on peut assimiler la puissance qui est dans l'intelligence divine, pour connaître les êtres,

non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt; quum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ, prout scit etiam quæ non sunt. Scit enim Deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creature; et scit etiam infinita, quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde, quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest, per interemptionem majoris; non

enim singularia sunt infinita; si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret.

CAPUT LXX.

Quod Deus cognoscit vilia.

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati scientiæ ejus non repugnat, sed attestatur.

1^o Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus

à une vertu active, puisqu'elle ne reçoit rien des êtres en les connaissant, mais qu'elle influe plutôt sur eux par cette connaissance. Puis donc que l'acte de cette intelligence a une vertu infinie [ch. 43], sa connaissance doit s'étendre jusqu'aux êtres les plus éloignés. Or, le degré de noblesse ou de vileté se mesure, pour chacun des êtres, sur la proximité ou la distance qui existe entre lui et Dieu, dont l'excellence est infinie. Donc, quelque vils que soient certains êtres, Dieu les connaît à raison de la puissance de son intelligence, qui est portée au plus haut degré.

2° Tout ce qui se trouve dans ce qui existe [c'est-à-dire, la qualité inhérente à ce qui existe] est en acte et ressemble à l'acte premier; ce qui lui donne une certaine noblesse; car même ce qui est en puissance participe à cette noblesse, à raison de son rapport avec l'acte, puisque c'est en ce sens qu'on le dit être. Donc tout être considéré en lui-même est noble; et si on le regarde comme vil, c'est comparativement à un plus noble. Or, les plus nobles des êtres ne sont pas moins éloignés de Dieu que les dernières des créatures le sont des plus élevées. Si donc cette dernière distance empêchait la connaissance divine, la première s'y opposerait encore davantage; et il s'ensuivrait que Dieu ne connaîtrait rien autre chose que lui-même: conséquence opposée à ce que nous avons prouvé [ch. 49]. Si donc il connaît un être distinct de lui, quelque noblesse qu'il y ait dans cet être, il doit connaître pour la même raison tous les êtres, quelque vils qu'ils soient.

3° Le bien qui résulte de l'ordre de l'univers a plus de prix que n'importe quelle partie de l'univers, puisque chacune des parties est disposée en raison du bien qui se trouve dans l'ordre du tout, comme

apparet. Vis [autem] divini intellectus, in cognoscendo res, similatur virtuti activæ; intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Quum igitur sit infinitæ virtutis in intelligendo, ut ex supradictis (c. 43) patet, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est infinitæ nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

2° Præterea, Omne quod, in eo quod est (vel quale quid est), actu est, similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet; quia etiam quod potentia est,

ex ordine ad actum nobilitatis est participes; sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est; sed vile dicitur, respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimæ aliarum rerum, non minus quam ultimæ rerum creaturarum distant a supremis. Si igitur hæc distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa; et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se; quod supra improbatum est (c. 49). Si igitur aliquid aliud a se cognosceret quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet quantumcumque dicatur vilissimum.

3° Amplius, Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, quum partes singulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui

par rapport à sa fin, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1). Si donc Dieu connaît une nature autre que la sienne et ayant une certaine noblesse, il doit, à plus forte raison, connaître l'ordre de l'univers. Or, cette connaissance implique nécessairement celle des êtres les plus nobles et les plus vils dont les distances et les rapports constituent l'ordre universel. Donc Dieu connaît, non-seulement ce qui est réputé noble, mais encore ce que nous regardons comme vil.

4° La vileté des objets connus ne reflue pas, par elle-même, sur le sujet qui connaît; car cela seul entre dans l'essence de la connaissance, que l'être qui connaît renferme en lui l'espèce de l'être connu, selon la manière qui lui est propre. Il peut cependant arriver, par accident, que la vileté des objets connus reflue sur le sujet qui les connaît, soit parce que l'attention qu'il accorde à ces objets vils l'empêche de penser à de plus nobles, soit parce qu'en les considérant, il est porté à s'abandonner à des affections mauvaises. Or, tout cela ne peut se trouver en Dieu [ch. 38, 39]. Donc la connaissance des choses viles ne nuit en rien à son excellence; mais elle entre plutôt dans la perfection divine, en ce sens que Dieu renferme tout en lui [ch. 31, 54].

5° Une puissance est peu considérable, non parce qu'elle s'exerce sur de petites choses, mais parce que son action est bornée à de petites

(1) *Perscrutandum etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum, et ipsum optimum: utrum separatum quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an utroque modo, quemadmodum exercitus: etenim bene esse ejus, in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse: non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodam modo sunt, verum non similiter... Nec ita se habent, ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam: ad unum namque coordinata sunt omnia.... Et alia ita sunt, quibus omnia communicant ad universum complendum.... At entia nolunt male gubernari.*

Non est bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps:

Ὁὐκ ἀγζθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κύριος (Ilias.)

(Arist. *Metaphys.* XII, c. 10).

est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet (*Metaphys.* XII, c. 10). Si igitur Deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem universi. Hoc autem cognosci non potest, nisi cognoscantur nobiliora et viliora, in quorum distantis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam quæ vilia reputantur.

4° Adhuc, Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se; hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti, secundum modum

suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum; vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel eo quod, ex consideratione vilium, in aliquas indebitas affectiones inclinatur; quodquidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (c. 38 et 39) patet. Non igitur derogat divinæ nobilitati vilium rerum cognitio; sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipsa habet, ut supra (c. 31 et 54) ostensum est.

5° Adhuc, Virtus aliqua non judicatur parva, quæ in parva potest, sed quæ ad

choses; car la puissance qui atteint ce qu'il y a de plus grand s'étend aussi à ce qu'il y a de plus minime. De même, la connaissance qui comprend ce qui est noble et ce qui est vil ne doit pas paraître vile elle-même, mais celle-là seulement qui n'a pour objet que ce qui est vil, ainsi que cela a lieu pour nous. En effet, nous ne considérons pas les choses divines de la même manière que les choses humaines, et chacun de ces deux ordres appartient à une science particulière; ce qui fait que la science inférieure nous paraît plus vile en la comparant à la plus noble. Il n'en est pas de même pour Dieu; car il se voit lui-même, et il voit toutes les créatures, en vertu de la même science et par une considération unique. Donc sa science n'a rien de vil, quoiqu'elle embrasse tout ce qui est vil.

Cette doctrine est conforme à ce que dit l'Écriture de la divine sagesse, qu'elle *pénètre partout à cause de sa pureté*, et que *par conséquent, on n'aperçoit rien de souillé en elle* (2) [Sap. VII, 24 et 25].

Nous voyons clairement par ces raisons que l'objection élevée contre cette vérité ne peut lui nuire; car on apprécie l'excellence d'une science d'après son objet principal, et non d'après tout ce qui est de son ressort. En effet, la plus noble des sciences que nous cultivons s'occupe, non-seulement des êtres les plus relevés, mais encore des plus infimes; car la philosophie, qui médite sur le premier être, fixe également son attention sur l'être en puissance, qui est le dernier de tous. Ainsi donc se trouvent compris dans la science divine les plus abjects des êtres qui sont connus, en même temps que son objet principal; car l'essence

(2) Il faut entendre que sa pureté essentielle et inaltérable lui permet de tout pénétrer sans rien perdre de son éclat.

parva determinatur; nam virtus quæ in magna potest, etiam in parva potest. Cognitio ergo quæ simul potest in nobilitate et vilitate, non est iudicanda vilis; sed illa quæ in vilitate tantum potest, sicut in nobilitate accidit. Nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic; nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. Non igitur ejus scientiæ aliqua vilitas adscribitur ex hoc quod quæcumque vilitate cognoscitur.

Hinc autem consonat quod dicitur de divina Sapientia, quod *Attingit ubique propter*

suam munditiam... et ideo nihil inquinatum incurrit in illam (Sap. VII, 24 et 25).

Patet etiam, ex prædictis, quod ratio, quæ in oppositum objiciebatur, ostensæ veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiæ attenditur secundum ea ad quæ principaliter ordinatur scientia, et non ad omnia quæcumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota; divina enim essentia

divine est l'objet principal de la connaissance de Dieu, qui voit tout le reste en elle [ch. 49, 54].

Il est clair encore que cette vérité ne contredit aucunement ce que le Philosophe enseigne dans sa *Métaphysique*; car il cherche seulement à prouver que l'intelligence de Dieu ne connaît aucun être distinct de lui, en ce sens que cet être perfectionne son intelligence comme objet principal. C'est en suivant cette idée qu'il dit qu'il vaut mieux ignorer ce qui est vil que de le connaître; et cela s'entend quand la connaissance des choses viles est différente de la connaissance des plus nobles, et que l'attention que l'on prête aux premières empêche de considérer les secondes (3).

CHAPITRE LXXI.

Dieu connaît le mal.

Il reste à démontrer que Dieu connaît aussi ce qui est mauvais. En effet :

1° Le bien étant connu, le mal, qui lui est opposé, est connu par là

(3) Videtur eorum quæ apparent, quid divinissimum esse. Quo vero modo se habens talis erit, difficultates quasdam habet. Sive enim nihil intelligat, sed ita se habeat ut dormiens, quidnam præcellens erit? Sive intelligat, hujus vero aliud sit principale (non enim id, quod est ejus substantia, intellectio erit, sed potentia), profecto non erit optima substantia, siquidem eo quod intelligit, ei honorabilitas inest. Præterea, sive mens, sive intellectio ejus substantia sit, quod intelligit? Aut enim ipsa seipsam, aut aliquid aliud. Quod si aliud, aut idem semper, aut aliud. Utrum autem differt aliquid, an nihil intelligere bonum, vel quodcumque? An vero de quibusdam ipsam etiam et cogitare, absurdum est? Manifestum itaque est, quod illud quod intelligit divinissimum, honorabilissimumque est, neque mutatur: in deterius namque mutatio fieret, ac motus, quod hujusmodi jam esset. Primo igitur si non est intellectio, sed potentia, rationabile est laboriosam ei con-

est principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur, ut supra ostensum est (c. 49 et 54).

Patet etiam quod hæc veritas non repugnat dictis Philosophi (Metaphys. XII, c. 9). Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se, quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum; et secundum hunc modum dicit quod vilia malius ignorantur quam cognoscuntur, quando scilicet est alia cognitio

vilius et nobilium, et vilius consideratio considerationem nobilium impedit.

CAPUT LXXI.

Quod Deus cognoscit mala.

Item, Restat ostendere quod Deus etiam cognoscat mala.

1° Bono enim cognito. malum oppositum

même. Or, Dieu connaît tous les biens particuliers, qui ont pour contraires les maux. Donc Dieu connaît le mal.

2° Les raisons des contraires ne produisent aucune contrariété dans l'esprit; autrement elles n'y seraient pas ensemble et on ne les connaîtrait pas en même temps. Donc la manière dont on connaît le mal ne répugne pas au bien, mais rentre plutôt dans la raison du bien. Si donc on trouve en Dieu, à cause de sa perfection absolue, tout ce qui constitue la bonté [ch. 40], il s'ensuit qu'il doit y avoir aussi la raison qui fait connaître le mal, et par conséquent, qu'il connaît le mal.

3° Le vrai est le bien de l'intelligence; car on dit qu'une intelligence est bonne, parce qu'elle connaît ce qui est vrai. Or, il n'est pas seulement vrai que le bien est bien, mais encore que le mal est mal; car de même qu'il est vrai que ce qui existe, il est vrai également que ce qui n'est pas n'existe pas. Le bien de l'intelligence consiste donc aussi dans la connaissance du mal. Or, puisque la bonté de l'intelligence divine est parfaite [ch. 28], elle ne peut être privée d'aucune perfection intellectuelle. Donc elle possède aussi la connaissance du mal.

4° Dieu connaît la distinction des choses [ch. 50]. Or, la négation est comprise dans la raison de la distinction; car ces choses sont distinctes, dont l'une n'est pas l'autre. C'est pourquoi les premières qui sont distinctes entre elles renferment une négation mutuelle, qui fait que les propositions négatives sont immédiatement en elles; par

tinuationem intelligendi esse: deinde dilucidum, quod aliquid aliud honorabilius esset quam mens, id scilicet quod intelligitur. Et intelligere profecto, ac intellectio, et quod pessimum intelligenti, inest: quare fugiendum hoc sit. Etenim quædam melius est non videre, quam videre; alioqui non fuerit quod optimum intellectio. Seipsam ergo intelligit, si est quidem, quod optimum est: et est intellectio, intellectionis intellectio, etc. [Arist. *Metaphys.* XII, c. 9].

cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

2° Præterea, Contrariorum rationes in anima non sunt contrariæ; alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (c. 40) ostensum est, relinquitur quod in Ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

3° Item, Verum est bonum intellectus; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bo-

nus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum; sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, quum divinus intellectus sit perfectus bonitate (c. 28), non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

4° Amplius, Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (c. 50) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud; unde et prima quæ seipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt,

exemple : Nulle quantité n'est une substance. Dieu connaît la négation. Or, la privation est une sorte de négation dans un sujet déterminé, ainsi qu'on le voit par Aristote (1). Donc il connaît la privation et, par conséquent, le mal, qui n'est autre chose que la privation de la perfection voulue pour chaque être.

5° Si Dieu connaît toutes les espèces des choses, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 49 et 50] et que certains philosophes l'ont accordé et prouvé à leur tour, il doit aussi connaître les contraires, d'abord parce que les espèces de certains genres sont contraires, ensuite parce qu'il y a également contrariété entre les différences des genres, ainsi qu'il est dit dans la *Métaphysique* (2). Or, les contraires renferment l'opposition de la forme et de la privation, comme on le voit encore dans le même livre (3). Donc Dieu connaît nécessairement la privation et, par conséquent, le mal.

6° Dieu connaît, non-seulement la forme, mais encore la matière [ch. 63]. La matière, étant un être en puissance, ne peut être parfaitement connue, si l'on ne sait jusqu'où s'étend sa puissance; et il en est ainsi de toutes les autres puissances. Or, la puissance de la matière

(1) Negationem et privationem unius est speculari, propterea quod utroque modo unum speculatur id cuius est negatio aut privatio, sive quæ simpliciter dicitur, quod non inest illi sive alicui generi. Ibi siquidem uni differentia est, præter illud quod est in negatione. Negatio namque absentia illius est. In privatione vero, et subjecta quædam natura fit, de qua privatio dicitur (Arist. *Metaphys.* IV, c. 2).

(2) Quæ genere differunt, non habent ad se mutuo viam, sed plus distant et non conveniunt : illis vero quæ specie differunt, generationes ex contrariis tanquam ex ultimis sunt. Distantia vero ultimorum maxima est ; quare etiam contrariorum.... Et quæ in eodem genere differunt, contraria sunt (Arist. *Metaphys.* X, c. 4).

(3) Si generationes ipsi materiæ ex contrariis, fiunt autem aut ex specie et habitu speciei, aut ex aliqua privatione speciei et formæ ; patet quod omnis quidem contrarietas privatio est : privatio vero non omnis fortasse contrarietas est.... Quare manifestum est quod semper alterum contrariorum, secundum privationem dicitur (Arist. *Metaphys.* X, c. 4).

ratione cuius negativæ propositiones in eis sunt immediatæ, ut : Nulla quantitas est substantia. Cognoscit autem Deus negationem ; privatio autem quædam negatio est in subiecto determinato, ut in quarto *Metaphysicorum* (c. 2) ostenditur. Cognoscit igitur privationem, et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitæ perfectionis.

5° Præterea, Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (c. 49 et 50) ostensum est et probatum et etiam à quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria, tum quia quorundam generum species sunt

contrariæ, tum quia differentiæ generum sunt contrariæ, ut patet in decimo *Metaphysicorum* (c. 4). Sed in contrariis includitur oppositio formæ et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem, et sic per consequens malum.

6° Adhuc, Deus non solum cognoscit formam, sed etiam materiam, ut supra (c. 65) ostensum est. Materia autem, quum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest, nisi cognoscatur ad quæ ejus potentia se extendit, sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiæ et ad formam et ad pri-

s'étend à la forme et à la privation ; car ce qui peut être peut aussi ne pas être. Donc Dieu connaît la privation et, par conséquent, le mal.

7° Dieu connaît quelque chose qui est distinct de lui. Donc il connaît surtout ce qui est très bon. Ce qui est très bon, c'est l'ordre de l'univers, à raison duquel tous les biens particuliers sont coordonnés comme en rapport avec leur fin. Or, il y a dans l'ordre de l'univers des choses qui sont destinées à préserver des dommages qui pourraient être causés par d'autres : telles sont les armes qui ont été données aux animaux pour leur défense. Donc Dieu connaît ces dommages et, par conséquent, ce qui est mauvais.

8° Personne ne blâme la connaissance que nous avons de ce qui est mauvais en ce qu'elle appartient par elle-même à la science, c'est-à-dire, en considérant le jugement que nous portons des choses mauvaises ; mais cela arrive quelquefois par accident, parce que celui qui s'arrête à considérer ce qui est mauvais peut se sentir porté au mal. Or, il n'y a rien de semblable en Dieu, qui est immuable [ch. 13]. Donc rien ne s'oppose à ce que Dieu connaisse le mal.

Ceci est conforme à ce que dit l'Écriture, que *la malice ne peut vaincre la sagesse de Dieu* [Sap. vii, 30], et que *l'enfer et la perdition sont en présence du Seigneur* [Prov. xv, 11]. Nous y lisons encore : *Mes péchés ne vous sont point cachés* [Ps. lxxviii, 6]. *Il connaît la vanité des hommes, et ne considère-t-il point leur iniquité qui paraît à ses yeux* [Job xi, 11]?

Il est bon, cependant, d'observer que l'intelligence divine ne connaît pas le mal et la privation de la même manière que notre intelligence. Comme notre intelligence connaît chaque chose par chacune des

vationem ; quod enim esse potest, potest etiam et non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum.

7° Item, Deus cognoscit aliquid aliud a se. Ergo maxime cognoscit quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quædam quæ sunt ad removendum nocumenta, quæ possent ex quibusdam aliis provenire, ut patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem. Ergo hujusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

8° Præterea, In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientiæ est, id est, secundum judi-

cium quod habetur de malis ; sed per accidens, secundum quod per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur quod *Dei sapientiam non vincit malitia* (Sap. vii, 30). *Infernus et perditio coram Domino* (Prov. xv, 11). *Delicta mea a te non sunt abscondita* (Psalm. lxxviii, 6). Et dicitur : *Ipse enim novit hominum vanitatem ; et videns iniquitatem nonne considerat* (Job xi, 11) ?

Sciendum tamen quod, circa cognitionem mali et privationis, aliter se habet intellectus divinus atque aliter intellectus noster. Nam, quum intellectus noster sin-

espèces propres et diverses, elle connaît ce qui est en acte au moyen d'une espèce intelligible, par laquelle elle entre aussi en acte. C'est pourquoi elle peut connaître la puissance en tant qu'elle est quelquefois en puissance, relativement à telle espèce; en sorte que, de même qu'elle connaît l'acte par l'acte, elle connaît également la puissance par la puissance. Et parce que la puissance entre dans la raison de la privation (car la privation est une négation dont le sujet est en puissance), il s'ensuit qu'il appartient à notre intelligence de connaître d'une certaine manière la privation, en ce qu'elle est naturellement en puissance. Quoique l'on puisse dire aussi que la connaissance de la puissance et de la privation provient de la connaissance même de l'acte, l'intelligence divine, qui n'est aucunement en puissance, ne connaît, de la manière que nous venons de dire, ni la privation, ni rien autre chose; car si elle connaissait quelque chose au moyen d'une espèce qui ne fût pas elle-même, il en résulterait nécessairement que la proportion qui existerait entre elle et cette espèce serait la même que celle qui est entre la puissance et l'acte. D'où il faut conclure que Dieu ne peut connaître que par une seule espèce, qui est son essence, et par conséquent, qu'il se connaît seul comme premier objet de sa connaissance; que cependant, en se connaissant lui-même, il connaît les autres êtres [ch. 46], et non-seulement ce qui est en acte, mais encore la puissance et la privation.

C'est le sens du passage dans lequel le Philosophe, en parlant de l'âme, indique comment l'intelligence connaît le mal ou le noir. Elle connaît en quelque manière chacun d'eux par son contraire. C'est pourquoi elle doit connaître en puissance, et il faut que l'un des con-

gulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu; unde et potentiam cognoscere potest, in quantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia; ut, sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis (nam privatio est negatio, cuius subjectum est in potentia), sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, in quantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod, ex ipsa cognitione actus, sequitur cognitio potentiæ et privationis, intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo præ-

dicto privationem, nec aliquid aliud. Nam, si cognosceret aliquid per speciem quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiæ ad actum; unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quæ est sua essentia, et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum: et tamen, intelligendo se, cognoscit alia, sicut supra (c. 46) ostensum est, non solum autem actus, sed potentias et privationes.

Et hic est sensus verborum, quem Philosophus ponit (de Anima, III, c. 6) dicens quomodo malum cognoscit, aut nigrum. Contrario enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscentem, et unum esse in ipso. Si vero alicui non

traies soit en elle. Si, d'un autre côté, il existe une intelligence qui n'ait en elle aucun contraire, elle se connaît elle-même [premièrement]; elle est en acte et distincte de la matière (4).

On ne peut donc admettre l'explication d'Averrhoës, qui prétend qu'on en doit conclure que l'intelligence, qui est seulement en acte, ne connaît en aucune manière la privation. Le véritable sens est qu'elle ne connaît pas la privation, parce qu'elle est en puissance relativement à quelque autre chose, mais parce qu'elle se connaît elle-même, et qu'elle est toujours en acte.

Il faut de plus savoir que, si Dieu se connaissait de telle manière qu'en se connaissant il ne connût pas les autres êtres, qui sont des biens particuliers, il ne connaîtrait nullement la privation ou le mal, parce que aucune privation n'est opposée au bien [absolu], qui est lui-même, puisque la privation et son contraire sont naturellement relatifs à la même chose; et ainsi aucune privation et, par conséquent, aucun mal, ne s'opposent à ce qui est un acte pur. C'est pourquoi si l'on

(4) Punctum autem, omnisque divisio, et id quod est sic indivisibile, perinde atque privatio cognoscitur, manifestumque evadit. Similis esse videtur et in aliis ratio : hoc enim modo malum cognoscit [intellectus], atque etiam nigrum; contrario namque quodammodo cognoscit. Id autem quod cognoscit, potentia nimirum esse et in ipso potentiam inesse oportet. Quod si causarum alicui nullum sit omnino contrarium : illa seipsam profecto cognoscit, et est actus, et etiam separabilis (Arist. *De Anima* III, c. 6).— Saint Thomas explique ainsi ce texte dans son *Commentaire sur Aristote* : « Omnia quæ transcendunt sensibilia nota nobis, non cognoscuntur a nobis nisi per negationem.... Et similis ratio est in aliis quæ cognoscuntur per oppositum, ut quando cognoscit intellectus malum aut nigrum, quæ se habent ad sua opposita ut privationes; semper enim alterum contrariorum est ut imperfectum et ut privato, respectu alterius. Et subiungit, quasi respondens, quod intellectus cognoscit utrumque istorum, aliquo modo, suo contrario, scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster, qui sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si autem est aliquis intellectus, cui non inest unum contrariorum ad cognitionem alterius, tunc oportet quod talis intellectus cognoscat seipsum primo, et per seipsum cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et sit penitus separabilis a materia, etiam secundum esse, ut ostensum est (*Metaphys.* XII) de intellectu Dei.

inest contrarium (scilicet in potentia), ipse seipsum cognoscit, et actu est, et separabilis.

Neque oportet sequi expositionem Averrhoës, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus, qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem; sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquod aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper actu.

Rursus sciendum quod, si Deus hoc

modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia quæ sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum; quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita; quum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem; et sic ei, quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum; sed quia, cognoscendo se, co-

suppose que Dieu se connaît seul, la connaissance du bien, qui est lui-même, ne lui donnera pas celle du mal. Mais parce que, en se connaissant lui-même, il connaît aussi les êtres qui sont, en vertu de leur nature, sujets à la privation, il doit nécessairement connaître les privations contraires et les maux opposés aux biens particuliers.

Une troisième observation à faire, c'est que Dieu se connaissant lui-même sans aucun raisonnement de l'intelligence [ch. 57], et connaissant par là les autres êtres [ch. 46, 49], on ne peut conclure que sa connaissance est discursive de ce qu'il connaît le mal au moyen du bien ; car le bien est pour ainsi dire la raison de la connaissance du mal, puisque le mal n'est autre chose que la privation du bien. C'est pour cela que l'on connaît ce qui est mal par ce qui est bien, de même que l'on arrive à la connaissance des choses par les définitions, mais non de la même manière que l'on connaît les conclusions par les principes. On ne peut pas dire davantage que la connaissance divine est imparfaite de ce qu'elle connaît le mal par la privation du bien ; car on n'affirme l'existence du mal qu'en ce qu'il est la privation du bien. D'où il suit qu'on ne peut le connaître que de cette manière ; car l'appétitude de chaque chose à être connue est en proportion du degré dans lequel elle possède l'être.

CHAPITRE LXXII.

Dieu est doué de volonté.

Après avoir traité les différentes questions relatives à l'intelligence de Dieu, nous allons maintenant nous occuper de sa volonté.

gnoscit etiam entia in quibus natæ sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quod, sicut Deus, absque discursu intellectus (c. 57), cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est (c. 46 et 49), ita non oportet quod ejus cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala; nam bonum est quasi ratio cognitionis

mali, quum malum nihil sit aliud quam privatio boni; unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem divinæ cognitionis cedit, si mala per privationem bonorum cognoscit; quia malum non dicitur esse, nisi in quantum est privatio boni; unde, secundum hunc solum modum, est cognoscibile; nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

1° De ce que Dieu est intelligent, il résulte qu'il veut. En effet, comme le bien connu est l'objet propre de la volonté, ce bien connu, considéré comme tel, doit être voulu. Si l'on dit qu'il est connu, c'est par rapport à l'être intelligent. Donc il est nécessaire que l'être qui connaît le bien, comme tel, veuille. Or, Dieu connaît le bien; car, étant parfaitement intelligent [ch. 44], il connaît l'être qui est compris sous la raison du bien. Donc il veut.

2° Tout ce qui a une certaine forme a, en vertu de cette forme, une disposition pour ce qui est dans la nature des choses. Par exemple, le bois qui est blanc ressemble, par sa blancheur, à quelques objets, et la même qualité le fait différer d'autres objets. Or, la forme de la chose connue et sentie est dans le sujet qui connaît et sent, puisque la connaissance est le résultat d'une sorte de ressemblance. Donc la disposition de l'être qui connaît et qui sent doit être, par rapport aux objets connus et sentis, selon qu'ils sont dans la nature des choses, et elle ne vient pas de ce que ces objets connaissent et sentent; car s'il en était ainsi, il faudrait plutôt considérer la disposition des objets relativement au sujet qui connaît et sent, puisque la connaissance et la sensation n'ont lieu qu'en tant que les objets sont dans l'intelligence et le sens, en la manière propre à chacun d'eux. Or, l'être qui sent et connaît a de la disposition pour la chose qui est en dehors de l'âme, par la volonté et l'appétit. C'est pourquoi tous les êtres qui sentent et connaissent désirent et veulent. Cependant la volonté est proprement dans l'intelligence. Donc Dieu, qui est intelligent, doit nécessairement vouloir.

CAPUT LXXII.

Quod Deus sit volens.

Expeditis his, quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

1° Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Quum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, in quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; quum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis (c. 44) patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

2° Adhuc, Cuicumque inest aliqua for-

marum, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura; sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectæ et sensatæ, quum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quæ sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt; nam per hoc magis attendereetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem, quæ est extra animam, per voluntatem et appetitum; unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt; volun-

3° Ce qui s'attache à tout être convient à l'être considéré comme tel, et ce qui présente ce caractère doit surtout se rencontrer dans le premier être. Or, il convient à tout être de rechercher sa perfection et la conservation de son être [esse], et chacun le fait selon la manière qui lui est propre : ceux qui sont doués d'intelligence, par la volonté ; les animaux, par l'appétit sensitif ; les êtres privés de sentiment, par l'appétit naturel (1). Cependant, il y a une manière différente pour ceux qui possèdent cette perfection, et pour ceux qui en sont privés. Ceux qui ne l'ont pas tendent par un certain désir et à raison de la vertu *appétitive* de leur genre à acquérir ce qui leur manque, tandis que ceux qui ont ce qu'il leur faut se reposent dans cette jouissance. Or, le premier être, qui est Dieu, ne peut en être privé. Donc, puisqu'il est intelligent, il a en lui sa volonté, en vertu de laquelle il se complait dans son être et sa bonté.

4° Plus l'acte de connaître est parfait, et plus la délectation qu'il cause à l'être intelligent est grande. Or, Dieu connaît, et sa puissance est très parfaite [ch. 44]. Donc la délectation qu'il en éprouve est portée au suprême degré. Or, la délectation intellectuelle vient de la volonté, de même que la délectation sensible est produite par l'appétit de la concupiscence. Donc il y a une volonté en Dieu.

5° La forme, considérée par l'intelligence, ne meut et ne produit un effet que par le moyen de la volonté, qui a pour objet la fin et le bien qui excite à agir. C'est pourquoi l'intelligence spéculative et l'imagination pure, qui n'apprécient ni le bien ni le mal n'impriment aucun mouvement. Or, la forme de l'intelligence divine est la cause du mou-

(4) Cet appétit naturel n'est autre chose que la loi de l'attraction et des affinités.

tas tamen proprie in intellectu est. Quum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

3° Amplius, illud quod consequitur omne ens convenit enti, in quantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum : intellectualibus quidem, per voluntatem ; animalibus, per sensibilem appetitum ; carentibus vero sensui, per appetitum naturalem ; aliter tamen quæ habent et quæ non habent. Nam ea quæ non habent, per appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis

deest ; quæ autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Quum igitur Ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

4° Item, Intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (c. 44) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

5° Præterea, Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cujus objectum est fi-

vement et de l'être dans les créatures ; car Dieu produit les choses par son intelligence [liv. II, c. 24]. Donc il doit vouloir.

6° Ce que l'on découvre premièrement dans les vertus motrices douées d'intelligence, c'est la volonté ; car la volonté applique toute puissance à son acte propre. En effet, nous connaissons, parce que nous voulons ; nous imaginons, parce que nous voulons ; et il en est de même des autres facultés. Elle a cette propriété, parce que son objet est la fin, quoique l'intelligence ne meuve pas la volonté à la manière de la cause efficiente et motrice, mais comme cause finale, en lui proposant son objet propre, qui est la fin. Donc c'est surtout au premier moteur qu'il convient d'être doué de volonté.

7° La liberté réside dans ce qui est cause de soi ; et par conséquent, ce qui est libre participe à la raison de ce qui est par soi-même. Or, c'est principalement la volonté qui agit avec liberté ; car si quelqu'un agit volontairement, on dit qu'il fait librement son action, quelle qu'elle soit. Donc il appartient surtout au premier agent d'agir en vertu de sa volonté, puisqu'il lui appartient surtout aussi d'agir par lui-même.

8° La fin et l'être qui agit pour une fin appartiennent toujours à un même ordre de chose. C'est pourquoi la fin prochaine, qui est proportionnée à l'agent, affecte, quant à l'espèce, le même objet que l'agent ; et cela est également vrai, qu'il s'agisse des opérations de la nature ou des produits de l'art. En effet, la forme de l'art, qui règle le travail de l'ouvrier, est l'espèce de la forme qui se trouve dans la matière, forme qui est la fin à laquelle l'ouvrier veut atteindre. De même, la forme par laquelle le feu agit en produisant est de la même espèce

nis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum ; unde intellectus speculativus non movet neque imaginatio pura, absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis ; agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur (lib. II, c. 24). Oportet igitur quod Ipse sit volens.

6° Item, In virtutibus motivis et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas ; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus ; imaginamur, quia volumus ; et sic de aliis. Et hoc habet, quia objectum ejus est finis ; quamvis intellectus, non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum

objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

7° Præterea, Liberum est quod sui causa est ; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo ; in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

8° Amplius, Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus ; unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem speciem cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis, per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis ; et forma ignis ge-

que la forme du feu produit qui est la fin de la production. Or, on ne peut rien coordonner avec Dieu, comme appartenant au même ordre, si ce n'est lui-même; autrement il y aurait plusieurs premiers êtres, contrairement à ce que nous avons prouvé [ch. 13]. Donc il est lui-même le premier être, qui agit pour une fin, laquelle fin n'est autre que lui. Donc il n'est pas seulement une fin désirable; mais il se désire, pour ainsi dire, lui-même comme fin; et parce qu'il est intelligent, ce désir est produit par un appétit intellectuel, qui est la volonté. Donc il y a une volonté en Dieu.

Nous pouvons alléguer, en faveur de l'existence de la volonté divine, le témoignage de la Sainte-Écriture, qui nous dit : *Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu* [Ps. cxxxiv, 6]; et encore : *Qui peut résister à sa volonté* [Rom. ix, 19]?

CHAPITRE LXXIII.

La volonté de Dieu est son essence.

Ce qui précède fait voir que la volonté de Dieu n'est autre chose que son essence. En effet :

1^o Dieu doit vouloir en tant qu'il est intelligent [ch. 72]. Or, il est intelligent en vertu de son essence [ch. 44 et 45]. Donc il veut, pour la même raison. Donc la volonté de Dieu est son essence elle-même.

2^o De même que connaître est la perfection de l'être intelligent, vou-

nerantis, quæ agit, est ejusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse; alias essent plura prima, cujus contrarium ostensum est supra (c. 13). Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali (quum sit intelligens), qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem sacræ Scripturæ testimonia confitentur; dicitur enim : *Omnia quæcumque voluit, fecit Dominus* [Psalm. cxxxiv, 6]. Et : *Voluntati ejus quis resistit* [Rom. ix, 19]?

CAPUT LXXIII.

Quod voluntas Dei sit ejus essentia.

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

1^o Deo enim convenit esse volentem, in quantum est intelligens, ut ostensum est (c. 72). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est (c. 44 et 45); ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia.

2^o Adhuc, Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle est perfectio volentis; utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid pas-

loir est la perfection de l'être doué de volonté; car l'une et l'autre de ces deux actions demeure dans l'agent sans passer dans un autre être qui soit passif, ainsi qu'il arrive pour la production de la chaleur. Or, connaître, pour Dieu, c'est son être [ch. 45], parce que l'être divin étant absolument parfait par lui-même, il n'admet aucune perfection acquise [ch. 28]. Donc l'acte de la volonté divine est aussi son être. Donc la volonté de Dieu est son essence.

3° Puisque tout agent agit en tant qu'il est en acte, Dieu, qui est un acte pur, doit agir par son essence. Or, vouloir est une certaine opération divine. Donc Dieu veut nécessairement par son essence. Donc sa volonté est son essence.

4° Si la volonté était une addition faite à la substance divine, comme la substance divine est quelque chose de complet dans son être, il en résulterait que la volonté surviendrait en elle de la même manière que l'accident dans le sujet et, par conséquent, que la substance divine serait, par rapport à elle, comme la puissance relativement à l'acte; enfin, qu'il y aurait composition en Dieu: conséquence dont la fausseté a été démontrée [ch. 23, 16, 18]. Donc il est impossible que la volonté de Dieu soit une addition faite à l'essence divine.

CHAPITRE LXXIV.

Le principal objet de la volonté de Dieu est l'essence divine.

Il suit encore de ce que nous venons d'établir que le principal objet de la volonté de Dieu est son essence. En effet:

sum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra (c. 45) probatum est, eo quod, quum esse divinum sit secundum se perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est (c. 23). Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo voluntas Dei est ejus essentia.

3° Amplius, Quum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quædam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam

suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

4° Item, Si voluntas esset aliquid additum divinæ substantiæ, quum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo; quæ omnia supra (c. 23, 16 et 18) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiæ.

1° L'objet de la volonté est le bien saisi par l'intelligence [ch. 72]. Or, ce que Dieu connaît principalement, c'est son essence [ch. 48]. Donc l'essence divine est l'objet principal de la volonté divine.

2° L'objet qui excite l'appétit est, par rapport à cet appétit, comme le moteur relativement à l'être qui est mû [ch. 44]; et il en est de même de l'objet voulu comparé à l'être qui veut, puisque la volonté appartient au genre des puissances *appétitives* qui sont en nous. Si donc il y avait un autre objet principal de la volonté divine que l'essence de Dieu, il y aurait aussi quelque chose de distinct d'elle et supérieur à la volonté divine, puisque cela la mettrait en mouvement. Or, on doit conclure le contraire de ce que nous avons dit précédemment [ch. 44].

3° Le principal objet voulu est, pour l'être doué de volonté, la cause de la volition. En effet, lorsque nous disons : Je veux aller à la promenade pour recouvrer la santé, nous croyons exprimer une cause. Et si l'on nous fait cette question : Pourquoi voulez-vous vous guérir ? nous assignerons des causes, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à la fin dernière, qui est le principal objet voulu et cause, par elle-même, de la volition. Si donc Dieu veut principalement un objet autre que lui-même, il faudra que quelque chose de distinct de lui soit la cause de sa volition. Or, sa volition est son être [ch. 73]. Donc quelque chose de distinct de lui sera pour lui la cause de son existence ; ce qui contredit la notion du premier être.

4° Le principal objet voulu est la fin dernière de tout être qui veut ; car la fin est voulue pour elle-même, et c'est pour elle que l'on veut

CAPUT LXXIV.

Quod principale volitum Dei est divina essentia.

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinæ voluntatis volitum est ejus essentia.

1° Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut supra (c. 72) dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut probatum est (c. 48). Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

2° Item, Appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum, ut supra (c. 44) dictum est; et similiter se habet volitum ad volentem, quum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinæ sit aliud

principale volitum quam Dei essentia, sequitur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet; ejus contrarium ex prædictis (c. 44) patet.

3° Præterea, Principale volitum unicuique volenti est causa volendi; quum enim dicimus : Volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur : Quare vis sanari? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (c. 73). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contrarium primi entis.

4° Adhuc, Unicuique volenti principale

autre chose. Or, la fin dernière est Dieu lui-même, parce qu'il est le souverain bien [ch. 41]. Donc il est le principal objet voulu par sa volonté.

5° Il y a entre chaque vertu ou puissance et son objet une proportion d'égalité ; car la vertu ou puissance d'une chose se mesure par son objet, selon la doctrine du Philosophe (1). Donc il y a entre la volonté qui réside dans une essence et son objet cette proportion d'égalité, de même qu'elle existe pour l'intelligence et même pour les sens. Or, rien ne peut avoir avec la volonté de Dieu cette proportion d'égalité, si ce n'est son essence. Donc le principal objet de la volonté divine est l'essence divine. Or, comme l'essence divine est l'intelligence de Dieu en acte et tous les autres attributs qu'on lui reconnaît, il est évident qu'il veut principalement et de la même manière se connaître, se vouloir, être un, et toutes choses semblables.

CHAPITRE LXXV.

Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi des choses distinctes de lui.

Nous pouvons démontrer par là que Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi d'autres choses. En effet :

(1) Si quippiam per decem millia passuum moveri potest, aut pondus levare, id quod maximum potest dicere semper solemus : veluti centum levare libras, aut per decem millia passuum ambulare, quanquam et partes quæ citra sunt potest, si et excessum potest, quo patet, ad finem, atque excessum, definiri potentiam (activam) oportere (Arist. *De Cælo* I, c. 11).

volitum est suus ultimus finis ; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis.

5° Amplius, Unaquæque virtus ad suum objectum principale secundum æqualitatem proportionatur ; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum (de Cælo et Mundo, I, c. 11). Voluntas igitur essentiæ ex æquo proportionatur suo principali objecto ; et similiter intellectus et etiam sensus). Divinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur,

nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinæ voluntatis est divina essentia. Quum autem divina essentia sit Dei intelligere et omnia alia quæ in ipso esse dicuntur, manifestum est quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quidquid aliud est hujusmodi.

CAPUT LXXV.

Quod Deus, volendo se, vult etiam alia a se.

Hinc autem ostendi potest quod Deus, volendo se, vult etiam alia.

1° L'être à qui il appartient de vouloir une fin doit aussi vouloir ce qui a rapport à cette fin et en considération de cette fin. Or, Dieu est la fin dernière de toute chose, ainsi qu'on le voit déjà, en partie, par ce qui précède [ch. 74]. Donc, puisqu'il veut sa propre existence, il veut aussi les autres êtres, qui sont coordonnés avec lui comme étant leur fin.

2° On désire la perfection de l'objet qu'on veut et qu'on aime pour lui-même. En effet, nous voulons que ce que nous aimons pour soi-même soit excellent, s'améliore toujours et se multiplie autant qu'il est possible. Or, Dieu veut et aime son essence pour elle-même. Il est évident que cette essence n'est pas en elle-même susceptible d'augmentation et ne saurait se multiplier [ch. 42]. Elle ne peut se multiplier qu'autant que sa ressemblance est communiquée à un grand nombre d'êtres. Donc Dieu veut la multitude des êtres, parce qu'il veut et aime son essence et sa perfection.

3° Quiconque aime une chose en elle-même et pour elle-même aime, par conséquent, tous les êtres dans lesquels elle se trouve. Par exemple, celui qui aime la douceur pour elle-même doit aimer tout ce qui est doux. Or, Dieu veut et aime son être en lui-même et à cause de lui-même [ch. 74], et tout être distinct du sien est une certaine participation de son être, par ressemblance [ch. 29]. Donc, parce que Dieu se veut et s'aime lui-même, il veut et aime les autres êtres.

4° Dieu, en se voulant lui-même, veut tout ce qui est en lui. Or, tous les êtres préexistent en lui d'une certaine manière par leurs propres raisons [ch. 28, 54]. Donc Dieu, en se voulant, veut aussi d'autres êtres. •

1° Cujus enim est velle finem, ejus est velle ea quæ sunt ad finem, ratione finis. Est autem Deus ultimus rerum finis, ut ex prædictis (c. 74) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

2° Item, Unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum perfectionem desiderat; quæ enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter seipsum vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supradictis (c. 42) manifestum est; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudi-

nem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

3° Amplius, Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse et secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (c. 74) ostensum est; omne autem aliud esse est quædam sui esse, secundum similitudinem, participatio, ut ex prædictis (c. 29) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

4° Adhuc, Deus, volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt. Omnia autem quodammodo præexistunt in ipso per proprias

5° Plus la vertu d'une chose est parfaite, et plus sa causalité s'étend à un grand nombre d'objets et à des objets plus éloignés [ch. 70]. Or, la causalité de la fin consiste en ce qu'on désire d'autres choses à cause d'elle. Plus donc la fin est parfaite, plus elle est voulue, et plus aussi la volonté de l'être qui veut la fin s'étend à un grand nombre d'objets à raison de cette même fin. Or, la divine essence est au plus haut degré de la perfection, considérée comme bonté et comme fin. Donc c'est elle surtout qui atteindra par sa causalité un nombre considérable d'êtres ; en sorte qu'une multitude sera voulue, à cause d'elle principalement, par Dieu, qui la veut parfaitement et selon toute l'étendue de sa vertu.

6° La volonté vient à la suite de l'intelligence. Or, Dieu se connaît principalement lui-même par son intelligence, et il connaît en lui-même tous les autres êtres. Donc il se veut aussi principalement lui-même, et en se voulant, il veut tous les autres êtres.

Cette doctrine se trouve confirmée par l'autorité de la Sainte-Écriture. Il est dit au livre de la Sagesse : *Vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez aucune de vos œuvres* [Sap. XI, 25].

CHAPITRE LXXVI.

Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres par un seul acte de sa volonté.

La conséquence qu'il faut tirer de ce qui vient d'être prouvé, c'est

rationes, ut supra (c. 28 et 54) ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

5° Item, Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remota, ut supra (c. 70) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur, ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igi-

tur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et præcipue a Deo, qui eam, secundum totam suam virtutem, perfecte vult.

6° Præterea, Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur simul principaliter vult se et volendo se vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* [Sap. XI, 25].

que Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres par un seul acte de sa volonté. En effet :

1^o Toute vertu se porte vers son objet et la raison formelle de cet objet par une opération unique ou un seul acte, de même que nous apercevons par une seule vision la lumière et la couleur qui est actuellement visible par la lumière. Or, lorsque nous voulons quelque chose seulement pour une fin, ce que nous désirons ainsi à cause de la fin reçoit d'elle le caractère d'objet de la volonté; et ainsi la fin est, par rapport à lui, ce que la raison formelle est pour l'objet : par exemple, ce que la lumière est pour la couleur. Si donc Dieu veut tous les autres êtres à cause de lui, comme à cause de leur fin [ch. 75], il se veut lui-même et il veut ces autres êtres par un seul acte de sa volonté.

2^o On connaît et désire suivant toute l'étendue de sa vertu ce que l'on connaît et désire parfaitement. Or, la fin est une vertu, non-seulement en ce qu'on la désire en elle-même, mais encore parce que d'autres choses deviennent désirables à cause d'elle. Celui donc qui désire parfaitement une fin la désire dans ces deux sens. Or, il n'est pas permis de supposer en Dieu un acte de sa volonté par lequel il se veut et ne se veut pas parfaitement, puisqu'il n'y a rien d'imparfait en lui. Donc, quel que soit l'acte par lequel Dieu se veut, par cet acte, il se veut lui-même et les autres êtres à cause de lui ; et il ne veut les êtres distincts de lui qu'autant qu'il se veut lui-même [ch. 75]. Donc ce n'est pas par deux actes distincts de sa volonté, mais par un seul et même acte, qu'il se veut lui-même et qu'il veut les créatures.

3^o Ainsi que nous l'avons déjà dit [ch. 57], il n'y a raisonnement

CAPUT LXXVI.

Quod Deus, uno actu voluntatis, se et omnia alia velit.

Hoc autem habito, sequitur quod Deus, uno actu voluntatis, se et alia velit.

1^o Omnis enim virtus una operatione vel uno actu fertur in objectum et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Quum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Quum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut prop-

ter finem, ut ostensum est (c. 75), uno actu voluntatis vult se et alia.

2^o Amplius, Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se et quo non velit se perfecte, quum in eo nihil sit imperfectum; quolibet igitur actu, quo Deus vult se, vult se et alia propter se. Alia vero a se non vult, nisi in quantum vult se, ut probatum est (c. 75). Relinquitur igitur quod se et alia, non alio et alio actu voluntatis, vult, sed uno et eodem.

dans l'acte de la faculté de connaître qu'en ce que l'on connaît séparément les principes, et que l'on arrive par eux aux conclusions. En effet, si nous apercevions les conclusions dans les principes mêmes en les connaissant, il n'y aurait pas plus de raisonnement que lorsque nous voyons un objet dans un miroir. Or, il y a entre la fin et les objets qui se rattachent à la fin, dans ce qui tient aux opérations et aux appétits, le même rapport qui existe entre les principes et les conclusions; car, de même que nous découvrons les conclusions par le moyen des principes, ainsi l'appétit et l'opération des choses qui se rattachent à la fin sont provoqués par la fin. Si donc quelqu'un veut séparément la fin, et ensuite ce qui se rattache à la fin, il y aura une sorte de raisonnement dans sa volonté. Or, il est impossible qu'il en soit ainsi pour Dieu, qui est étranger à tout mouvement. Donc Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres, en même temps et par un seul acte de sa volonté.

4° Dieu se veut toujours lui-même. Si donc il se veut lui-même par un acte distinct de celui par lequel il veut les autres êtres, il y aura en même temps en lui deux actes de sa volonté; ce qui est impossible, puisque la même puissance simple ne saurait avoir en même temps deux opérations.

5° Dans tout acte de la volonté, l'objet voulu est, par rapport à l'être qui veut, comme le moteur relativement au sujet du mouvement. Si donc il y a en Dieu un acte de la volonté, par lequel il veut les créatures, qui soit autre que la volonté par laquelle il se veut lui-même, il y aura en elle quelque chose de distinct qui donnera le mouvement à la volonté de Dieu par laquelle il se veut lui-même; ce qui présente une impossibilité.

3° Adhuc, Sicut ex supradictis (c. 57) patet, in actu cognoscitivæ virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia et ex eis in conclusionem venimus; si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quæ sunt ad finem in operativis et appetitivis; nam, sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quæ sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quæ sunt ad finem, erit quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, quum

sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod, simul et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

4° Item, Quum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis; quod est impossibile; nam unius simplicis potentie non sunt simul duæ operationes.

5° Præterea, In omni actu voluntatis, volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis, ex qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem qua vult se; quod est impossibile.

6° Amplius, Velle Dei est suum esse, ut probatum est (c. 73). Sed in Deo non est

6° Vouloir, pour Dieu, c'est son être [ch. 73]. Or, il n'y a en Dieu qu'un seul être. Donc il n'y a aussi qu'un seul acte de sa volonté.

7° Il appartient à Dieu de vouloir, en tant qu'il est intelligent. Donc, de même qu'il connaît par un seul acte lui-même et les autres êtres, en tant que son essence est le modèle de tout ce qui existe, ainsi il se veut lui-même, et veut par le même acte les autres êtres, parce que sa bonté est la raison de toute bonté.

CHAPITRE LXXVII.

La multitude des objets voulus par Dieu ne répugne pas à la simplicité de sa substance.

Il faut admettre, comme conséquence de ce qui précède, que la multitude des objets voulus ne répugne aucunement à l'unité et à la simplicité de la substance divine. En effet :

1° Les actes se distinguent par leurs objets. Si donc plusieurs objets voulus par Dieu produisaient en lui une certaine multitude, il faudrait dire qu'il n'y a pas en lui une opération unique de sa volonté ; ce qui contredirait les vérités antérieurement démontrées [ch. 76].

2° Nous avons prouvé [ch. 75] que Dieu veut d'autres êtres que lui-même, parce qu'il veut sa bonté. Donc ces êtres sont saisis par sa vo-

nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

7° Item, Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII.

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinæ substantiæ

Ex hoc autem sequitur quod volitorum

multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinæ substantiæ.

1° Nam actus secundum objecta distinguuntur. Si igitur volita plura, quæ Deus vult, inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis ; quod est contra præstensa [c. 76].

2° Item, Ostensum est [c. 75] quod Deus alia vult, in quantum vult bonitatem suam. Hoc ergo modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate ejus. Sed omnia in bonitate ejus unum sunt ; sunt enim aliqua in Ipso secundum modum ejus, scilicet materialia immaterialiter, et multa unite, ut ex su-

lonté de la même manière qu'ils sont compris dans sa bonté. Or, tous les êtres se réunissent dans l'unité de sa bonté ; car il y en a qui sont en lui selon le mode d'existence qui lui est propre : les objets matériels y sont d'une manière immatérielle, et la multitude comme une seule chose [ch. 55, 58] (1). Donc la multitude des objets voulus ne multiplie pas la substance divine.

3° L'intelligence de Dieu et sa volonté sont d'une égale simplicité, parce que l'une et l'autre sont la substance divine [ch. 45, 73]. Or, la multitude des êtres connus ne produit ni multitude dans l'essence de Dieu, ni composition dans son intelligence. Donc la multitude des êtres voulus ne causera pareillement ni diversité dans l'essence divine, ni composition dans sa volonté.

4° Il y a cette différence entre la connaissance et l'appétit, que la connaissance existe, parce que l'objet connu est en quelque sorte dans le sujet qui connaît, tandis que le contraire a lieu pour l'appétit, qui se rapporte à son objet en ce que l'être qui désire en cherche un autre dans lequel il puisse se reposer. C'est pourquoi le bien et le mal, considérés relativement à l'appétit, résident dans les choses ; mais le vrai et le faux, pour ce qui regarde la connaissance, sont dans l'esprit, selon la doctrine du Philosophe (2). Or, la simplicité d'un être ne souffre aucunement de ce qu'il est en rapport avec plusieurs choses ; car l'unité est le principe des nombres multiples. Donc la multitude des objets voulus par Dieu ne répugne pas à sa simplicité.

(1) Seipsam divina sapientia noscens, sciet omnia ; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa, ipso uno omnia et cognoscens et producens (S. Dionys. *De div. nom.* c. 7).

(2) Non est falsum et verum in rebus, ut quod bonum verum, quod vero malum falsum, sed in mente (Arist. *Metaphys.* VI, c. 3).

prædictis (c. 55 et 58) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

3° Præterea, Divinus intellectus et voluntas sunt æqualis simplicitatis, quia utrumque divina est substantia, ut probatum est (c. 45 et 73). Multitudo autem intellectuum non inducit multitudinem in essentia divina neque compositionem in intellectu ejus. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina aut compositionem in voluntate.

4° Amplius, Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio sit secun-

dum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, appetitus autem non, sed e contra secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, in quantum appetens quærit in quo quiescat ; et propter hoc, bonum et malum, quæ respiciunt appetitum, sunt in rebus ; verum autem et falsum, quæ respiciunt cognitionem, sunt in mente, ut Philosophus dicit (*Metaphys.* VI, c. 3). Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati ejus ; quum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo igitur volitorum a Deo non repugnat ejus simplicitati.

CHAPITRE LXXVIII.

La volonté divine s'étend aux biens singuliers.

Il est également évident que nous ne sommes pas obligés, de peur de blesser la simplicité divine, de dire que Dieu veut les biens autres que lui, dans une certaine universalité, c'est-à-dire en tant qu'il veut être lui-même le principe des biens qui peuvent découler de lui, mais qu'il ne les veut pas chacun en particulier. En effet :

1° L'acte de vouloir suppose un rapport entre l'être qui veut et la chose voulue. Or, la simplicité divine n'empêche pas qu'il puisse exister un rapport entre Dieu et un grand nombre d'êtres particuliers; car on dit qu'il est le meilleur et le premier des êtres, même relativement aux singuliers. Donc sa simplicité ne s'oppose pas à ce qu'il veuille les êtres distincts de lui d'une manière spéciale ou particulière.

2° Il y a rapport entre la volonté de Dieu et les autres êtres, en ce que ceux-ci participent à la bonté en vertu de l'ordre qui les rattache à la bonté divine, qui est pour Dieu la raison de vouloir. Or, ce n'est pas seulement l'universalité des biens, mais encore chaque bien singulier qui tire sa bonté de la bonté divine, ainsi que son être. Donc la volonté de Dieu s'étend à chaque bien singulier.

3° Le Philosophe enseigne qu'il y a dans l'univers un double bien qui résulte de l'ordre. Le premier consiste en ce que tout l'univers est coordonné par rapport à ce qui est en dehors de lui, de même qu'une armée est coordonnée par rapport à son général. Le second vient de ce

CAPUT LXXVIII.

Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit.

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universitate, in quantum vult se esse principium bonorum quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

1° Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari etiam ad multa particularia; dicitur

enim Deus optimum vel primum, etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin, in speciali vel particulari, alia a se velit.

2° Item, Voluntas Dei ad alia comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

3° Amplius, Secundum Philosophum (Metaphys. XII, c. 10), duplex bonum ordinis invenitur in universo : Unum quidem,

que les parties de l'univers sont coordonnées entre elles comme les parties d'une armée; et le second ordre existe à cause du premier (1). Or, Dieu, en se voulant lui-même, parce qu'il est une fin, veut les autres êtres, qui sont coordonnés avec lui comme avec leur fin [ch. 75]. Donc il veut le bien, qui est dans l'ordre de tout l'univers, par rapport à lui. Il veut également le bien, qui est dans l'ordre de l'univers, en ce que ses parties se rattachent les unes aux autres. Or, le bien de l'ordre se compose des biens singuliers. Donc Dieu veut aussi les biens singuliers.

4° Si Dieu ne veut pas les biens singuliers dont se compose l'univers, il s'ensuit que le bien de l'ordre ne se trouve que par hasard dans l'univers; car il est impossible qu'une certaine partie de l'univers dispose tous les biens particuliers pour établir l'ordre qui est dans le tout; mais cette disposition ne peut venir que de la cause universelle de tout ce qui existe, et cette cause est Dieu, qui agit par sa volonté [liv. II, ch. 23]. Il est impossible que l'ordre de l'univers soit le résultat du hasard; car, s'il en était ainsi, on devrait dire, à plus forte raison, que les biens secondaires sont dus à la même cause. Donc Dieu veut même les biens singuliers.

5° Le bien connu, considéré comme tel, est aussi voulu, Or, Dieu connaît même les biens particuliers [ch. 65]. Donc il veut aussi les biens particuliers.

(1) Perscrutandum etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum, et ipsum optimum : utrum separatum quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an utroque modo, quemadmodum exercitus : etenim bene esse ejus, in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse : non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodammodo sunt : verum non similiter et natantia, et volatilia, et plantæ; nec ita se habent, ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam : ad unum namque coordinata sunt omnia..... Et alia ita sunt, quibus omnia communicant ad universum complendum [Arist. *Metaphys.* XII, c. 10].

secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus ad invicem; secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quæ ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (c. 75). Vult igitur bonum ordinis totius et universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

4° Præterea, Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit a casu ordinis bonum; non enim est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quæ Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (I. II, c. 23) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

5° Adhuc, Bonum intellectum, in quan-

Cette vérité s'appuie sur l'autorité de la Sainte-Écriture, qui nous montre la volonté divine se complaisant dans chaque chose. Il est écrit, en effet, au livre de la Genèse : *Dieu vit que la lumière était bonne* [Gen. 1, 4]. La même manière de parler se répète pour les autres ouvrages, et il est dit ensuite de tous ensemble : *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout cela était très bon* [Gen. 1, 31].

CHAPITRE LXXIX.

Dieu veut même ce qui n'est pas encore.

S'il est vrai que l'acte de vouloir suppose un rapport entre l'être qui veut et l'objet voulu, on s'imaginera peut-être que Dieu ne veut que ce qui existe réellement; car deux choses qui sont relatives doivent exister ensemble, en sorte que la suppression de l'une entraîne la suppression de l'autre, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1). Si donc vouloir implique une relation entre le sujet de la volonté et son objet, personne ne peut vouloir que ce qui existe réellement.

2° Il y a le même rapport entre la volonté et les choses voulues qu'entre le créateur et la créature. Or, on ne peut pas dire que Dieu

(1) Perspicuum est, quæ cum aliquo conferuntur reciprocatum iri omnia jam quæ sunt in hoc genere, simul sunt naturæ ordine. Ac in plerisque id verum est, in aliis non item. Simul enim atque duplum est, et simplum est; et si simplum sit, duplum quoque est; et si dominus sit, servus sit necesse est; et si servus sit, et dominus. Similis est ratio cæterorum. Atque etiam tollunt hæc inter se omnia. Neque enim sublato duplo, esse simplum ullo pacto potest; aut simpli sublato, duplo loci aliquid relinquitur. Eadem est aliorum ratio quæ sunt ejusdem generis Arist. Categ., art. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*].

tum hujusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (c. 65) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturæ confirmatur, quæ ad singula opera complacentiam divinæ voluntatis ostendit, dicens : *Vidit Deus lucem, quod esset bona* (Genes. 1, 4). Similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Genes. 1, 31).

CAPUT LXXIX.

Quod Deus velit etiam quæ nondum sunt.

Si autem velle est per comparisonem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quæ sunt.

1° Nam relativa oportet simul esse, ut, uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet (Categ. art. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*). Si igitur velle est

est le créateur, le maître ou le père, sinon de ce qui existe. Donc on ne peut affirmer davantage qu'il veut, sinon ce qui existe.

On pourrait même encore tirer cette conclusion, que si la volonté de Dieu est invariable comme son être, et s'il ne veut que ce qui existe actuellement, il ne veut rien qui ne soit éternel.

On répond à cette objection que les choses qui n'existent pas en elles-mêmes sont en Dieu et dans son intelligence. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que Dieu veuille les objets qui n'existent pas en eux-mêmes, en tant qu'ils sont en lui.

Mais cette réplique ne nous semble pas suffire. En effet, on dit d'un être qu'il veut quelque chose, en ce sens que sa volonté est en relation avec l'objet voulu. Si donc l'objet voulu, avec lequel la volonté divine est en relation, n'a d'autre existence que celle qu'il peut avoir en Dieu ou dans son intelligence, il en faudra conclure que si Dieu le veut, c'est uniquement parce qu'il veut qu'il soit en lui-même ou dans son intelligence. Or, telle n'est pas l'intention de ceux qui opposent cette raison; mais ils prétendent que Dieu veut que les êtres qui ne sont pas encore soient en eux-mêmes.

3° S'il s'établit un rapport entre la volonté et la chose voulue par le moyen de son objet, qui est le bien connu; si, d'un autre côté, l'intelligence ne connaît pas seulement que le bien est en elle, mais encore qu'il existe dans sa propre nature, il y aura rapport entre la volonté et l'objet voulu, non-seulement parce que ce dernier est dans l'être qui connaît, mais encore parce qu'il existe en lui-même.

Il faut donc dire que puisque le bien appréhendé veut la volonté,

per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

2° Amplius, Voluntas dicitur ad volita sicut creatura et Creator. Non autem potest dici Deus creator, vel Dominus, vel pater, nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt.

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariable sicut et suum esse et non vult nisi ea quæ actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam quod ea quæ non sunt in seipsis sunt in Deo et in ejus intellectu; unde nihil prohibet ea quæ non sunt in seipsis Deum velle, secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam ideo secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua

refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est, nisi secundum quod est in Ipso vel in ejus intellectu, sequeretur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se vel in ejus intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes, sed quod Deus hujusmodi quæ nondum sunt velit etiam esse in seipsis.

3° Rursus, Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum intellectum (intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura), voluntas comparabitur ad volitum, non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, quum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet

l'acte même de la volonté doit suivre la condition de l'appréhension, de même que les mouvements des autres mobiles subissent les conditions du moteur cause du mouvement. Or, la relation qui rattache l'être qui appréhende à l'objet appréhendé est la conséquence de l'appréhension elle-même; car l'être qui appréhende n'a quelque rapport avec l'objet appréhendé qu'à raison de cette action. L'être qui appréhende ne saisit pas seulement l'objet en tant qu'il est en lui, mais encore en tant qu'il existe dans sa propre nature; car nous ne savons pas seulement que nous connaissons telle chose [ce qui est pour elle exister dans l'intelligence], mais nous savons de plus qu'elle est, qu'elle a été ou qu'elle doit être dans sa propre nature. Donc, bien que cette chose n'existe actuellement que dans l'être qui la connaît, la relation qui est la conséquence de l'appréhension s'établit avec elle, non en tant qu'elle est dans l'intelligence qui la connaît, mais en tant qu'elle existe selon sa propre nature, que saisit l'être qui appréhende.

Il y a donc relation entre la volonté divine et la chose qui n'existe pas actuellement, en ce qu'elle existe quant à sa propre nature en un certain temps, et non pas seulement parce qu'elle est en Dieu, qui la connaît. En effet, Dieu veut que ce qui n'est pas maintenant soit dans tel temps, et il ne le veut pas uniquement parce qu'il le connaît.

La relation qui existe entre l'être qui veut et l'objet voulu ne ressemble aucunement à celle que l'on trouve entre le créateur et l'objet créé, entre celui qui fait une chose et la chose qui est faite, entre le maître et la créature qui lui est soumise; car vouloir est une action qui demeure dans celui qui veut. C'est pourquoi il peut arriver qu'elle ne se rapporte pas à une chose qui existe actuellement en dehors de

quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam; per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente,

sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens.

Voluntatis igitur divine relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum aut Domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra existens actu. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam

lui. Au contraire, faire, créer, gouverner, indique une action qui se termine à un effet extérieur, sans l'existence duquel on ne saurait concevoir une action de ce genre.

CHAPITRE LXXX.

Dieu veut nécessairement son être et sa bonté.

Ce que nous avons démontré [ch. 74] fait bien voir que Dieu veut nécessairement son être et sa bonté, et ne peut rien vouloir qui leur soit contraire. En effet :

1° Nous avons prouvé plus haut [ch. 74] que Dieu veut son être et sa bonté, comme objet principal, qui est pour lui la raison de vouloir les autres êtres. Il veut donc son être et sa bonté dans tout objet de sa volonté, de même que l'œil voit la lumière dans toute espèce de couleurs. Or, il est impossible que Dieu ne veuille pas quelque chose actuellement, car il voudrait seulement en puissance; ce qui est impossible, puisque vouloir c'est son être [ch. 73]. Il doit donc nécessairement vouloir son être et sa bonté.

2° Tout être doué de volonté veut nécessairement sa fin dernière; par exemple, l'homme veut nécessairement son bonheur et ne peut vouloir son malheur. Or, Dieu se veut lui-même comme sa fin der-

ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi.

CAPUT LXXX.

Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem.

Ex his autem quæ supra (c. 74) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

1° Ostensum est enim supra (c. 74) quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut

principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse (c. 73). Necessæ igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem.

2° Item, Quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex prædictis (c. 75) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

nière [ch. 75]. Donc il veut nécessairement être et il ne peut vouloir ne pas être.

3^o La fin est, dans les choses qui sont l'objet de l'appétit et de l'activité, ce qu'est un principe indémontrable dans les choses spéculatives; car, de même que dans les choses spéculatives on tire les conclusions des principes, ainsi, lorsqu'il s'agit de l'activité et de l'appétit, la raison de toute action et de tout désir se tire de la fin. Or, dans les choses spéculatives, l'intelligence accorde nécessairement son assentiment aux premiers principes indémontrables, dont elle ne peut en aucune façon admettre les contraires. Donc la volonté s'attache nécessairement aussi à la fin dernière; en sorte qu'elle ne peut vouloir ce qui lui est opposé. Par conséquent, si la volonté de Dieu n'a pas d'autre fin que lui-même, il veut de toute nécessité sa propre existence.

4^o Tous les êtres, en tant qu'ils existent, ressemblent à Dieu, qui est le premier être et existe au plus haut degré. Or, tous les êtres, en tant qu'ils existent, aiment leur existence naturellement et chacun à sa manière. Donc, à plus forte raison, Dieu aime naturellement son être. Or, sa nature est d'exister nécessairement par lui-même [ch. 13]. Donc Dieu veut de toute nécessité sa propre existence.

5^o Toutes les perfections et toute la bonté qui se rencontrent dans les créatures conviennent essentiellement à Dieu [ch. 28]. Or, aimer Dieu est la souveraine perfection de la créature raisonnable, puisque cet amour l'unit en quelque sorte à Dieu. Donc il se trouve essentiellement en Dieu. Donc Dieu s'aime nécessairement lui-même et veut, par conséquent, sa propre existence.

3^o *Amplius*, In appetitivis et in operativis, finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis, sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhæret fini ultimo, ut non possit contrarium vellere. Et sic, si divinæ voluntati non est alius finis quam Ipse, de necessitate vult se esse.

4^o *Adhuc*, Omnia, in quantum sunt, as-

similantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem ejus est per se necesse esse, ut supra (c. 13) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

5^o *Præterea*, Omnis perfectio et bonitas, quæ in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (c. 28) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, quum per hoc quodammodo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse.

CHAPITRE LXXXI.

Dieu ne veut pas nécessairement les êtres distincts de lui.

De ce que la volonté divine a *nécessairement* pour objet la bonté de Dieu et son être, on pourra croire qu'elle comprend aussi *nécessairement* les autres êtres, puisque Dieu veut tous les êtres qui ne sont pas lui en voulant sa bonté [ch. 75]. Cependant, si l'on examine les choses avec attention, on verra que cette dernière nécessité n'a rien de réel. En effet :

1° La volonté de Dieu comprend les créatures, parce qu'elles sont coordonnées pour une fin qui est sa bonté. Or, la volonté ne se porte pas nécessairement vers des objets qui se rapportent à une fin, s'il est possible d'atteindre la fin indépendamment de ces objets. Par exemple, il n'y a aucune nécessité à ce que le médecin, qui a la volonté de guérir, administre au malade tels ou tels remèdes, sans lesquels il peut néanmoins lui rendre la santé. Si donc la bonté divine peut exister sans les créatures, si même elle ne reçoit d'elles aucun accroissement, elle n'est pas nécessitée à vouloir ces créatures, parce qu'elle veut sa bonté.

2° Comme le bien connu est l'objet propre de la volonté, elle peut s'étendre à tout ce qui est conçu par l'intelligence, dès que la raison du bien s'y trouve conservée. C'est pourquoi, quoique l'être de chaque chose, considéré comme tel, soit un bien, et que le non-être soit un

CAPUT LXXXI.

Quod Deus non de necessitate vult alia a se.

Si autem divina voluntas est divinæ bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate est, quum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (c. 75) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

1° Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex supposi-

tione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Quum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem.

2° Adhuc, Quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni; unde, quavis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non-esse autem malum, ipsum tamen non-esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; est

mal, le non-être d'un objet peut cependant tomber sous la volonté, à raison d'un certain bien qui s'y rattache et qui se trouve ainsi conservé, mais sans nécessité. En effet, c'est un bien qu'une certaine chose existe, lors même qu'une autre n'existerait pas. Donc le seul bien dont la volonté ne puisse pas, en le considérant comme tel, vouloir la non-existence, est celui dont la non-existence anéantirait la raison du bien. Or, il n'y a pas d'autre bien que Dieu qui ait ce caractère. Donc la volonté peut, par elle-même, vouloir le non-être de toute chose qui n'est pas Dieu. Or, la volonté est en Dieu selon toute l'étendue qui convient à cette faculté, puisque tout ce qu'il renferme est absolument parfait. Donc Dieu peut vouloir le non-être de tout ce qui n'est pas lui; donc il ne veut pas nécessairement les êtres distincts de lui.

3^o Dieu, en voulant sa bonté, veut aussi les autres êtres, parce qu'ils participent à cette bonté. Or, la divine bonté étant infinie, elle est susceptible d'être donnée en participation d'une infinité de manières, et même selon des modes différents de ceux suivant lesquels les créatures qui existent actuellement ont cette participation. Si donc, par cela même que Dieu veut sa bonté, il y avait pour lui nécessité de vouloir aussi les êtres qui participent à cette bonté, il s'ensuivrait qu'il voudrait un nombre infini de créatures qui participeraient à sa bonté d'une infinité de manières : ce qui est évidemment faux; car s'il les voulait, elles existeraient, puisque sa volonté est le principe de l'existence des choses [liv. II, ch. 23]. Donc il ne veut pas nécessairement même ce qui existe actuellement.

4^o L'être doué de sagesse qui veut une cause veut aussi l'effet qui ressort nécessairement de la cause. Il serait insensé, par exemple, de vouloir que le soleil existât au-dessus de la terre et qu'il n'y eût pas

enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, præter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quancumque rem, præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quancumque rem aliam præter se. Non igitur de necessitate vult esse alia se.

3^o Amplius, Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonita-

tem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (l. II, c. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

4^o Item, Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex

de clarté du jour. Mais si l'effet ne résulte pas nécessairement de la cause, il n'y a aucune nécessité de le vouloir, parce que l'on veut la cause. Or, les créatures procèdent de Dieu sans nécessité [liv. I, ch. 23]. Donc il ne les veut pas nécessairement parce qu'il se veut lui-même.

50 Toute chose procède de Dieu, de même que les ouvrages viennent de l'ouvrier. Or, quoique l'ouvrier ait la volonté de posséder son art [liv. II, ch. 24], il ne veut pas nécessairement produire ses ouvrages. Donc il n'y a pas plus de nécessité pour Dieu de vouloir les êtres distincts de lui.

Nous avons donc à examiner comment il se fait que Dieu connaît nécessairement les êtres qui ne sont pas lui, et comment, cependant, il les veut sans nécessité, quoique, par cela même qu'il connaît et veut, il se connaisse lui-même et veuille les autres êtres.

En voici la raison : Si son intelligence en acte connaît quelque chose, cela vient de ce que l'intelligence est en de certaines conditions ; car, lorsqu'une chose est actuellement connue, sa ressemblance se trouve dans l'être qui la connaît. Si, d'un autre côté, la volonté de Dieu veut une chose, cela a lieu parce que l'objet voulu est à son tour dans certaines conditions ; car nous voulons une chose, ou parce qu'elle est une fin, ou parce qu'elle se rapporte à une fin. Or, la perfection divine demande nécessairement que tout soit en Dieu, pour que tout puisse être connu en lui ; mais la divine bonté n'exige pas nécessairement qu'il y ait des créatures coordonnées avec elle comme avec leur fin. Voilà pourquoi Dieu connaît nécessairement les autres êtres, tandis qu'il ne les veut pas de même. D'où il faut conclure qu'il

causa de necessitate sequitur ; stultum enim esset velle solem exsistere super terram, et non esse dei claritatem ; sed effectum, qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle, ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (I, II, c. 23) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit, ex hoc quod vult se.

50 Amplius, Res procedunt a Deo, sicut artificata ab artifice, ut infra (I, II, c. 24) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, quum tamen, ex hoc

quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia.

Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodammodo ; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet ; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio ; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quæ in ipsam ordinantur ut in finem ; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quæ ad bonitatem Ipsius ordinem habere possent ; omnia autem scit

ne veut pas tout ce qui pourrait être coordonné avec sa bonté, mais qu'il connaît tout ce qui peut avoir le moindre rapport avec son essence, qui est son moyen de connaître.

CHAPITRE LXXXII.

Objections dirigées contre ce qui précède, et réponse à ces objections.

Cette proposition, que Dieu ne veut pas nécessairement ce qu'il veut, paraît impliquer des contradictions. En effet :

1^o Si la volonté de Dieu n'est pas déterminée à tels objets qu'elle veut, il semble qu'elle se portera indifféremment vers quelque objet que ce soit. Or, toute vertu dont l'objet reste indéterminé est en quelque sorte en puissance; car l'espèce du contingent possible appartient à cette classe d'êtres non déterminés. La volonté de Dieu sera donc en puissance, et, par conséquent, elle ne sera pas sa substance, qui ne renferme aucune puissance [ch. 16].

2^o Si l'être en puissance est, en cette qualité, susceptible de recevoir le mouvement, par cette raison que ce qui peut être peut aussi n'être pas, il s'ensuit que la volonté divine est variable.

3^o S'il est naturel à Dieu de vouloir quelque chose, relativement à ce qu'il produit comme cause, cela est nécessaire; car il ne peut y avoir en lui rien de contraire à sa nature, puisqu'il ne saurait recevoir aucun accident ni souffrir de violence [ch. 23, 19].

quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII.

Rationes contra premissa, et earum solutiones.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quæ vult non ex necessitate velit.

1^o Si enim Dei voluntas, respectu aliorum volitorum, non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quæ est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia; nam ad

utrumlibet species est possibilis contingentis. Erit ergo Dei voluntas in potentia; non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (c. 16) ostensum est.

2^o Adhuc, Si ens in potentia, in quantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

3^o Præterea, Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in eo esse potest, non enim in Ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut supra (c. 23 et 19) ostensum est.

4^o Si l'être qui est disposé indifféremment à quoi que ce soit ne recherche pas une chose de préférence à une autre, à moins d'y être déterminé par un être distinct de lui, ou Dieu ne voudra aucun des objets pour lesquels il est indifféremment disposé, contrairement à ce que nous avons prouvé dans le chapitre précédent, ou bien il sera déterminé à un objet par un autre, et, par conséquent, il existera avant lui un être qui le déterminera ainsi à un objet précis.

Aucune de ces conséquences n'est nécessaire. En effet :

1^o Une vertu peut être indifférente à quelque chose que ce soit de deux manières, savoir : en ce qui la concerne elle-même et en ce qui concerne l'objet. D'abord, pour ce qui la concerne elle-même, elle est ainsi indifféremment disposée quand elle n'a pas encore atteint sa perfection, qui la détermine spécialement à une chose; ce qui cause son imperfection et fait voir qu'il y a en elle quelque chose de potentiel. Nous en avons un exemple dans l'intelligence d'un homme qui doute et qui n'est pas encore en possession de principes qui le déterminent pour l'une des deux choses.

Pour ce qui est de l'objet, une certaine vertu peut être indifférente à quoi que ce soit, lorsque, la perfection de son opération ne dépendant de rien en particulier, elle peut atteindre également l'un ou l'autre objet. Il en serait ainsi de l'ouvrier qui pourrait se servir indistinctement de plusieurs instruments pour achever le même ouvrage.

Ceci n'implique d'aucune façon l'imperfection de cette vertu; mais c'est au contraire une preuve de son excellence, qui consiste en ce qu'elle dépasse les limites des objets opposés entre eux, et reste indifférente pour chacun d'eux, sans être déterminée à aucun. C'est précisément ce qui a lieu pour la volonté de Dieu, par rapport aux êtres

4^o Item, Si quod est ad utrumlibet, indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quæ ad utrumlibet se habet, cujus contrarium supra (c. 81) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum, et sic erit aliquid eo prius quod Ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi.

1^o Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter : Uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde

hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis, qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum.

Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem

qui sont distincts de lui ; car sa fin ne dépend d'aucune créature , quoiqu'elle soit parfaitement unie à l'objet qui en est le terme. Donc on ne peut supposer rien de potentiel dans la volonté divine.

2° On n'est pas plus en droit de dire qu'elle est variable ; car s'il n'y a rien de potentiel dans la volonté divine et qu'elle choisisse d'abord l'un des objets entre lesquels il y a opposition, quand il s'agit de ce qu'elle produit comme cause , ce n'est pas parce qu'elle est en puissance relativement à chacun d'eux , en sorte qu'elle les veuille d'abord tous en puissance et qu'ensuite elle en vienne à l'acte ; mais elle veut toujours actuellement tout ce qu'elle veut, non-seulement pour ce qui la concerne , mais encore pour ce qui regarde ses effets. Cela vient de ce qu'il n'y a pas un ordre nécessaire entre l'objet voulu et la bonté divine , qui est l'objet propre de la volonté de Dieu. C'est ainsi que nous n'énonçons aucune nécessité , mais une simple possibilité , lorsqu'il n'y a pas de relation nécessaire entre l'attribut et le sujet. Si donc nous disons : Dieu veut cet effet , il est manifeste que ce que nous affirmons n'est pas nécessaire , mais seulement possible , non dans ce sens qu'il renferme quelque puissance, mais dans ce sens que son existence n'est ni nécessaire ni impossible ; c'est ainsi que l'entend le Philosophe (1). Par exemple, cette proposition : Ce triangle a deux côtés égaux , affirme quelque chose qui est possible, sans cependant que ce soit à raison d'une certaine puissance, puisqu'il n'y a dans les mathématiques ni puissance ni mouvement.

(1) Possibile uno quidem modo significat quod non necessario falsum est : alio vero ipsum verum esse : alio autem contingens verum esse : metaphorice autem, quæ in geometria potentia dicitur, Hæc igitur possibilia non secundum potentiam..... Quare propria primæ potentiæ definitio profecto erit : principium transmutationis in altero, prout alterum est (Arist. *Metaphys.* v, c. 12).

est in divina voluntate, respectu aliorum a se ; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, quum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

2° Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu (sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata) ; sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quæ est

proprium objectum divinæ voluntatis ; per modum quo non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus, quum non est necessarius ordo prædicati ad subjectum. Unde, quum dicitur : Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit (*Metaphys.* v, c. 12) ; sicut Triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, quum in mathematicis non sit potentia neque motus.

Exclusio igitur necessitatis prædictæ in-

En niant la nécessité, comme nous venons de le faire, nous ne détruisons donc pas l'immutabilité de la volonté divine ; mais nous sommes d'accord avec l'Écriture, qui dit : *Celui qui triomphe en Israël ne se laissera pas apaiser, et il n'éprouvera aucun regret qui le fléchisse* (I Reg. xv, 29).

3° Quoique la volonté divine ne soit pas déterminée, relativement à ses effets, on ne peut pas dire qu'elle ne veut aucun d'eux ou qu'elle est déterminée à vouloir par quelque chose d'extrinsèque. En effet, puisque le bien appréhendé détermine la volonté, comme son objet propre, et que l'intelligence de Dieu n'est pas étrangère à sa volonté, puisque chacune d'elles est son essence [ch. 45, 73], si la volonté de Dieu est déterminée à vouloir quelque chose par la connaissance qui est dans son intelligence, cette détermination de la volonté divine ne sera pas produite par quelque chose d'extérieur. L'intelligence divine ne saisit pas seulement l'être de Dieu, qui est sa bonté, mais encore les biens qui sont distincts de lui [ch. 49]. Elle les saisit comme ressemblances et non comme principes de la bonté et de l'essence divines ; et, par conséquent, la volonté de Dieu se porte vers ces biens, parce qu'ils ont du rapport avec sa bonté, mais non parce qu'ils lui sont nécessaires.

Il se passe quelque chose de semblable dans notre volonté. Lorsqu'elle est inclinée vers un objet qui lui est nécessaire, par exemple, vers une fin, elle est mue par une sorte de nécessité. Mais si, au contraire, elle se porte vers une chose, à raison d'une certaine convenance, il n'y a rien de nécessaire dans ce mouvement. D'où il faut conclure que la volonté divine ne tend pas non plus nécessairement à produire ses effets.

mutabilitatem divinæ voluntatis non tollit ; quod etiam Scriptura sacra profitetur : *Triumphator in Israël non parces et pœnitudinæ non flectetur* (I Reg. xv, 29).

3° Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Quum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate (quum utrumque sit sua essentia) (c. 45 et 73), si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum facta. Intellectus enim di-

vinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, ut supra (c. 49) ostensum est ; quæquidem apprehendit ut similitudines quasdam divinæ bonitatis et essentia, non ut ejus principia ; et sic voluntas divina in illa tendit, ut suæ bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria.

Sic autem et in nostra voluntate accidit quod, quum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ut ad finem, quadam necessitate movetur in illud ; quum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quamdam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessaria.

4° Nec etiam oportet, propter præmissa,

4^o Les difficultés énoncées plus haut ne permettent pas davantage de supposer en Dieu quelque chose de contraire à sa nature ; car il se veut lui-même, et il veut les autres êtres par un seul et même acte de sa volonté. Seulement il faut observer que sa disposition relative à lui-même est nécessaire et naturelle, tandis que, par rapport aux autres êtres, elle est simplement le résultat d'une certaine convenance. Elle n'est pas, conséquemment, nécessaire ou naturelle, ni forcée ou contraire à sa nature, mais volontaire ; et ce qui est volontaire n'est pas exigé par la nature, ni imposé par la violence, ni causé par la nécessité.

CHAPITRE LXXXIII.

Dieu veut, d'une nécessité hypothétique, qu'il existe autre chose que lui-même.

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous amène à cette conclusion que Dieu, bien qu'il ne veuille rien nécessairement et absolument par rapport aux effets qu'il produit, veut cependant nécessairement quelque chose, si l'on pose telle condition et si l'on forme telle hypothèse. En effet :

1^o Nous avons prouvé que la volonté divine est immuable [ch. 82]. Or, dès qu'il y a quelque chose dans un être immuable, il est impossible que cela ne s'y trouve plus par la suite ; car nous regardons

innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis ; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

CAPUT LXXXIII.

Quod Deus vult aliquid aliud a se, necessitate suppositionis.

Ex his autem haberi potest quod, licet

Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione.

1^o Ostensum est enim [c. 82] divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse ; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est, ex suppositione, eam hoc velle.

2^o Item, Omne æternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est æternum ; sicut enim esse suum, ita et velle æternitate mensuratur. Est ergo necessarium ; sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam

comme soumis au changement l'être qui est actuellement différent de ce qu'il était d'abord. Si donc la volonté divine est immuable, en supposant qu'elle veuille quelque chose, elle le veut nécessairement, d'une nécessité hypothétique.

2° Tout ce qui est éternel est nécessaire. Or, l'acte de la volonté de Dieu de produire quelque effet est éternel; car la mesure de cet acte, ainsi que celle de son être, est l'éternité. Donc il est nécessaire, mais non en le considérant absolument; car la volonté de Dieu n'a pas de rapport nécessaire avec tel objet. Donc cette nécessité est seulement hypothétique.

3° Tout ce que Dieu a pu, il le peut encore; car sa puissance ne diminue pas plus que son essence. Or, il ne peut pas ne pas vouloir maintenant ce que l'on suppose qu'il a voulu, parce que sa volonté n'est pas sujette au changement. Donc il n'a jamais pu ne pas vouloir tout ce qu'il a voulu. Donc il est nécessaire, hypothétiquement, qu'il ait voulu tout ce qu'il a voulu et qu'il le veuille encore. Cependant ni l'un ni l'autre n'est nécessaire absolument; mais ils sont possibles tous deux de la manière que nous avons dit.

4° Quiconque veut une chose veut de toute nécessité ce qui est absolument indispensable pour que cette chose existe, à moins qu'il n'y ait dans cet être quelque défaut provenant ou de l'ignorance ou de la passion, qui empêche quelquefois de choisir comme il convient ce qui conduit à une fin. Or, il n'est pas permis de supposer qu'il en soit ainsi pour Dieu. Si donc Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi quelque chose autre que lui, il veut nécessairement ce qui est indispensable à l'existence de cet objet voulu. Par exemple, Dieu veut nécessairement qu'il existe une âme raisonnable, si l'on suppose qu'il veut l'existence de l'homme.

habitudinem ad hoc volitam. Est ergo necessarium ex suppositione.

3° Præterea, Quidquid Deus potuit, potest; virtus enim ejus non minuitur, sicut nec ejus essentia. Sed non potest nunc non velle quod proponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Igitur est necessarium, ex suppositione, eum voluisse quidquid voluit, sicut et velle; neutrum autem necessarium est absolute, sed possibile modo prædicto.

4° Amplius, Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem interdum abducitur per aliquam passionem; quæ de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur; sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CHAPITRE LXXXIV.

Dieu ne veut pas ce qui est impossible en soi.

Nous voyons par là que Dieu ne peut pas vouloir ce qui est impossible en soi. En effet :

1^o Les choses impossibles sont celles qui renferment en elles-mêmes quelque répugnance : par exemple, que l'homme soit un âne ; ce qui supposerait qu'un être raisonnable serait privé de raison. Or, ce qui répugne à un être empêche que cet être soit dans les conditions requises pour pouvoir exister. Ainsi, être âne détruit la raison de l'homme. Si donc, en supposant que Dieu veut une chose, il veut nécessairement ce qui est indispensable à l'existence de cette chose, il est impossible qu'il veuille ce qui lui répugne ; et par conséquent, il ne peut vouloir ce qui est simplement impossible.

2^o Ainsi que nous l'avons démontré [ch. 75], Dieu, en voulant son être, qui est sa bonté, veut tous les autres êtres, parce qu'ils ont avec lui quelques traits de ressemblance. Or, une chose répugne à la raison d'un être considéré comme tel, en ce qu'elle empêche que cet être conserve en lui la ressemblance du premier être, qui est l'être divin, source de toute existence. Donc Dieu ne peut pas vouloir ce qui répugne à la raison d'un être envisagé comme être. Or, de même qu'il répugne à la nature de l'homme considéré comme homme d'être privé de raison, de même aussi il répugne à la raison de l'être considéré comme être

CAPUT LXXXIV.

Quod voluntas Dei non est impossibile secundum se.

Ex hoc igitur apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia.

1^o Hujusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent, ut Hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur, sicut Esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis

repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quæ sunt impossibilia simpliciter.

2^o Item, Sicut supra (c. 75) ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. Secundum quod autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi, non potest in eo servari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi. Sicut autem rationi Hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, in quantum hujusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio

quela même chose ait en même temps l'être et le non-être. Donc Dieu ne peut pas vouloir que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps. Or, c'est ce qui se rencontre dans toute chose impossible par elle-même et qui répugne à elle-même, en tant qu'elle implique contradiction. Donc la volonté de Dieu ne peut, par elle-même, avoir pour objet ce qui est impossible.

3° Le seul objet de la volonté est le bien connu. Donc ce que l'intelligence ne peut saisir ne saurait tomber sous la volonté. Or, l'intelligence ne peut saisir une chose qui est impossible en elle-même, puisqu'elle se répugne à elle-même, à moins qu'elle ne commette une erreur qui l'empêche de connaître ce qui est propre à cette chose; et Dieu n'est pas capable d'une pareille erreur. Donc la volonté divine ne peut avoir pour objet ce qui est impossible en soi.

4° Il y a entre chaque chose et l'être [*esse*] la même relation qui existe entre elle et la bonté. Or, les choses qui ne peuvent être sont impossibles. Donc elles ne peuvent être bonnes. Donc elles ne peuvent être voulues par Dieu, qui ne veut que ce qui est ou peut être bon.

CHAPITRE LXXXV.

La volonté divine n'empêche pas la contingence des êtres.

Nous pouvons conclure de ce qui précède que la volonté divine

sint simul veræ. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibile.

3° Amplius, Voluntas non est nisi alicujus boni intellecti; illud igitur quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate. Sed ea quæ sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu, quum si biipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. In divinam ergo voluntatem non possunt cadere quæ secundum se sunt impossibilia.

4° Adhuc, Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quæ non possunt esse. Ergo non possunt esse bona; ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

CAPUT LXXXV.

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.

Ex prædictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit,

n'empêche pas la contingence des choses et ne leur impose pas une nécessité absolue. En effet :

1^o Dieu veut tout ce qui est requis pour l'existence de la chose qu'il veut [ch. 83]. Or, certaines choses, suivant le mode d'existence qui leur est naturel, doivent être contingentes et non nécessaires. Donc il veut qu'il y ait certaines choses contingentes. La volonté divine demande pour être efficace, non-seulement que ce que Dieu veut soit, mais encore que cela soit de la manière que Dieu veut; car, même lorsqu'il s'agit des agents naturels, si la vertu de l'agent est assez forte, il s'assimile son effet, non-seulement quant à l'espèce, mais encore quant aux accidents, qui sont de certains modes de la chose elle-même. Donc l'efficacité de la volonté divine ne détruit pas la contingence des êtres.

2^o La volonté de Dieu préfère d'autant plus le bien qui se trouve dans l'universalité de ses effets à tout bien particulier, qu'il trouve en elle une ressemblance plus complète de sa bonté. Or, le complément de l'univers exige qu'il y ait des êtres contingents; autrement il ne renfermerait par tous les degrés des êtres. Donc Dieu veut l'existence d'êtres contingents.

3^o Le bien de l'univers consiste, selon le sentiment du Philosophe, dans un certain ordre (1); et l'ordre de l'univers demande qu'il y ait des causes variables, puisque les corps, qui ne meuvent qu'autant qu'ils sont mus eux-mêmes, concourent à la perfection de l'univers.

(1) *Perscrutandum etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum, et ipsum optimum : utrum separatim quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an utroque modo, quemadmodum exercitus : etenim bene esse ejus, in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse : non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodam modo sunt : verum non similiter et natantia et volatilia, et plantæ ; nec ita se habent ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam : ad unum namque coordinata sunt omnia..... Et alia ita sunt, quibus omnia communicant ad universum complendum (Arist. *Metaphys.* XII, e. 10).*

nec necessitatem absolutam rebus imponit.

1^o Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est (c. 83). Sed aliquibus rebus, secundum modum suæ naturæ, competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult esse illud; nam et in agentibus naturalibus, quum virtus agens est fortis, assimilât sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei.

Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2^o Amplius, Principalius vult Deus bonum universalitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suæ bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia; alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

3^o Adhuc, Universi bonum in quodam ordine consideratur, ut patet in duodecimo *Metaphysicorum* (c. 10). Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variables,

Or, une cause variable produit des effets contingents; car l'effet ne peut avoir plus de consistance que la cause. C'est pourquoi nous voyons que l'effet est contingent si la cause prochaine a le même caractère, bien que la cause éloignée soit nécessaire. Nous en avons une preuve dans les accidents qui surviennent dans les corps inférieurs, accidents qui sont contingents à raison de la contingence des causes prochaines, quoique les causes éloignées, qui sont les mouvements célestes, soient nécessaires. Donc Dieu veut que quelque chose arrive d'une manière contingente.

4° De la nécessité hypothétique de la cause on ne pourrait déduire la nécessité absolue de l'effet. Or, si Dieu veut quelque chose dans la créature, ce n'est pas en vertu d'une nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité hypothétique [ch. 83]. Donc on ne peut dire que la volonté divine impose aux créatures une nécessité absolue, qui seule exclut la contingence. Quant aux contingents, ils peuvent devenir nécessaires par hypothèse. Par exemple, il est nécessaire que Socrate soit en mouvement s'il se met à courir. Donc la volonté divine n'empêche pas la contingence des choses qu'elle veut. De ce que Dieu veut quelque chose, il ne s'ensuit donc pas que cela arrive nécessairement, mais seulement que cette proposition conditionnelle est vraie et nécessaire: Si Dieu veut quelque chose, cela sera. Et cependant, le conséquent n'est pas nécessaire.

quum corpora sint de perfectione universi, quæ non movent nisi mota, A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur; non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa; unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse; sicut patet in his quæ circa inferiora corpora incident; quæquidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causæ remotæ, quæ sunt motus celestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingentem evenire.

4° Præterea, Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessita-

tem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta, sed solum necessitate quæ est ex suppositione, ut supra (c. 83) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Hæc autem sola excludit contingentiam; nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria, sicut Socratem moveri si currit est necessarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam; non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat, sed quod hæc conditionalis sit vera et necessaria: Si Deus aliquid vult, illud erit; consequens tamen non oportet esse necessarium.

CHAPITRE LXXXVI.

On peut assigner un motif à la volonté divine.

Ce que nous venons de dire nous montre qu'on peut assigner un motif à la volonté divine. En effet :

1° La fin est la raison de vouloir ce qui se rapporte à cette fin. Or, Dieu veut sa bonté comme fin, et il veut tous les autres êtres comme se rapportant à cette fin. Donc sa bonté est le motif qui lui fait vouloir les êtres distincts de lui.

2° Le bien particulier est coordonné avec le bien général comme avec sa fin, de même que l'imparfait avec ce qui est parfait. Or, certaines choses tombent sous la volonté divine, parce qu'elles rentrent dans l'ordre de ce qui est bien. Donc le bien général est la raison pour laquelle Dieu veut chaque bien particulier dans l'ensemble.

3° Ainsi que nous l'avons fait voir [ch. 83], en supposant que Dieu veuille une chose, il s'ensuit nécessairement qu'il veut ce qui est absolument requis pour l'existence de cette chose. Or, ce qui impose une nécessité à d'autres êtres, c'est la raison pour laquelle cela existe. Donc la raison pour laquelle Dieu veut ce qui est requis pour l'existence de chaque chose, c'est l'existence même de la chose qui demande que cette condition soit remplie.

Nous pouvons donc procéder de cette manière pour assigner le motif qui détermine la volonté divine : Dieu veut que l'homme soit doué de raison pour être homme. Il veut que l'homme existe pour compléter

CAPUT LXXXVI.

Quod divinæ voluntatis potest ratio assignari.

Colligere autem ex prædictis possumus quod divinæ voluntatis ratio assignari potest.

1° Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea quæ sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab Ipso.

2° Rursus, Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod

se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

3° Item, Sicut supra (c. 83) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quæ ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiruntur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinæ voluntatis rationem : Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit; vult autem hominem esse, ad hoc

l'univers, et il veut le bien de l'univers afin qu'il participe à sa propre bonté. Cependant, ce triple motif ne se tire pas de la même disposition. En effet, la bonté divine ne dépend pas de la perfection de l'univers et n'en reçoit aucun accroissement, bien que la perfection de l'univers dépende nécessairement de certains biens particuliers qui en sont parties essentielles. Toutefois elle ne dépend pas nécessairement de certains autres biens, quoique l'univers en reçoive quelque bonté ou beauté nouvelle. Tels sont les êtres qui servent seulement à conserver ou décorer les autres parties de l'univers.

Quant au bien particulier, il dépend nécessairement des choses qui sont absolument requises pour qu'il existe, quoiqu'il y ait dans ces choses certaines qualités qui concourent seulement à l'améliorer.

La raison qui détermine la volonté divine est donc tantôt seulement une certaine convenance, tantôt une utilité réelle, d'autres fois la nécessité, mais une nécessité hypothétique; car Dieu n'est soumis à une nécessité absolue que lorsqu'il se veut lui-même.

CHAPITRE LXXXVII.

Rien ne peut être cause de la volonté divine.

Quoique l'on puisse assigner un motif à la volonté divine, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une cause de cette volonté.

quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, ad hoc quod habeat bonitatem ipsius. Non tamen prædicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quæ sunt essentielles partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo, sicut ex his quæ sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi.

Particulare autem bonum dependet ex

necessitate ex his quæ absolute ad ipsum requiruntur; licet et hæc etiam habeant quædam quæ sunt propter melius ipsius.

Aliquando igitur ratio divinæ voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quæ est ex suppositione; necessitatem autem absolutam, solum quum vult seipsum.

CAPUT LXXXVII.

Quod divinæ voluntatis nihil potest esse causa.

Quamvis autem aliqua ratio divinæ vo-

En effet, la cause qui fait vouloir la volonté est la fin. Or, la fin vers laquelle tend la volonté de Dieu est sa bonté. Donc la cause qui fait vouloir Dieu est la même qui est aussi son être. Quant aux êtres distincts de Dieu et voulus par lui, aucun n'est pour lui la cause qui le fait vouloir; mais l'un est pour l'autre la cause qui le met en rapport avec la divine volonté, et nous voyons par là que Dieu, à propos d'un objet, en veut un autre.

Il est clair, cependant, qu'il ne faut supposer dans la volonté de Dieu aucun raisonnement; car là où il y a un acte unique, il n'est pas besoin de raisonner, ainsi que nous l'avons démontré à propos de l'intelligence [ch. 57]. Or, Dieu veut, par un seul acte, sa propre bonté et les êtres distincts de lui, puisque son action est son essence.

Ce que nous venons de dire détruit l'erreur de ceux qui prétendent que tout procède de Dieu, en vertu de sa simple volonté, en sorte que la seule raison que l'on puisse rendre d'une chose, c'est que Dieu l'a voulue. Cette doctrine est aussi contraire à la Sainte-Écriture, qui nous enseigne que Dieu a tout fait selon l'ordre de sa sagesse, d'après cette parole des Psaumes : *Vous avez tout fait dans votre sagesse* [Ps. ciii, 24], et le passage de l'Écclésiastique où il est dit que *Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres* [Eccli., i, 10].

luntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa.

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinæ voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle. — Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Patet autem quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus,

ut supra (c. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, quum sua actio sit sua essentia.

Per prædicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet, secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud : *Omnia in sapientia fecisti* [Psalm. ciii, 24]. Et : *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua* (Eccli. i, 10).

CHAPITRE LXXXVIII.

Dieu possède le libre arbitre.

Dieu possède le libre arbitre : c'est une conséquence des démonstrations précédentes. En effet :

1° Lorsque nous disons que le libre arbitre existe , c'est relativement aux choses que l'on veut sans nécessité et spontanément. Par exemple, nous avons le libre arbitre quand nous voulons courir ou nous promener. Or, Dieu veut, sans aucune nécessité, les êtres autres que lui [ch. 81]. Donc on doit lui reconnaître le libre arbitre.

2° La volonté de Dieu se trouve inclinée, en quelque sorte, par son intelligence, vers les choses auxquelles elle est déterminée, sans que ce soit en vertu de sa nature [ch. 82]. Or, on dit que l'homme a sur les autres animaux l'avantage de jouir du libre arbitre, parce qu'il est porté à vouloir par le jugement de sa raison, et non par l'impulsion de sa nature, ainsi qu'il arrive pour les brutes. Donc le libre arbitre est en Dieu.

3° Le Philosophe enseigne que la volonté s'attache à la fin et que l'élection a pour objet ce qui se rapporte à la fin (1). Puis donc que Dieu se veut lui-même comme fin, et non comme ce qui a rapport à

(1) Quoniam finis sub voluntatem cadit, de iis quæ ad finem pertinent et consultari et consilium capi potest; consequens est, ut quæ in eis vertuntur actiones, et consilio consentaneæ sint et sponte obeantur (Arist. *Ethic.* I, c. 7).

Il faut observer ici que le terme de *volonté* ne se prend pas toujours dans le même sens. Il exprime tantôt la faculté de vouloir, et tantôt l'acte même de la volonté ou la volition. Saint Thomas établit cette distinction dans la *Somme théologique* (I, 2 q., 8, a. 2). Il est donc essentiel de ne pas prendre l'un pour l'autre les termes suivants : *voluntas*, la faculté de vouloir ; *volitio*, l'acte de vouloir ; *volitum*, la chose voulue ou la résolution prise.

CAPUT LXXXVIII.

Quod in Deo est liberum arbitrium.

Ex prædictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

1° Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte; unde in nobis liberum arbitrium est respectu ejus quod volumus, ut currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (c. 81)

ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2° Adhuc, Voluntas divina, in his ad quæ non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra (c. 82) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

3° Item, Secundum Philosophum (*Ethic.*

une fin , et qu'il veut les êtres autres que lui , comme se rapportant à une fin, il résulte qu'il n'a, pour ce qui le concerne lui-même, que sa volonté, tandis que lorsqu'il s'agit des autres êtres , il a de plus l'élection. Or, il ne peut y avoir d'élection sans le libre arbitre. Donc le libre arbitre appartient à Dieu.

4^o Si l'homme est le maître de ses actes, c'est parce qu'il a le libre arbitre. Or, c'est ce qui convient surtout au premier agent, dont l'acte ne dépend d'aucun autre. Donc Dieu jouit aussi du libre arbitre.

Le sens même du mot nous montre qu'il doit en être ainsi; car Aristote regarde comme libre ce qui est cause de soi-même (2). Et c'est ce qui ne peut convenir à aucun être d'une manière plus parfaite qu'à la première cause, qui est Dieu.

CHAPITRE LXXXIX.

Dieu est exempt de toute passion affective.

Nous voyons, d'après les raisons données jusqu'ici, qu'il n'y a en Dieu aucune passion affective. En effet :

1^o L'affection intellectuelle n'implique aucune passion; car la pas-

(2) Dicimus, liber homo, de eo qui suiipsuis et non alterius gratia est.... Natura hominum in plerisque serva est. Quapropter secundum Simonidem, Deus utique solus hanc habet dignitatem..... Deus tum causa omnibus esse videtur, tum quoddam principium (*Metaphys.* 1, c. 2 passim).

1, c. 7), voluntas est finis, electio autem eorum quæ ad finem sunt. Quum igitur Deus seipsum tanquam finem velit et non sicut ea quæ ad finem sunt, alia vero sicut ea quæ ad finem sunt, sequitur quod, respectu sui, habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum, electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4^o Præterea, Homo, per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cujus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, ut patet per Philosophum (*Metaphys.* 1, c. 2). Hoc autem nulli magis competit quam primæ causæ, quæ Deus est.

CAPUT LXXXIX.

Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

Ex præmissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

1^o Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum

sion ne se rencontre que dans la partie sensitive. C'est le sentiment d'Aristote (1). Or, il ne peut y avoir en Dieu aucune affection semblable, puisqu'il ne connaît rien par les sens [ch. 44 et 54]. Donc il n'est affecté par aucune passion.

2° Toute passion affective suppose un changement corporel, tel que la contraction ou la dilatation du cœur, ou bien un autre phénomène du même genre. Or, il ne peut rien arriver de pareil à Dieu, puisqu'il n'est ni un corps ni une vertu résidant en un corps [ch. 20]. Donc il n'y a pas en lui de passion affective.

3° Chaque fois que la passion affective existe, elle fait sortir, en quelque sorte, le sujet de sa condition essentielle ou de sa disposition naturelle; et la preuve en est que si cette passion a atteint un certain degré d'intensité, elle donne la mort aux animaux. Or, il est impossible que Dieu soit amené à sortir, de quelque manière que ce soit, de sa condition naturelle, puisqu'il est absolument immuable [ch. 13]. Donc il ne peut être soumis à de semblables passions.

4° L'affection qui a pour cause une passion est inclinée vers un objet unique et déterminé selon le mode et la mesure de la passion; car la passion, de même que la nature, se porte avec violence vers un seul objet, et c'est pour cela qu'elle doit être réprimée et réglée par la raison. Or, il n'y a rien dans la volonté de Dieu qui la détermine à l'une des créatures, à moins que l'ordre de sa sagesse ne le demande [ch. 82].

(1) In omnibus evenit, ut quod postremo alterat et quod alteratur sint simul. Hæc enim sunt affectiones subjectæ qualitatis.... Alterantur enim sensus quodam modo; sensus enim qui actu est, motio est, per corpus sensu ipso aliquid patiente.... Quidquid autem alteratur, a sensibus alterari, et eorum duntaxat quæ ab illis afficiuntur alterationem esse, ex his dispiciendum (*Phys.* VII, c. 2, 3).

secundum sensitivam, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2 et 3). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, quum desit sibi sensitiva cognitio, ut persupradicta (c. 44 et 54) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

2° Præterea, Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid hujusmodi; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus neque virtus in corpore, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur in Ipso affectiva passio.

3° Item, In omni affectiva passione, patiens aqualiter trahitur extra suam

conditionem essentiallem vel connaturalem dispositionem; cujus signum est quod hujusmodi passionem, si intendatur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aqualiter trahi, quum sit omnino immutabilis, ut supra (c. 13) ostensum est. Patet igitur quod hujusmodi passionem in Deo esse non possunt.

4° Amplius, Omnis affectio quæ est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis; passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc, ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quæ

Donc il n'est sujet à aucune passion provenant d'une affection quelconque.

5° La passion ne se rencontre que dans un être qui est en puissance. Or, Dieu est complètement étranger à la puissance, puisqu'il est un acte pur [ch. 16]. Donc il est seulement agissant, et la passion n'a pas de place en lui. Donc il faut l'en déclarer exempt et quant au nom et quant à la chose.

6° On doit éloigner de Dieu certaines passions, non-seulement à raison du genre, mais encore à raison de l'espèce; car toute passion se spécifie d'après son objet. Or, la passion dont l'objet ne saurait convenir à Dieu ne lui convient pas non plus, même à raison de son espèce propre. Telles sont la tristesse et la douleur, dont l'objet est un mal actuellement inhérent, de même que l'objet de la joie est un bien présent et possédé. Donc la tristesse et la douleur ne peuvent, d'après leur propre raison, se trouver en Dieu.

7° La raison de l'objet d'une passion ne se tire pas seulement du bien et du mal, mais encore de la manière dont un être est disposé par rapport à l'un d'eux. Ainsi, il y a de la différence entre l'espérance et la joie. Si donc la manière d'être relative à l'objet qui se trouve renfermé dans la raison d'une passion ne peut convenir à Dieu, la passion ne lui convient pas non plus, même quant à son espèce propre. Or, quoique l'objet de l'espérance soit un bien, ce bien n'est pas encore possédé, mais on doit l'obtenir; ce que l'on ne peut supposer en Dieu, à cause de sa perfection, qui est si grande qu'elle le met dans l'impossibilité de recevoir aucun accroissement. Donc l'espérance ne peut exis-

creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiae, ut supra (c. 82) ostensum est. Non est igitur in Ipso passio secundum affectionem aliquam.

5° Adhuc, Omnis passio est alicujus in potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia, quum sit actus purus (c. 16). Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in Ipso locum habet. Sic igitur omnis passio, et nomine et re, a Deo removetur.

6° Quædam autem passionες remouentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suæ speciei. Omnis enim passio ex objecto speciei recipit. Cujus igitur objectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Talis

autem est tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudiobjectum est bonum præsens et habitum. Tristitia igitur et dolor, ex ipsa sui ratione, in Deo esse non possunt.

7° Adhuc, Ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliquo modo quis se habet ad alterum horum; sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum, qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum; quodquidem Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est quod ei additio

ter en Dieu, même à raison de son espèce; et il en est de même du désir d'une chose dont on ne jouit pas encore.

8° Si la perfection de Dieu s'oppose à ce qu'il puisse recevoir l'addition d'un bien qu'il devrait acquérir, elle l'empêche, à plus forte raison, d'être en puissance pour le mal. Or, la crainte est relative à un mal dont on peut être menacé, de même que l'espérance regarde un bien que l'on doit obtenir. Donc la crainte répugne en Dieu, à cause de la double raison qui la spécifie : d'abord, parce qu'elle ne peut se rencontrer que dans un être en puissance; ensuite, parce qu'elle a pour objet un mal dont cet être est susceptible.

9° Le repentir suppose un changement d'affection. Donc la raison du repentir répugne en Dieu, non-seulement parce que c'est une espèce de tristesse, mais encore parce qu'il implique un changement de volonté.

10° Il est impossible, à moins d'une erreur de la faculté de connaître, de prendre pour un mal ce qui est un bien. Ce n'est que lorsqu'il s'agit des biens particuliers que le mal de l'un peut être un bien pour un autre. Par exemple, la corruption d'un être engendre un autre être. Pour le bien universel, il ne perd rien à l'occasion d'aucun bien particulier; mais il est représenté par chaque bien de ce genre. Or, Dieu est le bien universel, et tous les biens sont considérés comme tels, parce qu'ils participent à sa ressemblance. Donc le mal d'aucun être ne peut devenir un bien pour lui. Il ne peut même se faire qu'il saisisse comme mal ce qui est simplement un bien, sans être un mal par rapport à lui; car sa science n'est pas sujette à l'erreur [ch. 61]. Donc Dieu n'est pas susceptible d'envie, même quant à la raison de

fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suæ speciei, et similiter neque desiderium alicujus non habiti.

8° Amplius, Sicut divina perfectio im-pedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi existentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse.

9° Item, Pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solum quia species tristitiæ

est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

10° Præterea, Absque errore cognitivæ virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum; nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per unum-quodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum, nec potest esse etiam ut id, quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum, quia sua scientia est

son espèce, non-seulement parce que l'envie est une espèce de tristesse, mais encore parce qu'elle s'attriste du bien d'autrui et qu'elle l'envisage comme un mal pour elle.

11° S'attrister du bien et désirer le mal rentrent dans la même raison ; car, dans le premier cas, on ressent de la tristesse parce qu'on regarde le bien comme un mal, et, dans le second, le désir que l'on éprouve vient de ce qu'on prend le mal pour un bien. Or, la colère est le désir du mal d'autrui, conçu par vengeance. Donc la colère est inconnue de Dieu à raison de son espèce, non-seulement parce qu'elle est un effet de la tristesse, mais encore parce que c'est un désir de vengeance que l'on ressent à cause d'une injure reçue.

On doit reconnaître, pour la même raison, que Dieu est exempt de toutes les autres passions, qui rentrent dans ces espèces ou bien en dérivent comme effets.

CHAPITRE XC.

Dieu connaît la délectation et le plaisir.

Certaines passions, bien qu'elles ne conviennent pas à Dieu, considérées comme passions, ne répugnent cependant pas à la perfection divine, à raison de leur espèce. Tels sont le plaisir et la délectation. En effet :

absque errore, ut supra (c. 61) ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suæ speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum.

11° Adhuc, Ejusdem rationis est tristari de bono et appetere malum ; nam primum est ex hoc quod bonum æstimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum æstimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est, secundum rationem suæ speciei, non solum quia effectus tristitiæ est, sed

etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex injuria illata conceptam.

12° Rursus, quæcumque aliæ passiones harum specierum sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

Quod in Deo sit delectatio et gaudium.

Sunt autem quædam passiones quæ, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnans divinæ perfec-

1^o Le plaisir a pour cause un bien présent. Il ne répugne donc pas à la perfection divine, à raison de son espèce, ni quant à l'objet qui est un bien, ni quant à la manière d'être du sujet par rapport à l'objet qui est un bien possédé actuellement. Il est donc évident que le plaisir ou la délectation doit se trouver en Dieu. En effet, le bien ou le mal appréhendé est l'objet et de l'appétit sensitif et de l'appétit intellectuel; car le propre de l'un et de l'autre est de rechercher le bien et de fuir le mal, qu'ils soient réels ou apparents. Seulement, de même que l'objet de l'intelligence est plus commun que celui des sens, ainsi l'objet de l'appétit intellectuel est plus commun que celui de l'appétit sensitif, parce que le premier a du rapport avec le bien ou le mal absolu, tandis que le second ne s'occupe que du bien ou du mal saisi par les sens.

Or, les opérations de l'appétit se spécifient par leurs objets. Il y a donc dans l'appétit intellectuel, qui est la volonté, des opérations semblables, à raison de l'espèce, aux opérations de l'appétit sensitif; mais elles en diffèrent en ce que, pour l'appétit sensitif, elles sont à l'état de passions, à cause de la communication qui existe entre lui et les organes corporels; tandis que, pour l'appétit intellectuel, ce sont des opérations simples. Par exemple, par la passion de la crainte, qui réside dans l'appétit sensitif, on cherche à éviter un mal à venir; mais l'appétit intellectuel fait la même chose, sans aucune passion. Si donc le plaisir et la délectation ne répugnent pas en Dieu, à raison de leur espèce, mais seulement parce que ce sont des passions, et qu'elles

tioni; de numero autem harum est gaudium et delectatio.

1^o Est enim gaudium præsentis boni; neque igitur ratione objecti quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad objectum quod est actu habitum, gaudium, secundum suæ speciei rationem, divinæ perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi (utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum æstimationem), nisi quod objectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi; quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum

sensum; sicut etiam et intellectus objectum est communius quam sensus.

Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, operationes similes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passionem propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices; sicut enim per passionem timoris, quæ est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Quum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum passionem sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non

existent dans la volonté, à raison de leur espèce et non comme passions, il s'ensuit que la volonté divine ne leur est pas étrangère.

2° Le plaisir et la délectation sont un certain repos de la volonté dans l'objet voulu par elle. Or, Dieu se repose surtout en lui-même, comme dans le principal objet qu'il veut, puisqu'il trouve en lui tout ce qu'il lui faut. Donc il prend plaisir et il se délecte surtout en lui-même par sa volonté.

3° La délectation est, en quelque manière, la perfection de l'opération ; car elle la perfectionne, de même que la beauté perfectionne la jeunesse, ainsi que nous le voyons par le Philosophe (1). Or, l'opération par laquelle Dieu connaît est très parfaite [ch. 72]. Si donc notre intelligence en acte est agréable pour nous à cause de son opération, l'intelligence de Dieu en acte lui sera souverainement agréable.

4° Tout être se complaît naturellement dans son semblable, comme dans quelque chose qui s'accorde avec lui, et, si le contraire arrive, ce n'est que par accident : par exemple, lorsqu'il s'engage une lutte entre deux potiers, parce que l'un empêche l'autre de faire son profit. Or, tout bien est une ressemblance de la bonté divine, qui n'est diminuée

(1) Jamvero cum sensus omnis, in id quod sub eum sensum cadit, suo munere fungatur : et perfecte quidem fungatur is qui bene affectus est, cum eorum quæ sub illo sensu posita sunt, pulcherrimo quoque comparatus. Tale enim quiddam maxime videtur esse perfecta muneris functio. Atque utrum sensum suo munere fungi dicamus, an id in quo sensus inest, nihil intersit. In unoquoque autem genere optima est functio ejus quod optime affectum est, cum eorum quæ sub eum sensum cadunt, præstantissimo quoque comparatum. Hæc autem perfectissima erit et jucundissima. Habet enim sensus suam quæque voluptatem : itemque cogitatio et cognitio. Atque ut quæque functio est perfectissima ita jucundissima est. Est autem perfectissima ejus quod bene affectum est ad eorum, quæ sub illum sensum aut cogitationem cadunt, optimum. Perficit igitur muneris functionem voluptas. Sed non ita perficiet, ut et res sensui subjecta, et sensus ipse, cum bona sunt. Perficit autem muneris functionem voluptas, non ut habitus penitus in situs, sed ut finis quidam subsequens ; veluti eos qui florent ætate, formæ maturitas. Quamdiu autem id quod sub sensum vel intelligentiam cadit tale fuerit quale oportet esse, et quamdiu id quod judicat aut contemplatur, tale, tamdiu in functione muneris futura est voluptas [Arist. *Ethic.* x, c. 4].

autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinæ voluntati non desint.

2° Item, Gaudium et delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est principale suum volitum, maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in se habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

3° Præterea, Delectatio est quædam operationis perfectio, ut patet per Philosophum [*Ethic.* x, c. 4] ; perficit enim ope-

rationem, sicut pulchritudo juventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex prædictis (c. 72). Si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

4° Amplius, Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in convenienti, nisi per accidens, in quantum est impeditivum propriæ utilitatis ; sicut figuli ad invicem rixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est

par aucun autre bien [ch. 40]. Donc Dieu se complaît en tout bien ; mais c'est proprement en lui-même qu'il trouve son plaisir et se délecte.

Il y a une différence de raison entre le plaisir et la délectation. La délectation est causée par un bien auquel on est uni réellement ; mais cela n'est pas nécessaire pour que l'on éprouve du plaisir, car il ne demande que le repos de la volonté. C'est pourquoi la délectation, si l'on prend ce mot dans son sens propre, a pour principe un bien qui est uni au sujet, tandis que la cause du plaisir est un bien extérieur. D'où l'on voit que Dieu se délecte proprement en lui-même et qu'il met son plaisir en lui-même et dans les créatures.

CHAPITRE XCI.

Dieu éprouve de l'amour.

Dieu doit aussi éprouver de l'amour, à raison de l'acte de sa volonté. En effet :

1° Il est nécessaire, pour que l'amour existe, que l'être qui aime veuille le bien de l'objet aimé. Or, Dieu veut son bien propre et celui des créatures [ch. 75]. Donc, sous ce rapport, Dieu s'aime lui-même et il aime les autres êtres.

2° Pour que l'amour soit véritable, il faut qu'il veuille le bien d'un être, en tant que c'est le bien de cet être ; car lorsqu'on veut le bien

divinæ bonitatis similitudo, ut ex supradictis (c. 40) patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto ; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur ; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis.

CAPUT XCI.

Quod in Deo sit amor.

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse, secundum actum voluntatis ejus.

1° Hoc enim est proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (c. 75) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

2° Adhuc, Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout est ejus, velit ; cuius enim bonum aliquis vult, solum

d'un être seulement, parce qu'il tourne au bien d'un autre, on ne l'aime que par accident. Si quelqu'un, par exemple, veut la conservation du vin pour le boire, ou d'un homme pour son utilité ou son agrément, il n'aime que par accident le vin ou cet homme, et il s'aime lui-même pour lui-même. Or, Dieu veut le bien de chaque chose, en tant que c'est le bien de cette chose; car il veut que tout existe, parce que tout est bon en soi, lors même qu'il se sert d'un être pour procurer le bien d'un autre être. Donc Dieu s'aime véritablement lui-même et il aime aussi les créatures.

3^e Comme tout être veut naturellement et désire, à sa manière, le bien qui lui est propre, si la raison de l'amour demande que celui qui aime veuille ou désire le bien de l'objet aimé, il s'ensuit que le sujet de l'amour et son objet sont relativement l'un à l'autre comme deux choses qui deviennent en quelque sorte une même chose. C'est ce qui fait voir que la propre raison de l'amour consiste en ce que l'affection de l'un tend vers l'autre, comme vers un objet qui est d'une certaine manière un avec lui-même. C'est ce qui fait dire à saint Denys que l'amour est une force unitive (1).

Plus donc ce qui unit le sujet et l'objet de l'amour est considérable, et plus l'amour est fort. Nous aimons, en effet, davantage ceux à qui

(1) Hoc audemus dicere, quod ipse qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis omnia amat, omnia facit, omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se; et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim amor divinus, qui bonitatem in iis quæ sunt operatur, quia prius existit in bono superlate, non sivit ipsum in se sine foetu manere, sed potius movit eum ad operandum secundum excellentiam virtutis suæ omnium rerum effectricis (*De div. nom. c. 4*).

Amorem sive divinum, sive angelicum, sive spirituales, sive animale, sive naturalem dixerimus, vim quamdam sive potestatem copulantes et commiscentes intelligamus, superiora quidem moventem ad providentiam inferiorum, ea vero quæ sunt ejusdem ordinis, ad mutuam communicationem, et novissime ea quæ sunt inferiora, ad convertendum se ad præstantiora et præposita (*Hierothei sanctissimi viri verba, ex hymnis amatoriis apud S. Dionys.*).

prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque, secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere et se et alia.

3^o Amplius, Quum unumquodque naturaliter velit et appetat, suo modo, proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod

amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo, aliquo modo, unum; ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso, aliquo modo; propter quod a Dionysio (*de Divin. Nomin. c. 4*) dicitur quod « Amor est unitiva virtus. »

Quanto, ergo id, unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior; magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis

nous sommes unis par une commune origine ou une fréquentation habituelle, ou bien quelque chose de semblable, que ceux avec qui nous n'avons d'autres liens que la société d'une même nature. Et aussi, plus la chose qui produit cette union est intime ou étroitement unie à celui qui aime, et plus son amour est constant. C'est pour cela que l'amour qui naît d'une passion devient plus véhément que celui qui a pour cause l'origine naturelle, ou bien un certain commerce; mais il disparaît plus facilement. Or, ce qui fait que tout est uni à Dieu, c'est-à-dire sa bonté, que tous les êtres imitent, est ce qu'il y a de plus grand et de plus intime pour Dieu, puisqu'il est lui-même sa bonté [ch. 38]. Donc il y a en Dieu un amour qui est non-seulement vrai, mais encore très parfait et inébranlable.

4° L'amour n'implique rien qui répugne à Dieu, ni de la part de l'objet qui en est le bien, ni quant à la manière d'être relativement à l'objet; car l'amour ne diminue pas lorsqu'on possède la chose, mais il augmente, au contraire, parce qu'il y a plus d'affinité entre nous et le bien qui est en notre pouvoir. C'est pour cela que, dans l'ordre physique, le mouvement qui pousse vers la fin augmente d'intensité, en raison de la proximité de cette fin. Quelquefois, cependant, c'est le contraire qui arrive, mais par accident, savoir quand nous apercevons dans l'objet aimé quelque chose qui répugne à l'amour; car, dans ce cas, on l'aime moins lorsqu'on le possède. L'amour ne répugne donc pas à la perfection divine à raison de son espèce. Donc l'amour est en Dieu.

5° Le propre de l'amour est de rapprocher les êtres, ainsi que saint Denys l'enseigne (2). En effet, l'affection de l'être qui aime étant en

(2) Voir la note précédente.

usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos quos nobis solum unit humanæ naturæ societas. Et rursus, quanto id, ex quo est unio, est magis intimum vel unitum amanti, tanto amor fit firmior; unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, quum ipse sit sua bonitas (c. 38). Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

4° Item, Amor, ex parte objecti, non importat aliquid repugnans Deo, quum sit

boni; nec ex modo se habendi ad objectum, nam amor est alicujus rei non minus quum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius quum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur; quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori; tunc enim minus amator quando habetur. Non ergo amor repugnat divinæ perfectioni, secundum rationem suæ speciei. Est igitur in Deo amor.

5° Præterea, Amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit (de Divin. Nomin. c. 4); quum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affec-

quelque sorte unie à l'objet aimé, à cause d'une certaine ressemblance ou convenance qui existe entre eux, l'appétit [intellectuel ou la volonté] cherche à perfectionner cette union, en ce sens qu'il veut compléter en acte l'union commencée en affection. C'est pour cela que les amis trouvent surtout leur plaisir à se rencontrer, à vivre et à converser ensemble. Or, Dieu provoque tous les autres êtres à cette union; car en leur donnant l'existence et les autres perfections, il se les unit à lui-même de la manière dont cette union est possible. Donc Dieu s'aime lui-même et aime les autres êtres.

6° Le principe de toute affection est l'amour. En effet, le plaisir et le désir n'ont pour terme qu'un bien aimé; la crainte et la tristesse n'ont aussi pour cause qu'un mal qui est opposé au bien aimé, et toutes les autres affections découlent de celles-là. Or, Dieu connaît le plaisir et la délectation [ch. 90]. Donc il éprouve de l'amour.

On s'imaginera peut-être que Dieu n'aime pas plus un objet qu'un autre, pour cette raison, que si l'intensité et la diminution d'une affection appartiennent à une nature variable, elles ne sauraient convenir proprement à Dieu, qui est complètement immuable. Ensuite, rien de ce qu'on attribue à Dieu par manière d'opération n'est susceptible de plus ou de moins; car il ne connaît pas plus un être qu'un autre, il ne trouve pas plus de plaisir dans un objet que dans un autre objet.

Il faut savoir que si les autres opérations de l'âme ont un objet unique, l'amour seul paraît se rapporter à deux objets. En effet, lorsque notre intelligence saisit une chose ou que nous éprouvons du plaisir, nous sommes disposés d'une certaine manière relativement à cet objet. Mais l'amour veut quelque chose pour un être; car nous aimons

tus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, scilicet ut unio, que jam inchoata est in affectu, compleatur in actu; unde et amicorum proprium est mutua presentia et convicta et allocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem; in quantum enim dat esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

6° Adhuc, Omnis affectionis principium est amor; gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor etiam et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes alie affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delec-

tatio, ut supra [c. 90] ostensum est. Ergo in Deo est amor.

Possset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet.

Si enim intensio et remissio naturæ mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, Nullum aliorum quæ de Deo dicuntur per modum operationis, secundum magis et minus de ipso dicitur; neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque quod, quum alie operationes animæ sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri vide-

seulement ce à quoi nous voulons du bien, de la manière que nous avons indiquée. C'est pourquoi, si nous souhaitons une chose, il faut dire que nous la désirons simplement et dans le sens propre du mot, mais non que nous l'aimons; car nous nous aimons plutôt nous-mêmes en formant ce souhait, et si nous aimons cette chose, c'est par accident, et non selon la véritable acception du mot. Les autres opérations ne sont donc susceptibles de plus et de moins que si l'on considère la vigueur de l'action : ce qui ne peut convenir à Dieu ; car la vigueur de l'action se mesure par la vertu de laquelle elle procède, et toute action divine procède d'une seule et même vertu.

Quant à l'amour, il est susceptible de plus ou de moins en deux sens : d'abord, à raison du bien que nous voulons à quelqu'un ; c'est ce qui nous fait dire que nous aimons davantage celui pour qui nous voulons un bien plus grand ; en second lieu, à raison de la vigueur de l'action : nous affirmons ainsi que nous aimons davantage un être, lors même que nous ne voulons pas pour lui un bien plus considérable, mais un bien égal, seulement avec plus d'ardeur et d'efficacité.

Rien ne s'oppose à ce que Dieu aime un être plus qu'un autre dans le premier sens, c'est-à-dire parce qu'il lui veut un bien plus grand ; mais cela ne peut avoir lieu de la seconde manière, pour la même raison qui a été indiquée.

Nous voyons donc, par ce qui vient d'être dit, qu'aucune de nos affections ne peut se trouver en Dieu, à l'exception du plaisir et de l'amour. Mais ils n'ont point en lui le caractère de passion, qu'ils offrent en nous.

Que Dieu éprouve du plaisir et de la délectation, c'est ce que nous

tur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod objectum aliquammodo nos habere oportet; amor vero aliquid alicui vult; hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum prædictum; unde et ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus; et ex hoc ipsa per accidens, non proprie, dicimur amare. Aliæ igitur operationes, secundum solum actionis vigorem, secundum magis et minus dicuntur; quod in Deo accidere non potest; nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur; omnis autem divina actio unius et ejusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis et minus dupliciter potest dici: Uno quidem modo,

ex bono quod alicui volumus, secundum quod illud magis diligere dicimur, cui volumus majus bonum; alio modo, ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non majus bonum, æquale tamen bonum ferventius et efficacius volumus.

Primo quidem modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei majus vult bonum; secundo autem modo, dici non potest eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur, ex prædictis, quod de nostris affectionibus nulla est quæ in Deo possit proprie esse, nisi gaudium et amor; quamvis etiam hæc in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium vel

pouvons prouver par l'Écriture-Sainte. Nous lisons dans les Psaumes : *Vous vous délectez dans vos œuvres jusqu'à la fin* [Ps. xv, 11]; et la sagesse divine, qui est Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé, dit au livre des Proverbes : *Je me délectais tous les jours, me jouant en sa présence* [Sap. viii, 30]. Nous trouvons aussi ces paroles dans l'Évangile : *Il y aura une grande joie dans le ciel, même pour un seul pécheur qui fera pénitence* [Luc, xv, 10].

Le Philosophe dit aussi que « Dieu goûte éternellement une délectation unique et simple » (3).

Il est encore question de l'amour de Dieu dans les livres saints. Il est dit au Deuteronome : *Il a aimé les peuples* [Deuter. xxxiii, 3]; dans Jérémie : *Je vous ai aimé d'un amour éternel* [Jérém. xxi, 3]; et dans l'Évangile de saint Jean : *Le Père lui-même vous aime* [Joan. xvi, 27].

Certains philosophes ont également enseigné que l'amour de Dieu est le principe des choses, et saint Denys est d'accord avec eux; car il dit au chapitre quatrième des *Noms divins* que l'amour de Dieu ne lui a pas permis de demeurer sans rien produire (4).

Il est nécessaire d'observer que si l'Écriture-Sainte attribue à Dieu des passions qui répugnent à la perfection divine, à raison de leur espèce, ce n'est pas dans le sens propre, mais dans le sens métaphorique, à cause de la ressemblance des effets ou d'une certaine affection qui a précédé.

Nous disons à cause de la ressemblance des effets; car il arrive quel-

(3) Nihil idem nobis semper est jucundum, quia simplex non est nostra natura; sed inest in ea etiam aliquid alterum et dispar, ex quo intreat necesse est. Itaque si quid agat altera pars, hoc alteri naturæ præter naturam est, cum vero exæquatæ sunt ambæ partes, neque molestum, quod agitur, neque jucundum videtur. Nam si cujus natura simplex est, eadem actio semper erit jucundissima. Itaque semper una et simplici Deus voluptate potitur. Non enim motionis tantum functio est aliqua, sed etiam vacuitatis a motione, magisque est in quiete quam in motu voluptas [Arist. *Ethic.* vii, c. 15].

(4) Voir la note 1 de ce chapitre.

delectatio, auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim : *Delectiones in dextera tua usque ad finem* [Psalm. xv, 11]. *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo* [Prov. viii, 30], dicit divina Sapientia, quæ Deus est, ut ostensum est. *Gaudium est in cælo super uno peccatore penitentiam agente* [Luc. xv, 10]. — Philosophus etiam dicit [*Ethic.* vii, c. 15] quod « Deus semper gaudet una et simplici delectatione. »

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat : *Dilexit populos* [Deuter. xxxiii, 3]. *In charitate perpetua dilexi te* [Jerem. xxxi, 3].

Ipsæ enim Pater amat vos [Joann. xvi, 27]. — Philosophi etiam quidam posuerunt principium Dei amorem; cui consonat Dionysii verbum (de Divin. Nomin., c. 4) dicentis quod « Divinus amor non permisit ipsum sine germine esse. »

Sciendum tamen etiam alias affectiones quæ, secundum speciem suam, divinæ perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem propriè, ut probatum est, sed metaphoricè, propter similitudinem vel effectum vel alicujus affectionis præcedentis.

quefois que la volonté cherche à produire un effet indiqué par l'ordre de la sagesse, et vers lequel cependant un autre se trouve incliné par une passion défectueuse. Un juge, par exemple, inflige une punition par principe de justice, et l'homme irrité fait la même chose par colère.

Si donc nous disons que Dieu est irrité, c'est que l'ordre de sa sagesse le porte à vouloir punir quelqu'un, selon le sens de cette parole des Psaumes : *Lorsque sa colère s'allumera tout-à-coup* [Ps. II, 13]. Nous appelons Dieu miséricordieux, parce qu'il délivre les hommes de leurs misères par sa bonté, de même que nous le faisons quand nous sommes mus par la passion de la miséricorde. C'est ce qui fait dire au Psalmiste : *Le Seigneur est compatissant et miséricordieux; il est patient et sa miséricorde est très étendue* [Ps. CII, 8]. Nous disons qu'il se repent, parce que, selon l'ordre éternel et immuable de sa providence, il rétablit ce qu'il avait détruit auparavant, ou bien il détruit ce qu'il avait fait; et ceux qui sont poussés par le repentir agissent de la même manière. C'est pourquoi il est écrit au livre de la Genèse : *Je me repens d'avoir fait l'homme* [Gen. VI, 6-7]. Mais il ne faut pas prendre ces paroles à la lettre, ainsi que nous le voyons par cet autre passage : *Celui qui triomphe en Israël ne se laissera pas apaiser, et il n'éprouvera aucun regret qui le fléchisse* [I Reg. XV, 29].

Nous avons dit, en second lieu, que l'Écriture attribue à Dieu ces passions, à cause de la ressemblance d'une affection précédente; car l'amour et le plaisir qui sont en Dieu sont le principe de toutes les affections : l'amour comme principe moteur, et le plaisir comme fin. C'est pour cela que ceux qui punissent dans un accès de colère se réjouissent, comme ayant atteint leur fin. Si donc on affirme que Dieu ressent

Dico autem effectum, quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur; iudex enim ex iustitia punit, sicut iratus ex ira.

Deus enim aliquando dicitur iratus, in quantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud : *Quum exarserit in brevi ira ejus* [Psalm. II, 13]. Misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miseras hominum tollit, sicut et nos propter misericordiæ passionem facimus idem; unde : *Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors* [Psalm. CII, 8]. Pœnitens etiam interdum dicitur, in quantum, secundum æternum et immutabilem providentiæ suæ ordinem,

facit quæ prius destruxerat vel destruit quæ prius fecit, sicut et pœnitentia moti facere inveniuntur; unde : *Pœnitet me fecisse hominem* [Genes. VI, 6-7]; quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur : *Triumphator in Israel non parcat, et pœnitūdine non flectetur* [I Reg. XV, 29].

Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis; nam amor et gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum; amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat et ap-

de la tristesse, ce n'est qu'en tant qu'il survient quelque chose de contraire à ce qu'il aime et approuve, de même que nous nous attristons de ce qui nous arrive contre notre gré. Nous en avons une preuve dans cette parole d'Isaïe : *Le Seigneur a vu, et le mal a paru à ses yeux, parce qu'il n'y a plus de justice. Dieu a vu qu'il n'y a plus d'hommes, et il a été saisi de douleur de ce que personne ne s'oppose à ces maux* [Isai. LIX, 15, 16].

Tout ce qui précède renverse l'erreur de certains Juifs qui attribuaient à Dieu la colère, la tristesse, le repentir et toutes les passions semblables, en prenant ces termes à la lettre, et ne faisant aucune distinction entre les expressions que l'Écriture emploie dans leur sens propre et son langage métaphorique.

CHAPITRE XCII.

Comment les vertus sont en Dieu.

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous amène à exposer comment on doit attribuer les vertus à Dieu.

Son être étant universellement parfait [ch. 28], parce qu'il renferme en lui, en quelque sorte, les perfections de tous les êtres, sa bonté doit comprendre aussi en elle d'une certaine manière les bontés de tous les êtres [ch. 40]. Or, la vertu est une sorte de bonté ; car c'est elle qui fait dire de l'homme vertueux qu'il est bon, et de ses œuvres qu'elles sont bonnes. Donc la bonté divine doit renfermer, de la manière qui lui est

probat, sicut et in nobis tristitia est de his quæ nolentibus accidunt. Et hoc patet : *Vidit Dominus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium ; et vidit quia non est vir ; et aporiatius est, quia non est qui occurrat* [Isai. LIX, 15, 16].

Ex prædictis autem excluditur error quorundam Judæorum attribuentium Deo iram, tristitiam, pœnitentiam, et omnes hujusmodi passiones, secundum proprietatem ; non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur.

CAPUT XCII.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Consequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet.

Oportet enim, sicut esse ejus est universaliter perfectum [c. 28], omnium quantum perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere [c. 40]. Virtus autem est bonitas quædam ;

propre, toutes les vertus. C'est pourquoi aucune d'elles n'est en Dieu, comme en nous, à l'état d'habitude. En effet :

1° Dieu ne peut être bon à raison de quelque chose qui lui soit ajouté, mais à raison de son essence, puisqu'il est absolument simple. Il n'agit pas non plus au moyen de quelque chose qui est ajouté à son essence, puisque son action est son être [ch. 45]. Donc il n'y a en Dieu aucune vertu habituelle ; mais toute vertu est son essence.

2° L'habitude est un acte imparfait qui tient, pour ainsi dire, le milieu entre la puissance et l'acte ; et c'est ce qui fait comparer ceux qui ont cette habitude à des hommes endormis. Or, l'acte qui est en Dieu est absolument parfait. Donc son acte ne ressemble pas à l'habitude et à la science, mais à l'action de considérer, qui est un acte dernier et parfait.

3° L'habitude perfectionne la puissance. Or, Dieu n'a rien en puissance ; mais il possède tout en acte. Donc il ne peut y avoir en lui aucune habitude.

4° L'habitude appartient au genre de l'accident, et Dieu est complètement étranger à l'accident [ch. 23]. Donc il n'y a en Dieu aucune vertu habituelle ; mais tout rentre dans son essence.

Comme il y a des vertus humaines qui règlent la vie de l'homme ; comme aussi l'homme a une double vie, la vie contemplative et la vie active, les vertus qui se rapportent à la vie active, en tant qu'elles la perfectionnent, ne peuvent s'attribuer à Dieu ; car la vie active de l'homme consiste dans l'usage des biens corporels ; c'est pourquoi les vertus règlent la vie active en nous faisant faire un bon usage de ces

virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.

1° Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, quum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suæ essentiae additum agit, quum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (c. 45). Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

2° Item, Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

3° Adhuc, Habitus potentiae alicujus perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

4° Præterea, Habitus de genere accidentis est; quod in Deo omnino non est, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Quum autem virtutes humanæ sint, quibus humana vita dirigitur, humana enim vita sit duplex, contemplativa et activa, quæ quidem ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. — Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit; unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt.

biens. Or, ces biens ne peuvent convenir à Dieu. Donc il en est de même de ces vertus, en tant qu'elles règlent la vie présente.

5° Ces vertus perfectionnent les mœurs des hommes relativement à la vie civile; c'est pourquoi elle ne paraissent pas avoir une grande utilité pour ceux qui participent peu à la vie civile. Elles doivent donc, à plus forte raison, être étrangères à Dieu, dont la vie est loin de ressembler à celle de l'homme.

Parmi les vertus qui se rapportent à la vie active, il y en a qui modèrent nos passions; et on ne peut prêter celles-là à Dieu, car les vertus qui concernent les passions se spécifient par ces mêmes passions, comme par leurs objets propres. C'est pourquoi la tempérance diffère de la force, en ce que la première a trait à ce qui excite la concupiscence, et la seconde à la crainte et à l'audace. Or, il n'y a aucune passion en Dieu [ch. 89]. Donc ces vertus ne peuvent se trouver en lui.

6° Ces mêmes vertus n'ont pas leur siège dans la partie intellectuelle de l'âme, mais dans la partie sensitive, qui est la seule où puissent exister les passions, ainsi que le pense Aristote (1). Or, Dieu n'a pas de partie sensitive, mais seulement une intelligence. Donc ces vertus ne peuvent être en lui, même selon leurs propres raisons.

Quant aux passions auxquelles les vertus se rapportent, il en est qui inclinent l'appétit vers quelque bien corporel qui produit la délectation dans les sens: telles sont la nourriture, la boisson et les plaisirs de la chair. Les vertus qui combattent la concupiscence excitée par ces

[1] In omnibus evenit, ut quod postremo alterat et quod alteratur sint simul. Hæc enim sunt affectiones subjectæ qualitatis....Alterantur enim sensus quodam modo; sensus enim, qui actu est, motio est, per corpus sensu ipso aliquid patiente.... Quidquid autem alteratur, a sensilibus alterari, et eorum duntaxat quæ ab illis afficiuntur, alterationem esse, ex his dispiendum est (*Phys.* VII, c. 2, 3].

Igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

5° Adhuc, hujusmodi virtutes mores hominum, secundum politicam conversationem, perficiunt; unde illis qui politica conversatione non utantur convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio et vita longe est a modo humanæ vitæ.

Harum etiam virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passionem nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. — Virtutes enim quæ circa passionem sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex propriis objectis; unde et temperantia a fortitudine differt, in quan-

tum hæc circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passionem non sunt, ut ostensum est [c. 89]. Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6° Item, hujusmodi virtutes non in parte intellectiva animæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passionem esse possunt, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2, 3). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possunt, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem

choses sont : la sobriété, la chasteté et, dans le sens le plus étendu, la tempérance et la continence. C'est pourquoi, comme Dieu est totalement étranger aux délectations corporelles, les vertus en question ne peuvent proprement lui convenir, puisqu'elles sont relatives aux passions ; et l'Écriture ne les attribue jamais à Dieu ; même par métaphore, parce qu'il est impossible de saisir en lui quelque ressemblance de ces vertus causée par une ressemblance d'effets.

Il y a d'autres passions conformes à l'inclination de l'appétit qui se porte vers quelque bien spirituel, telles que l'honneur, la domination, la victoire, la vengeance et autres choses semblables. Les vertus relatives à leurs espèces et aux appétits qu'elles excitent sont : la force, la grandeur d'âme, la mansuétude et autres vertus du même genre, qui ne peuvent exister en Dieu, si l'on prend ces termes dans le sens propre, parce qu'elles sont en rapport avec les passions. Cependant, l'Écriture les lui attribue dans le sens métaphorique, à raison d'une ressemblance d'effets. C'est ainsi qu'il est dit au livre des Rois : *Personne n'est fort comme notre Dieu* [I Reg. II, 2] ; et dans le prophète Sophonie : *Recherchez le Seigneur, qui est juste et plein de douceur* [Sophon. II, 3].

CHAPITRE XCIII.

Il y a en Dieu les vertus relatives aux actions.

Il y a aussi des vertus qui règlent la vie active de l'homme et ne se

appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec proprie Deo conveniunt, quum circa passiones sint, nec etiam metaphoricæ de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus.

Quædam vero, scilicet passiones, sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi; circa quorum species et audacias et

omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujusmodi virtutes. Quæquidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphoricæ de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud : *Non est fortis sicut Deus noster* [I Reg. II, 2]. Et : *Querite justum, querite mansuetum* [Sophon. II, 3].

CAPUT XCIII.

Quod in Deo virtutes sunt quæ sunt circa actiones.

Sunt autem virtutes aliquæ vitam acti-

rapportent pas aux passions, mais aux actions, par exemple, la vérité, la justice, la libéralité, la magnificence, la prudence, l'art. Or :

1^o Comme toute vertu se spécifie d'après son objet ou sa matière, et que les actions qui sont la matière ou l'objet de ces vertus ne répugnent pas à la perfection divine, les vertus elles-mêmes n'ont rien qui les rende incompatibles avec la perfection divine, à raison de leur espèce propre.

2^o Les vertus de ce genre sont, en quelque sorte, des perfections de la volonté et de l'intelligence, qui sont les principes des opérations exemptes de passion. Or, la volonté et l'intelligence de Dieu ne manquent d'aucune perfection. Donc Dieu n'est pas non plus privé de ces vertus.

3^o La raison propre de tout ce qui procède de Dieu pour arriver à l'être est dans l'intelligence divine [ch. 66]. Or, l'art est la raison de la chose qui doit être faite, existant dans l'esprit de celui qui la fait. C'est pourquoi le Philosophe dit que l'art est la raison exacte de ce qui peut être fait (1). Donc l'art existe proprement en Dieu. Aussi est-il dit au livre de la Sagesse : *C'est la sagesse, architecte de toute chose, qui m'a instruit* [Sap. vii, 21].

4^o La volonté de Dieu est déterminée à l'une des choses qui sont distinctes de lui par sa connaissance [ch. 82]. Or, la connaissance qui

[1] Quoniam ædificandi facultas, seu potestas, ars quædam est, itaque id ipsum, quod habitus quidam cum ratione conjunctus, ad efficiendum, idoneus : neque ars ulla est, quæ non sit habitus cum ratione conjunctus ad faciendum idoneus : neque ullus talis habitus est qui non sit ars, idem erunt ars et habitus ad faciendum idoneus cum vera ratione conjunctus. Ars autem omnis in origine et molitione rei occupata est, idque molitur et expectat, ut aliquid fiat eorum, quæ esse et non esse possunt, quorumque principium in eo qui facit, non in eo quod fit positum est, nam neque eorum, quæ necessario vel sunt, vel fiunt, ars est, neque eorum quæ natura constant. Hæc enim in seipsis inclusum habent principium [Arist. *Ethic.* vi, c. 4].

vam hominis dirigentes, quæ non circa passionem, sed circa actionem sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificencia, prudentia, ars.

1^o Quum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur, actiones autem, quæ sunt harum virtutum materiæ vel objecta, divinæ perfectioni non repugnent, nec hujusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

2^o Item, Hujusmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis et intellectus sunt, quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus

nulla carens perfectione. Igitur hæc Deo deesse non possunt.

3^o Amplius, Eorum omnium quæ a Deo in esse procedunt ratio propria in divino intellectu est, ut supra [c. 66] ostensum est. Ratio autem rei fiendæ in mente facientis ars est ; unde Philosophus dicit (*Ethic.* vi, c. 4) quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur propriæ ars in Deo ; et ideo dicitur : *Omnium enim artifex docuit me Sapientia* [Sap. vii, 21].

4^o Item, Divina voluntas, in his quæ sunt alia ab Ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra [c. 82] ostensum est. Cognitio autem ordinans vo-

dispose la volonté à agir est la prudence; car, selon Aristote, la prudence est la raison exacte de ce qu'il faut exécuter (2). Donc la prudence est en Dieu. C'est ce qui fait dire à Job : *En lui sont la sagesse et la force* [Job, XII, 13].

5° Nous avons démontré [ch. 83] que Dieu, par cela même qu'il veut une chose, veut aussi ce qui est nécessaire à cette chose. Or, ce qui est nécessaire à la perfection d'une chose lui est dû. Donc Dieu a la justice, dont le propre est de distribuer à chacun ce qui lui revient. Nous trouvons, en effet, cette parole dans les Psaumes : *Le Seigneur est juste et il aime la justice* [Ps. x, 8].

6° Ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 74, 75], la fin dernière, pour laquelle Dieu veut toute chose, ne dépend en aucune manière de ce qui existe relativement à la fin, ni quant à l'être, ni quant à une certaine perfection. C'est pourquoi, s'il veut communiquer sa bonté à un être, ce n'est pas pour en recevoir quelque accroissement, mais parce que cette communication lui convient comme à la source de la bonté. Or, donner, non dans le but de retirer quelque avantage du don que l'on fait, mais à cause de la bonté elle-même et de la convenance qu'il y a à donner, est un acte de libéralité, au sentiment du Philosophe (3). Donc Dieu est libéral au plus haut degré, et, comme le dit Avicenne, il

[2] Prudentis quidem videtur esse in iis quæ sibi bona, et ex usu sunt, non singillatim, verbi gratia, quænam ad bonam valetudinem, aut ad vires, sed universe, quæ ad bene beateque vivendum conducant, bene consultare posse. Cujus rei argumentum est, quod prudentes in re aliqua dicimus eos, qui bene ratiocinando, quomodo ad honestum finem perveniant, assequuntur, in iis quæ arte non continentur. Quocirca qui ad consultandum ingenio valet : is et prudens omnino et universe fuerit. Consultat autem iis de rebus nemo, quæ aliter sese habere, quæve ab ipso agi non possunt. Ac propter hanc causam Periculum ceterosque tales viros prudentes esse arbitramur, quod ea quæ sibi, hominumque generi bona sunt dispicere ac providere possunt : quale esse putamus eos, qui rei familiaris tuendæ, rei que publicæ administrandæ periti sunt (*Ethic. VI, c. 5*).

[3] Hominis liberalis est magis quibus largiendum est largiri, quam et a quibus acci-

luntatem ad agendum, prudentia est; quia, secundum Philosophum (*Ethic. VI, c. 5*), prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia; et hoc est quod dicitur : *Apud ipsum est prudentia* (Vulgata *sapientia*) et fortitudo (Job, XII, 13).

5° Adhuc, Ostensum est supra (c. 83) quod, ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere; unde : *Justus Dominus, et justitias dilexit* (*Psal. x, 8*).

6° Amplius, Sicut supra (c. 74 et 75) ostensum est, finis ultimus, propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam; unde non vult alicui suam bonitatem communicare, ad hoc ut sibi ex inde aliquid accrescat, sed quia Ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum (*Ethic. IV, c. 1, 2*). Deus igitur est maxi-

est le seul qui mérite d'être appelé véritablement libéral ; car tout agent autre que lui désire retirer ou retire en effet de son action quelque bien, qui est la fin de cette action. Les livres saints prouvent la libéralité de Dieu ; car le Psalmiste dit : *Lorsque vous ouvrirez votre main , tous les êtres seront remplis des effets de votre bonté* [Ps. ciii, 28] ; et l'apôtre saint Jacques : *Il donne à tous abondamment, et il n'en fait pas le reproche* [Jacob. i, 5].

7° Il faut nécessairement que tout ce qui reçoit l'être de Dieu lui ressemble par l'existence et la bonté, et aussi en ce que sa propre raison se trouve dans l'intelligence divine [ch. 54]. Or, la vérité, considérée comme vertu, demande, selon que l'enseigne le Philosophe, que chacun se montre tel qu'il est dans ses paroles et ses actions (4). Donc la vertu de vérité est en Dieu. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul dit : *Dieu est véritable* [Rom. iii, 4] ; et nous lisons aussi dans les Psaumes : *Toutes vos voies sont la vérité* [Ps. cxviii, 151].

On ne peut attribuer à Dieu les vertus relatives aux actions des inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, comme l'obéissance, l'adoration ou autres devoirs semblables que les supérieurs ont le droit d'exiger.

piendum est accipere, et a quibus accipiendum non est non accipere.... Deinde liberales dicuntur ii qui largiuntur, qui non accipiunt autem, non liberalitatis, sed justitiæ potius nomine laudantur. At qui accipiunt, non admodum sane laudantur. Jamvero omnium hominum qui virtutis nomine cari sunt, maxime diliguntur liberales, nam prosunt aliis : hoc autem in donatione situm est. Actiones autem ex virtute, et honestæ sunt, et honesti gratia suscipiuntur. Dabit igitur liberalis honesti causa, et recte dabit, nam et quibus dandum est, et quantum, et quo tempore, et cætera omnia adhibebit quæ rectam dandi rationem consequuntur ; eaque libenter et jucunde præstabit, aut certe non gravate (Arist. *Ethic.* iv, c. 1, 2).

(4) De iis qui veritatem colunt aut mentiuntur, idque verbis pariter ac factis et simulatione, pauca dicenda sunt. Videtur igitur gloriosus seu arrogans res sibi gloriosas vindicare solere, quæ non insunt, quæque sunt iis quæ insunt majores. Dissimulator contra, vel ea quæ insunt negare, vel minora fingere atque extenuare. Medius vere cum singulis in rebus sui juris atque arbitrii sit, vita et oratione verax esse, qui ea quæ habet, in se inesse confitetur, neque ex verbis auget, neque extenuat [Arist. *Ethic.* iv, c. 13].

me liberalis, et, ut Avicenna dicit (l. ii, c. 28 et 29), « Ipse solus liberalis proprie dici potest ; » nam omne aliud agens præter Ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit dicens : *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate* (Psalm. ciii, 28). Et : *Qui dat omnibus affluenter et non improperat* (Jacob. i, 5).

7° Item, Omnia quæ a Deo esse accipiunt, necesse est ut ejus similitudinem gerant, in quantum sunt et bona sunt et proprias rationes in divino intellectu ha-

bent, ut supra (c. 54) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum (*Ethic.* iv, c. 13) patet, ut in suis factis et dictis aliquis se talem exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus ; unde : *Est autem Deus verax* (Rom. iii, 4). Et : *Omnes viæ tuæ veritas* (Psalm. cxviii, 151).

Si quæ autem virtutes sunt quæ ad aliquas actiones ordinantur, quæ sunt subjectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, patria, vel aliquid hujusmodi quod superiori debetur. — Si etiam aliquarum ex prædictis virtu-

— Si quelques-unes des vertus mentionnées plus haut ont pour objet des actes imparfaits, elles ne peuvent non plus convenir à Dieu quant à ces actes. On peut prendre pour exemple la prudence, considérée comme l'action de délibérer et de réfléchir mûrement. En effet, la délibération, ainsi que nous le voyons par Aristote, est une sorte de recherche (5). Or, la connaissance divine n'est le résultat d'aucune recherche [ch. 57]. Donc il ne convient pas à Dieu de délibérer. C'est ce qui fait dire à Job : *A qui avez-vous donné conseil ? Est-ce à celui qui est dépourvu de sagesse* [Job, xxvi, 3] ? et à Isaïe : *Avec qui a-t-il tenu conseil, et qui l'a instruit* [Isaïe, xl, 14] ?

Rien cependant n'empêche d'affirmer que Dieu a cette prudence qui n'est autre que l'acte de juger ce qui a été discuté et de choisir parmi les choses jugées. On dit quelquefois que Dieu tient conseil, ou parce qu'il y a en lui un secret semblable à celui qui enveloppe ordinairement les délibérations, et c'est par ressemblance que l'on donne le nom de conseil à ce qui est caché dans la sagesse divine, ainsi que l'exprime ce passage d'Isaïe dans une traduction différente de celle que nous suivons : *Que votre ancien conseil devienne véritable* [Isaïe, xxv, 1] (6) ; ou bien parce qu'il vient en aide à ceux qui tiennent conseil, car on peut instruire sans raisonnement de l'intelligence ceux qui cherchent quelque chose.

De même, la justice que l'on reconnaît à Dieu exclut tout échange, puisqu'il ne peut rien recevoir d'aucun être, selon cette parole de

(5) Consultare aliquid quærere est. Sed etiam de bona consultatione, quid sit, distinctione adhibita videndum est utrum scientia aliqua sit, an opinio, an bona conjectura, an aliud quoddam genus. Ac primum sane, non est scientia, nam de iis quæ sciuntur, quæri non solet. At bona consultatio, consultatio est. Qui autem aliqua de re consultat, quærit et rationatur, etc. [Arist. *Ethic.* vi, c. 10].

(6) C'est-à-dire se révèle par son accomplissement. On lit dans la Vulgate : « Domine Deus meus es tu, exaltabo te, et confitebor nomini tuo : quoniam fecisti mirabilia, cogitationes antiquas fideles, amen [Isai. xxv, 1].

tibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos Deo attribui prædictæ virtutes non possunt ; sicut prudentia, quantum ad actum bene consiliandi, Deo non competit. Quum enim consilium sit quædam inquisitio, ut dicitur in sexto *Ethicorum* (c. 10), divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra (c. 57) ostensum est, non potest sibi consiliari esse conveniens ; unde : *Cui dedisti consilium ? Forsitan ei qui non habet sapientiam* (Job, xxvi, 3) ? Et : *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum* [Isai. xl, 14] ?

Secundum autem actum illum qui est de consiliatis judicare et judicata eligere, nihil

prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis, nam consilia occulte aguntur ; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet, secundum aliam translationem : *Consilium tuum antiquum rerum fiat* (Isai. xxv, 1) ; vel in quantum consulentibus satisfacit ; est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter etiam justitia, quantum ad commutationis actum, Deo competere non potest, quum ipse a nullo aliquid accipiat ; unde : *Quis prior dedit illi, et retribuetur*

l'épître aux Romains : *Qui lui a donné le premier pour recevoir ensuite* [Rom. XI, 35]? et cette autre de Job : *Qui m'a donné d'abord afin que je lui rende* [Job, XLI, 2]? Nous disons pourtant, par similitude, que nous donnons quelque chose à Dieu, en ce sens qu'il accepte nos présents. Il n'y a donc point pour lui de justice commutative, mais seulement une justice distributive. C'est pourquoi saint Denys dit qu'on loue Dieu à cause de sa justice, parce qu'il distribue ses biens en proportion du mérite de chacun (7), conformément à ce passage de l'Évangile : *Il a donné à chacun selon sa propre vertu* (Matth. XXV, 15).

Il faut observer que les actions auxquelles les vertus en question se rapportent ne dépendent aucunement de la condition humaine, quant à leurs raisons; car ce n'est pas seulement l'homme, mais tout être doué d'intelligence, qui peut juger de ce qu'il faut faire, donner ou distribuer quelque chose. Cependant, en les limitant aux choses humaines, elles sont en quelque sorte spécifiées par elles, de même qu'une certaine courbure du nez détermine l'espèce des camus. Ces vertus donc, en tant qu'elles règlent la vie active de l'homme et qu'on leur fixe pour terme les choses humaines, ont trait à ces actions, et elles ne peuvent convenir à Dieu en ce sens.

Si cependant on prend ces actions dans leur généralité, on pourra les adapter aux choses divines. Par exemple, l'homme distribue les

(7) *A justitia laudatur Deus, quod omnibus, ut dignum est, tribuat et congruentem modum, et pulchritudinem, et compositionem ordinis et dispositionem et omnibus distribuat, et singulis ordines præstituat, secundum veram et justam præscriptionem : et omnibus suæ cujusque actionis auctor sit. Omnia enim divina justitia ordinat et determinat, omniaque ab omnium mixtione et confusione libera servans, cuique convenientia rebus omnibus tribuit, prout ejusque congruit dignitati..... Sciendum est divinam justitiam hoc ipso revera veram esse justitiam, quod omnibus quæ sua sunt tribuat pro merito singulorum, atque naturam cujusque in ordine proprio potentiaque custodiat* (*De div. nom.* c. 8).

ei [Rom. XI, 35]? Et : *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei* [Job, XLI, 2]? Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, in quantum Deus nostra data acceptat. Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva. Unde Dionysius dicit (de Divin. Nominib., c. 8) quod « justitia laudatur Deus, sicut omnibus, secundum dignitatem, distribuens; » secundum illud: *Dedit... unicuique secundum propriam virtutem* (Matth. XXV, 15).

Scire autem oportet quod actiones, circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent; non enim de agendis judicare aut

aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis; secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes; secundum quem modum Deo convenire non possunt.

Secundum vero quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari; sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ vel honoris,

biens qui sont à l'usage de l'homme, tels que l'argent et les honneurs, et Dieu de son côté distribue tout ce qu'il y a de bon dans l'univers. Ces vertus ont donc en Dieu beaucoup plus d'étendue que dans l'homme; car si la justice de l'homme se borne à la vie civile ou domestique, la justice de Dieu s'étend à tout ce que contient l'univers. C'est ce qui fait que les vertus divines sont les types des nôtres, puisque les êtres qui sont limités et n'existent que comme particuliers sont seulement les ressemblances des êtres absolus, et il en est d'eux comme de la lumière d'une lampe comparée à celle du soleil. Pour les autres vertus qui ne conviennent pas proprement à Dieu, elles n'ont pas leurs types dans sa nature, mais seulement dans la sagesse divine, qui comprend les raisons propres de tous les êtres; et il en est de même de tout ce qui se rattache aux corps.

CHAPITRE XCIV.

Dieu a les vertus contemplatives.

Il est hors de doute que les vertus contemplatives conviennent à Dieu au plus haut degré. En effet :

1^o Si la sagesse consiste dans la connaissance des causes les plus élevées, ainsi que le Philosophe l'enseigne au commencement de sa *Métaphysique* (1); si Dieu se connaît principalement lui-même et ne

(1) Cujus gratia nunc sermonem facimus, illud est, quod appellatam sapientiam circa primas causas et principia omnes arbitrantur versari. Quare expertus quidem sensum

distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam, sicut justitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita justitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur; nam quæ sunt contracta et particulata similitudines quædam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelæ se habet ad lumen solis. Aliæ vero virtutes, quæ proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in

divina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes, sicut est de aliis corporalibus rebus.

CAPUT XCIV.

Quod in Deo sunt virtutes contemplativæ.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

1^o Si enim sapientia in cognitione altis-

connait rien qu'en se connaissant comme cause première de tout ce qui existe [ch. 46], c'est à lui surtout évidemment qu'appartient la sagesse. C'est pourquoi Job dit : *Il est sage dans son cœur* [Job, ix, 4]; et l'Écclésiastique : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu, et elle a toujours été avec lui* [Eccl. i, 1]. Le Philosophe dit encore dans le même ouvrage que la sagesse est la propriété de Dieu, et non de l'homme (2).

2° Si la science est la connaissance d'une chose par sa cause propre, et si Dieu connaît l'ordre de toutes les causes et de tous les effets, et par là même les causes propres de chaque chose [ch. 65, 67], il est clair que la science se trouve proprement en lui. Cependant cette science n'est pas le résultat du raisonnement, comme la nôtre, qui s'acquiert par voie de démonstration. Aussi est-il dit au livre des Rois : *Dieu est le Seigneur des sciences* [I Reg. ii, 3].

3° Si la connaissance immatérielle de certaines choses existe sans raisonnement de l'intelligence, et si Dieu a une connaissance semblable de tous les êtres [ch. 50], il est certainement intelligent, ainsi que Job le proclame en disant : *Il a en lui le conseil et l'intelligence* [Job, xii, 13]

Ces vertus qui sont en Dieu sont les types des nôtres, de même que le parfait est le type de l'imparfait.

quemcumque habentibus sapientior esse videtur; artifex vero expertis: architectus etiam manibus laborante: speculativi autem factivis. Quod igitur sapientia circa aliquas causas et principia scientia sit patet (Arist. *Metaphys.* i, c. 1 ad finem).

(2) Merito non humana ejus (sapientiæ) possessio putabitur; natura enim hominum in plerisque serva est. Quapropter secundum Simonidem, Deus utique solus hanc habet dignitatem; hominem vero indignum non querere illam quæ sibi convenit scientiam (Arist. *Metaphys.* i, c. 2).

simarum causarum consistit, secundum Philosophum (*Metaphys.* i, c. 1 ad finem), ipse autem Deus præcipue seipsum cognoscit nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum [ut probatum est, c. 46], qui est omnium causa prima, manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde: *Sapiens corde est* (Job, ix, 4). Et: *Omnia sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper* [Eccl. i, 1]. — Philosophus etiam dicit (*Metaphys.* i, c. 2) quod est divina possessio, non humana.

2° Item, Si scientia est rei cognitio per propriam causam, Ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit et per hoc singulorum proprias causas novit,

ut supra (c. 65 et 67) ostensum est, manifestum est quod in Ipso proprie scientia est; non tamen quæ sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde: *Deus scientiarum Dominus est* (I Reg. ii, 3).

3° Adhuc, Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est, Deus autem hujusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra (c. 50) ostensum est, in ipso igitur est intellectus. Unde: *Ipse habet consilium et intelligentiam* (Job, xii, 13).

Hæ etiam virtutes in Deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CHAPITRE XCV.

Dieu ne peut vouloir le mal.

Ce qui précède nous servira à prouver que Dieu ne peut pas vouloir le mal. En effet :

1^o La vertu d'un être réel est celle selon laquelle l'agent opère comme il faut. Or, toute opération de Dieu est l'opération d'une vertu, puisque sa vertu est son essence [ch. 92]. Donc il ne peut vouloir le mal.

2^o La volonté ne se porte jamais vers le mal, si ce n'est lorsqu'il y a erreur de la raison, au moins dans l'élection d'un objet particulier; car l'objet de la volonté étant le bien appréhendé, la volonté ne peut se porter vers le mal qu'autant qu'il lui sera proposé comme bien; ce qui ne peut arriver que par erreur. Or, il ne peut y avoir d'erreur dans la connaissance divine [ch. 61]. Donc la volonté de Dieu ne peut tendre au mal.

3^o Dieu est le souverain bien [ch. 41]. Or, le souverain bien ne souffre aucune association avec le mal, de même que la chaleur portée au plus haut degré n'admet aucun mélange de froid (1). Donc la volonté divine ne peut se tourner vers le mal.

4^o Puisque le bien est la raison constitutive de la fin, le mal ne peut être l'objet de la volonté qu'autant qu'elle s'éloigne de sa fin. Or, la volonté divine ne peut s'éloigner de sa fin, puisque Dieu ne peut rien vouloir qu'en se voulant lui-même [ch. 76]. Donc Dieu ne peut vouloir

(1) Le froid est pris ici, selon l'acception vulgaire, pour un être positif, tandis que dans la réalité il n'est autre chose que la négation ou l'absence du calorique.

CAPUT XCV.

Quod Deus non potest velle malum.

Ex his quæ dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

1^o Virtus enim rei est secundum quam aliquid bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, quum sua virtus sit sua essentia, ut supra [c. 92] ostensum est. Non potest igitur malum velle.

2^o Item, Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili; quum enim voluntatis objectum sit bonum appre-

hensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra [c. 61] ostensum est. Non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere.

3^o Amplius, Deus est summum bonum, ut supra [c. 41] probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

4^o Præterea, Quum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Vo-

le mal, et sa nature veut qu'en lui le libre arbitre n'ait d'action que dans la sphère du bien.

C'est le sens de ce passage du Deuteronome : *Dieu est fidèle et exempt d'iniquité* [Deuter. xxxii, 4]; et de cet autre d'Habacuc : *Vos yeux sont purs et vous empêchent de voir le mal, et vous ne pouvez regarder l'iniquité* [Habac. i, 13].

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Juifs, qui prétendent dans leur Talmud que Dieu pèche quelquefois et se purifie de son péché; et celle des Lucifériens, qui enseignent que Dieu a péché en précipitant Lucifer.

CHAPITRE XCVI.

Dieu ne hait rien.

Il résulte de ce qui vient d'être dit que Dieu ne peut haïr quoi que ce soit. En effet :

1^o De même que le bien est l'objet de l'amour, de même le mal est celui de la haine; car nous voulons du bien à ceux que nous aimons et du mal à ceux que nous haïssons. Si donc la volonté de Dieu ne peut se porter vers le mal [ch. 95], il est impossible qu'il ait de la haine pour quelque chose.

2^o La volonté de Dieu se porte vers des objets qui sont distincts de lui [ch. 75], puisqu'en voulant et aimant son être et sa bonté, il veut

luntas autem divina a fine averti non potest, quum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut supra (c. 76) ostensum est. Non potest igitur velle malum; et sic patet quod liberum arbitrium, in Ipso, naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur : *Deus fidelis et absque ulla iniquitate* (Deuter. xxxii, 4). Et : *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non poteris* [Habac. i, 13].

Per hoc autem confutatur error Judæorum, qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari, et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi dejectione peccasse.

CAPUT XCVI.

Quod Deus nihil odit.

Ex hoc autem apparet quod odium aliqujus rei Deo convenire non potest.

1^o Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum; nam iis quos amamus bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est (c. 95), impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

2^o Item, Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (c. 75) ostensum est, in quantum, volendo et amando suum esse et

que cette bonté se répande autant qu'il est possible par la communication de sa ressemblance. Donc ce que Dieu veut pour les êtres distincts de lui, c'est qu'il y ait en eux la ressemblance de sa bonté. Or, le bien de chaque chose consiste dans la participation à la ressemblance divine; car toute bonté qui n'est pas la bonté première n'est qu'une certaine ressemblance de cette bonté. Donc Dieu veut le bien de tout ce qui existe. Donc il ne hait rien.

3° C'est du premier être que découle l'existence de tous les autres. Si donc Dieu a de la haine pour quelque chose de ce qui existe, il veut que cela ne soit pas, puisque être est le bien de chaque chose. Il veut, par conséquent, la non-existence de son action, puisque cet objet arrive à l'être médiatement ou immédiatement par elle. Nous avons, en effet, démontré [ch. 83] que si Dieu veut quelque chose, il veut aussi, par là même, ce qui est nécessaire à l'existence de cette chose. Or, cela est évidemment impossible, si tout arrive à l'être *par sa volonté*, parce que dans ce cas, l'action qui produit les choses doit être volontaire. Il en est de même s'il est *naturellement* cause des êtres (1); car s'il se complait dans sa nature, il doit avoir aussi pour agréable tout ce que sa nature demande. Donc Dieu n'éprouve de la haine pour aucune nature.

4° Ce qui se trouve naturellement dans toutes les créatures actives se trouve principalement et nécessairement dans le premier agent. Or, tous les agents aiment, chacun en la manière qui lui est propre, leurs productions envisagées comme telles : par exemple, les parents aiment leurs enfants, les poètes leurs compositions et les ouvriers leurs ouvrages.

(1) C'est-à-dire, si Dieu produit les êtres comme les renfermant éminemment dans son essence, qui est l'*Être*.

suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus, in rebus aliis a se, vult ut in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscujusque rei ut similitudinem divinam participet; nam quælibet bonitas alia non est nisi similitudo quædam primæ bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum; nihil igitur odit.

3° Adhuc, A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique bonum; vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producitur vel mediate vel

immediate; ostensum est enim supra. (c. 83) quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quæ ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile; quodquidem patet, si res per voluntatem Ipsius in esse procedant, quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam; similiter, si naturaliter sit rerum causa, quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur naturam Deus odit.

4° Præterea, Illud quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, præcipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod hujusmodi,

Donc, à plus forte raison, Dieu ne hait aucune chose, puisqu'il est la cause de tout ce qui existe.

Cette doctrine est conforme à celle de l'Écriture, qui dit à Dieu : *Vous aimez tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait* [Sap. XI, 25].

On dit cependant que Dieu hait quelque chose, par ressemblance, et cela peut arriver de deux manières :

D'abord parce que Dieu, en aimant une chose et en voulant l'existence de son bien, veut la non-existence de ce qui est opposé au bien, c'est-à-dire du mal. C'est pourquoi nous disons que Dieu hait ce qui est mauvais, de même que nous disons que nous avons de la haine pour ce que nous voudrions ne pas exister, selon cette parole de Zacharie : *Que personne d'entre vous ne pense le mal, contre son ami, dans son cœur. Gardez-vous d'aimer le serment trompeur ; car je hais toutes ces choses, dit le Seigneur* [Zach. VIII, 17]. Or, ces choses ne sont pas des effets tels que celles qui subsistent, et qui seules sont proprement l'objet de la haine ou de l'amour.

La seconde manière dont Dieu peut concevoir de la haine, c'est lorsqu'il veut un bien plus grand qui ne peut exister sans la privation d'un moindre bien ; et l'on dit alors qu'il a de la haine, tandis qu'il serait plus vrai de dire qu'il aime davantage. S'il veut, par exemple, le bien de la justice ou de l'ordre universel, qui demande pour pouvoir exister la punition ou la destruction de certains êtres, on dira que Dieu a de la haine pour les êtres qu'il veut punir ou détruire ; et cette manière de s'exprimer revient à celle de Malachie, qui dit : *J'ai eu de la haine pour Esau* [Malach., I, 3] ; et à ce passage des Psaumes : *Vous*

sicut parentes filios, poetæ poemata, artifices ana opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, quum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* [Sap. XI, 25].

Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter :

Uno quidem modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse ; unde malorum odium habere dicitur ; nam quæ non esse volumus dicimur odio habere, secundum illud : *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris ; et juramentum mendax ne diligatis ;*

omnia enim hæc sunt quæ odi, dicit Dominus [Zachar. VIII, 17]. Hæc autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni ; et sic dicitur odire, quum magis hoc sit amare. Sic enim, in quantum vult bonum justitiæ vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliorum), dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem, secundum illud : *Esau odio habui* [Malach. I, 3] ; et illud : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem ; perdes omnes qui loquuntur mendacium. Virum sanguineum et doloꝝum abominabitur Dominus* [Psalm. V, 7]

haïssez tous ceux qui commettent l'iniquité; vous perdrez tous ceux qui préfèrent le mensonge. Dieu a en abomination l'homme sanguinaire et trompeur [Ps. v, 7].

CHAPITRE XCVII.

Dieu est vivant.

Il faut nécessairement conclure de tout ce qui a été démontré jusqu'ici que Dieu est vivant. En effet :

1° Nous avons prouvé que Dieu est doué d'intelligence et de volonté [ch. 44 et 72]. Or, connaître par l'intelligence et vouloir sont des opérations qui n'appartiennent qu'à l'être vivant. Donc Dieu est vivant.

2° On attribue la vie à certains êtres parce qu'ils paraissent mus par eux-mêmes et non par un autre. C'est ce qui nous fait dire, par similitude, que les êtres qui semblent se mouvoir par eux-mêmes et dont les moteurs sont inconnus du vulgaire ont la vie. Telle est, par exemple, l'eau vive d'une source quicoule, et non celle d'une citerne ou d'un marais stagnant; tel encore le vif-argent [mercure], en qui l'on croit voir un certain mouvement. Mais les êtres mus par eux-mêmes sont ceux-là seulement qui se meuvent en eux-mêmes, parce qu'ils sont composés du moteur et du sujet du mouvement, comme sont les êtres animés. C'est pourquoi nous n'attribuons qu'à eux la vie dans le sens propre de ce mot. Tous les autres ont un moteur extérieur qui les engendre, éloigne l'obstacle ou les pousse.

CAPUT XCVII.

Quod Deus est vivens.

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

1° Ostensum est enim (c. 44 et 72) Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

2° Adhuc, Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se,

non ab alio, moveri; et propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quæ movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata; unde hæc sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante vel removente prohibens, vel impellente. Et, quia opera-

Et parce que les opérations sensibles ne se font pas sans mouvement, il faut reconnaître encore l'existence de la vie dans tout ce qui se porte soi-même à ses opérations propres, bien que ce soit sans mouvement. C'est pourquoi connaître, désirer et sentir sont des actions qui ont la vie pour principe. Or, c'est à Dieu surtout qu'il appartient d'opérer par lui-même et non avec le secours d'un autre, puisqu'il est la première cause agissante. Donc c'est aussi à lui qu'il appartient surtout de vivre.

3° L'être divin comprend toute la perfection de l'existence [ch. 28]. Or, vivre est en quelque sorte une existence parfaite; c'est pour cela que, dans l'ordre des êtres, on préfère ceux qui ont la vie à ceux qui en sont privés. Aussi l'être divin est la vie; donc Dieu est vivant.

Cette vérité s'appuie sur le témoignage des livres saints; car le Seigneur lui-même nous dit : *Je lèverai ma main vers le ciel et je dirai : Je vis éternellement* [Deuter. xxxii, 40]; et dans les Psaumes : *Mon cœur et ma chair se sont réjouis dans le Dieu vivant* [Ps. lxxxiii, 2].

CHAPITRE XCVIII.

Dieu est sa propre vie.

Une autre conséquence à tirer, c'est que Dieu est sa propre vie. En effet :

1° La vie de l'être vivant est le *vivre* même, pris dans une certaine abstraction, de même que la course, quant à la chose, n'est autre que

tiones sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere; unde intelligere, appetere et sentire, actiones vite sunt. Sed Deus maxime, non ab alio sed a seipso, operatur, quum sit prima causa agens. Maxime ergo competit ei vivere.

3° Item, Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (c. 28) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum; unde viventia, in ordine entium, non-viventibus præferantur. Divinum ergo esse est vivere; Ipse ergo est vivens.

Hoc autem etiam auctoritate divinæ

Scripturæ confirmatur. Dicitur enim ex ore Domini: *Levabo ad calum manum meam et dicam: Vivo ego in æternum* (Deuter. xxxii, 40). Et: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (Psalm. lxxxiii, 2).

CAPUT XCVIII.

Quod Deus sit sua vita.

Ex hoc patet ulterius quod Deus sit sua vita.

1° Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum; sicut cursus, secundum rem, non est aliud quam cur-

courir. Or, vivre est l'être de ce qui est vivant, comme on le voit par le Philosophe (1); car si l'on dit que l'animal est vivant parce qu'il est doué d'une âme par laquelle il a un être [*esse*] d'une forme qui lui est propre, vivre ne peut être autre chose que tel être [*esse*] provenant de telle forme. Or, Dieu est lui-même son être [ch. 22]. Donc il est aussi son *vivre* et sa vie.

2° Connaitre par l'intelligence, c'est pour lui vivre, en quelque manière, ainsi que l'enseigne Aristote (2); car connaître est un acte de l'être vivant. Or, Dieu est son intelligence en acte [ch. 45]. Donc il est aussi son *vivre* et sa vie.

3° Si Dieu n'était pas sa vie propre, comme il est vivant [ch. 97], il s'ensuivrait qu'il ne serait vivant qu'en participant à la vie. Or, tout ce qui est par participation doit être rapporté à un être qui est par lui-même. Donc Dieu se rapporterait à un être antérieur à lui et par lequel il vivrait; ce qui est impossible, comme nous l'avons prouvé [ch. 13].

4° Si Dieu est vivant [ch. 97], il doit avoir la vie en lui. Si donc il n'est pas lui-même sa propre vie, il y aura en lui quelque chose qui ne sera pas lui-même; et par conséquent, il sera composé: conclusion dont nous avons démontré la fausseté [ch. 18]. Donc Dieu est sa vie. Nous lisons en effet en saint Jean: *Je suis la vie* [Joan. xiv, 6].

(1) At vivere, viventium est esse: cujus sane causa est, ut constat, atque principium, anima (Arist. *De Anima* II, c. 4).

(2) Dicamus animatum ab inanimato vita sejungi. Atque cum multifariam vivere dicatur, etiam si unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status, et insuper motio nutrimento et accretioni decretionive accommodata (*De Anima* II, c. 2).

rere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum (*De Anima*, II, c. 4); quum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra probatum est (c. 22). Est ergo suum vivere et sua vita.

2° Item, Suum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum (*de Anima* II, c. 2); nam intelligere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut supra (c. 45) ostensum est. Ergo est suum vivere et sua vita.

3° Amplius, Si Deus non esset sua vita, quum sit vivens, ut ostensum est (c. 97), sequeretur quod esset vivens per participationem vitæ. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret; quod est impossibile, ut ex dictis (c. 13) patet.

4° Adhuc, Si sit vivens Deus, ut ostensum est (c. 97), oportet in ipso vitam esse. Si ergo non sit Ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; et sic erit compositus; quod supra (c. 18) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur: *Ego sum vita* (*Joann.* XIV, 6).

CHAPITRE XCIX.

La vie de Dieu est éternelle.

Il est évident, d'après cela, que la vie de Dieu est éternelle. En effet :

1^o Aucun être ne cesse de vivre qu'en se séparant de la vie. Or, rien ne peut être séparé de soi-même ; car il n'y a séparation que lorsque deux objets sont divisés entre eux. Il est donc impossible que Dieu cesse de vivre, puisqu'il est lui-même sa vie [ch. 98].

2^o Tout ce qui existe pendant un temps et n'existe pas pendant un autre temps existe en vertu d'une cause ; car rien ne se fait passer soi-même du non-être à l'être, puisque ce qui n'est pas encore ne peut agir. Or, la vie de Dieu ne reconnaît aucune cause, non plus que son être. Donc il n'est pas vivant pendant un temps et privé de vie pendant un autre temps ; mais il vit toujours. Donc sa vie est éternelle.

3^o Dans toute action, l'agent subsiste le même, bien que l'action puisse être transitoire et successive. Ainsi, dans le mouvement, le mobile reste le même [en tant que mobile], dans toute la durée du mouvement, quelles qu'en soient les variations. Donc, quand l'action se confond avec l'agent lui-même, il n'y a rien de successif ni de transitoire ; mais tout subsiste en même temps. Or, en Dieu, l'action de connaître et de vivre, c'est Dieu lui-même [ch. 45 et 98]. Donc la vie de Dieu n'admet pas de succession ; mais elle est tout entière en même temps. Donc elle est éternellement la même.

4^o Dieu est complètement immuable [ch. 13]. Or, l'être dont la vie

CAPUT XCIX.

Quod vita Dei est sempiterna.

Ex hoc autem apparet quod vita ejus sit sempiterna.

1^o Nihil enim desinit vivere, nisi per separationem vitæ. Nihil autem a seipso separari potest ; omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est ergo quod Deus desinat vivere, quum ipse sit sua vita, ut ostensum est (c. 98).

2^o Item, Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam ; nihil enim seipsum de non-esse ad esse adducit, quia quod nondum est non agit. Divina autem vita non habet aliquam

causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita ejus sempiterna.

3^o Adhuc, In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem ; unde et in motu, mobile manet idem subjecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est (c. 45 et 98). Ergo ejus vita non habet successionem, sed est tota simul ; est igitur sempiterna.

4^o Amplius, Deus omnino immobilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Quod

commence ou finit, ou bien renferme quelque succession, est muable; car sa vie commence par la génération et finit par la corruption, et la succession est le résultat d'un certain mouvement. Donc Dieu n'a pas commencé à vivre, sa vie ne finira pas et elle n'est assujétie à aucune succession. Donc sa vie est éternelle. C'est ce que le Seigneur nous apprend lui-même dans le Deuteronome en disant : *Je vis éternellement* [Deuter. xxxii, 40]; et nous lisons encore dans la première épître de saint Jean : *Celui-ci est le vrai Dieu et la vie éternelle* [I Joan. v, 20].

CHAPITRE C.

Dieu est heureux.

Après les questions traitées jusqu'ici, il nous reste à prouver que Dieu est heureux. En effet :

1^o La béatitude est le bien propre de toute nature intellectuelle. Donc, puisque Dieu est intelligent, son bien propre sera aussi sa béatitude. Il n'y a cependant pas entre lui et son bien propre la relation qui existe entre un être et le bien qu'il ne possède pas encore; car cette relation ne se rencontre que dans une nature muable et qui est en puissance; mais Dieu est comme l'être qui possède actuellement son bien propre. Donc il n'éprouve pas seulement, ainsi que nous, le désir de la béatitude; mais il en a la jouissance. Donc il est heureux.

2^o Ce que la nature intellectuelle désire ou veut par-dessus tout, c'est ce qui atteint en elle le plus haut degré de la perfection; et c'est en quoi consiste sa béatitude. Or, ce qui atteint le plus haut degré de la

autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est; nam vita alicujus incipit per generationem, desinit autem per corruptionem; successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque inceperit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est ergo Deus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur ex ore Domini : *Vivo ego in æternum* [Deuter. xxxii, 40]; Et : *Hic est verus Deus et vita æterna* [I Joann. v, 20].

CAPUT C.

Quod Deus est beatus.

Restat autem ex præmissis ostendere Deum esse beatum.

1^o Cujuslibet enim intellectualis nature proprium bonum est beatitudo. Quum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit (hoc enim est nature mobilis et in potentia existentis), sed

perfection dans chaque être, c'est son opération la plus parfaite; car la puissance et l'aptitude se perfectionnent par l'opération. C'est pourquoi le Philosophe dit que la félicité n'est autre chose qu'une opération parfaite (1).

Or, la perfection d'une opération dépend de quatre choses.

D'abord de son genre; c'est-à-dire que cette opération doit demeurer dans l'être qui opère. Nous entendons par opération qui demeure dans l'être qui opère celle dont il ne résulte rien autre chose que l'opération elle-même, comme voir et entendre. Les opérations de ce genre perfectionnent les êtres auxquels elles appartiennent, et elles peuvent être *extrêmes* (2), parce qu'elles ne se rapportent à aucun fait qui soit leur fin. Quant à l'opération ou à l'action qui a pour résultat quelque chose qui est produit et distinct d'elle-même, elle est la perfection, non de celui qui opère, mais de la chose produite, qui est sa fin. C'est ce qui fait qu'une telle opération ne peut être la béatitude ou la félicité d'une nature intellectuelle.

La perfection de l'opération dépend, en second lieu, de son principe, pour appartenir à la puissance la plus élevée. C'est pour cela que la félicité n'est point en nous le produit des sens, mais de l'intelligence perfectionnée par l'habitude (3).

(1) *Perfectam beatitudinem functionem quamdam muneris esse in rerum contemplatione positam, etiam ex hoc perspicere licet, quod deos felicissimos ac beatissimos esse arbitremur.... Atqui nemo est qui non eos vivere existimet. Ergo et aliquo munere fungi. Non enim eos oportet dormientes fingere, ut Endymionem. Ei igitur qui vivit, si actio, multoque magis si affectio adimatur, quid præter contemplationem relinquitur? Quocirca Dei muneris functio ea quæ beatitudine antecellit, in contemplatione consistere reperietur. Ergo et humanarum functionum ut quæque simillima est, ita ad beatam vitam constituendam plurimum valet (Arist. *Ethic.* x, c. 8).*

(2) C'est-à-dire finales ou terminées dans leur sujet.

(3) Cette proposition : *La félicité ne se trouve que dans l'opération de l'intelligence per-*

sicut quod jam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

2^o Amplius, Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde Philosophus dicit : « *Felicitatem esse perfectam operationem* » (*Ethic.* x, c. 8).

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo*, ex suo genere, ut scilicet

sit manens in ipso operante; dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes et possunt esse ultimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis; operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo sive felicitas.

Secundo, ex principio operationis, ut sit altissimæ potentis; unde, secundum ope-

Cette même perfection dépend, en troisième lieu, de l'objet de l'opération. C'est pourquoi la plus grande félicité possible consiste pour nous dans la connaissance de l'être intelligible le plus élevé.

Elle dépend enfin de la forme de l'opération, c'est-à-dire qu'elle doit être faite parfaitement, avec facilité et accompagnée de plaisir.

Telle est l'opération de Dieu; car, d'abord, il est intelligent; son intelligence est la plus haute de toutes les vertus, et elle n'a besoin d'aucune habitude pour devenir parfaite, puisqu'elle l'est en elle-même [ch. 28]. Ensuite, Dieu, qui est le plus élevé des êtres intelligibles, se connaît lui-même parfaitement, sans aucune difficulté et avec le suprême contentement du bonheur. Donc il est heureux.

3^o La béatitude apaise toute espèce de désir; car, lorsqu'on la possède, il ne reste plus rien à désirer, puisqu'elle est la fin dernière. Celui-là donc doit être heureux qui est parfait quant à tout ce qu'il peut désirer. C'est ce qui fait dire à Boèce que le bonheur est un état parfait, à raison de la réunion de tous les biens (4). Or, telle est la perfection de Dieu, qui renferme toute perfection dans une certaine simplicité [ch. 28 et 54]. Donc il est véritablement heureux.

fectionnée par l'habitude, ne peut être vraie que si on l'entend de la félicité humaine; car notre intelligence étant imparfaite, son opération ne peut se perfectionner que par la répétition des mêmes actes. Pour l'intelligence divine, elle n'a besoin d'aucune habitude pour devenir parfaite, puisqu'elle l'est en elle-même et par elle-même, ou essentiellement, comme saint Thomas le dira bientôt.

(4) *Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. Non est aliud quod æque perficere beatitudinem possit, quam copiosus bonorum omnium status* (*Consolat. philos.* III, prosa 2).

rationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti.

Tertio, ex operationis objecto; et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

Quarto, ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, quum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indigeat habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra [c. 28] ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibile, perfecte, absque omni difficultate

et delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

3^o Adhuc, Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia, ea habita, non restat aliud desiderandum, quum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quæ desiderare potest; unde Boetius dicit (de Cons., l. III, prosa secunda) quod beatitudo « est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed talis est divina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra [c. 28 et 54] ostensum est. Ipse igitur vere beatus est.

4^o Item, quamdiu alicui deest aliquid quod indigeat, nondum beatus est, quia ejus

4° Tant qu'un être reste privé de ce qui lui manque, il n'est pas encore heureux, parce que son désir n'est pas encore apaisé. Donc celui qui se suffit à lui-même et ne manque de rien est véritablement heureux. Or, nous avons démontré plus haut [ch. 84] que Dieu n'a pas besoin des autres êtres, puisque sa perfection ne dépend de rien qui lui soit extérieur, et, s'il les veut, ce n'est pas pour lui comme pour une fin et comme lui étant nécessaires, mais parce que cela convient à sa bonté. Donc il est heureux.

5° Nous avons fait voir que Dieu ne peut pas vouloir ce qui est impossible [ch. 84]. Or, il est impossible qu'il survienne en lui quelque chose qu'il n'avait pas auparavant, puisqu'il n'est en puissance sous aucun rapport [ch. 16]. Il a tout ce qu'il veut, et il ne veut rien de mauvais [ch. 93]. Donc il est heureux, dans le sens de ceux qui considèrent comme heureux celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut aucun mal.

L'Écriture-Sainte affirme que Dieu est heureux; car il est dit dans la première épître à Timothée : [*Jésus-Christ*] *que nous montrera en son temps Dieu, qui est heureux et seul puissant* [I Tim. vi, 13].

CHAPITRE CI.

Dieu est sa propre béatitude.

Il est évident maintenant que Dieu est sa propre béatitude. En effet :

1° La béatitude de Dieu consiste dans son opération intellectuelle

desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille vere beatus est. Ostensum autem est supra (c. 81) quod Deus non indiget aliis, quum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solum quia hoc conveniens est suæ bonitati. Est igitur Ipse beatus.

5° Præterea, Ostensum est supra (c. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, quum Ipse nullo modo sit in potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Igitur non potest velle se habere quod non habet. Quidquid igitur

vult habet, nec aliquid mali vult, ut supra ostensum est (c. 95). Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quidquid vult et nihil mali vult.

Ejus autem beatitudinem sacra Scriptura protestatur : *Quem ostendet Deus suis temporibus, beatus et solus potens* [I Tim. vi, 15].

CAPUT CI.

Quod Deus sit sua beatitudo.

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

[ch. 100]. Or, nous avons prouvé que l'intelligence de Dieu en acte est sa substance [ch. 45]. Donc il est lui-même sa béatitude.

2° La béatitude étant la fin dernière, elle est ce que tout être doit naturellement avoir, ou ce qu'il veut principalement avoir lorsqu'il la possède. Or, nous avons vu que Dieu veut principalement son essence [ch. 74]. Donc son essence est sa béatitude.

3° Tout ce qu'un être veut, il le veut à raison de sa béatitude; car la béatitude est une chose que l'on ne désire pas à cause d'une autre chose. C'est à elle que se termine le mouvement du désir de celui qui recherche une chose à cause d'une autre; autrement ce mouvement serait infini. Donc, puisque Dieu veut tous les autres êtres à cause de sa bonté, qui est son essence, comme il est lui-même son essence et sa bonté, il est par conséquent aussi sa propre béatitude.

4° L'existence de deux souverains biens est impossible; car si l'un était privé d'une chose qui fût en la possession de l'autre, aucun d'eux ne serait le souverain bien; et ce qui prouve que la béatitude est le souverain bien, c'est qu'elle est la fin dernière. Donc la béatitude est une même chose avec Dieu. Donc Dieu est sa propre béatitude.

CHAPITRE CII.

La béatitude divine est très parfaite et surpasse toute autre béatitude.

Ce que nous avons dit précédemment suffit pour nous faire comprendre l'excellence de la béatitude divine. En effet :

1° Plus un être est près de la béatitude, et plus il est parfaitement

1° Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio Ipsius, ut ostensum est (c. 100). Supra autem ostendimus (c. 45) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

2° Item, Beatitudo, quum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (c. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo.

3° Adhuc, Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quiddid vult; ipsa enim est

quæ propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitas. Quum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia, oportet quod, sicut ipse est sua essentia, et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

4° Præterea, Duo summa bona esse est impossibile; al enim aliquid utrique deesset quod alterum haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse, ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

heureux. C'est pourquoi, si l'on regarde comme heureux celui qui a une certaine espérance de parvenir à la béatitude, sa béatitude ne peut cependant pas être comparée à celle de l'être qui la possède déjà actuellement. Or, l'être qui approche le plus de la béatitude, c'est celui qui est la béatitude elle-même, et nous avons prouvé qu'il en est ainsi de Dieu [ch. 101]. Donc sa béatitude a une perfection singulière.

2° La délectation vient de l'amour [ch. 91], et là où l'amour est plus fort, la délectation causée par la possession de l'objet aimé est aussi plus vive. Or, chaque être, toutes choses égales d'ailleurs, s'aime plus lui-même que ce qui n'est pas lui; et la preuve en est que plus un objet s'approche d'un être, et plus il est aimé naturellement. Dieu se délecte donc davantage dans sa béatitude, qui est lui-même, que les autres êtres qui sont heureux ne se délectent dans la leur, qui n'est pas ce qu'ils sont eux-mêmes. Donc le désir de Dieu est plus satisfait et sa béatitude plus parfaite.

3° Ce qui existe en vertu de l'essence d'un être est plus excellent que ce qu'on lui attribue seulement par participation. Par exemple, la nature du feu se trouve d'une manière plus parfaite dans le feu lui-même que dans les objets qu'il consume. Or, Dieu est heureux en vertu de son essence; ce qu'on ne saurait affirmer d'aucun autre. En effet, rien de ce qui n'est pas lui ne peut être le souverain bien, ainsi qu'on pourrait le prouver par ce que nous avons dit plus haut [ch. 41]; et, par conséquent, partout où se rencontre un être distinct de lui qui est heureux, il ne l'est nécessairement que par participation. Donc la béatitude divine dépasse toute autre béatitude.

4° La parfaite béatitude consiste dans l'opération de l'intelligence

CAPUT CII.

Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.

Uterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis divinæ excellentia.

1° Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est; unde, etsi aliquis, propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ, beatus dicatur, nullo modo tamen sua beatitudo comparatur ejus beatitudini, qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (c. 101). Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

2° Item, Quam delectatio ex amore cau-

setur, ut ostensum est (c. 91), ubi est major amor, ibi est major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, cæteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cujus signum est quod, quanto aliquid aliqui est propinquius, magis naturaliter amat. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine quæ est Ipsemet, quam alii beati in beatitudine quæ non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium Dei quiescit, et perfectior est beatitudo.

3° Præterea, Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest; nihil enim aliud præter ipsum, potest esse summum bonum

[ch. 100] (1). Or, aucune opération intellectuelle ne peut être mise en comparaison avec celle de Dieu, non-seulement parce qu'il est lui-même son opération subsistante, mais encore parce que, par une opération unique, il se connaît parfaitement lui-même tel qu'il est, et, de plus, il connaît tous les autres êtres bons ou mauvais qui sont et ne sont pas encore. Au contraire, l'opération intellectuelle des autres êtres doués d'intelligence n'est pas quelque chose de subsistant, mais l'acte d'un être qui subsiste. Personne ne connaît Dieu, qui est le plus élevé de tous les êtres intelligibles, aussi parfaitement qu'il est parfait lui-même, puisque aucun être [esse] n'est parfait comme l'être divin, et rien n'est capable d'une opération plus parfaite que sa substance. Il n'existe pas non plus d'autre intelligence qui connaisse tout ce que Dieu peut faire, parce que, s'il en était ainsi, elle comprendrait l'essence divine. Il faut encore ajouter que tout ce que les autres intelligences connaissent, elles ne le connaissent pas par une seule et unique opération. Donc Dieu est incomparablement plus heureux que tous les autres êtres.

5° Plus un être s'approche de l'unité, et plus sa bonté et sa vertu sont parfaites. Or, l'opération successive se divise entre les différentes parties du temps. Donc sa perfection ne peut se comparer à la perfection de l'opération, qui est tout entière, en même temps et sans aucune succession, surtout si cette dernière ne passe pas avec le moment où elle est faite, mais demeure éternellement. Or, l'opération par laquelle l'intelligence de Dieu connaît est exempte de succession; elle est tout entière en même temps et existe éternellement, tandis que notre opé-

1) Voyez la note 1 du ch. 100, p. 311.

ut ex prædictis (c. 41) patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4° Amplius, Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est (c. 100). Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus comparari potest; quod patet, non solum ex hoc quod est sua operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia quæ sunt et quæ non sunt, bona et mala; in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis; nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis

ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, quum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quæ Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam essentiam comprehenderet; illa etiam quæ intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

5° Item, quanto aliquid magis unitum est, tanto bonitas ejus et virtus perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo ejus perfectio potest comparari perfectioni operationis quæ est absque suc-

ration intellectuelle est soumise à la succession, en tant qu'elle se trouve unie par accident à la continuité et au temps. Donc la béatitude divine surpasse infiniment celle de l'homme, de même que la durée de l'éternité dépasse celle du temps qui s'écoule actuellement.

6° La fatigue et les occupations variées qui interrompent nécessairement la contemplation à laquelle nous pouvons nous livrer pendant cette vie, et en quoi consiste principalement la félicité humaine, si elle peut se rencontrer sur la terre; les erreurs, les incertitudes et les accidents divers auxquels la vie présente est assujétie, nous font bien voir qu'il est impossible de comparer la félicité humaine, surtout celle d'ici-bas, à la béatitude divine.

7° Nous pouvons considérer la béatitude divine comme parfaite, parce qu'elle renferme toutes les béatitudes de la manière la plus complète. Pour ce qui est de la félicité qui se trouve dans la contemplation, Dieu se connaît lui-même et il connaît les autres êtres éternellement et très parfaitement. Quant à ce qui concerne la vie active, c'est à lui qu'appartient le gouvernement, non d'un seul homme, d'une famille, d'une ville, d'un empire, mais de tout l'univers, tandis que le faux bonheur dont on jouit sur la terre n'est, pour ainsi dire, qu'un ombre de cette félicité sans bornes.

En effet, la félicité, au sentiment de Boèce, consiste dans cinq choses, qui sont : le plaisir, la richesse, la jouissance, la dignité et la renommée (2). Or, Dieu trouve en lui-même la délectation par excel-

[2] Hunc (statum beatitudinis) uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci. Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas; sed ad falsa devius error abducit. Quorum quidem alii summum esse bonum nihilo indigere credentes, ut divitiis affluent elaborant. Alii vero bonum, quod sit dignissimum vene-

cessionem tota simul, et præcipue si non in momento transeat, sed in æternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul æternaliter existens; nostrum autem intelligere successionem habet, in quantum adjungitur ei, per accidens, continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6° Adhuc, Fatigatio et occupationes variae, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari (in qua consistit præcipue humana felicitas, si qua est præsentis vite), et errores et dubitationes et casus varii, quibus subjacet præsens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse hu-

manam felicitatem, præcipue hujus vite, divinæ beatitudini.

7° Amplius, Perfectio divinæ beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum; de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimum sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem. Falsa enim felicitas et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimæ.

Consistit enim in quinque, secundum Boetium (de Cons., l. III, prosa secunda), scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet etiam Deus excel-

lence, et il goûte un plaisir universel en voyant tous les biens sans mélange contraire. Il est riche parce qu'il renferme en lui-même absolument tous les biens qui lui sont nécessaires [ch. 41]. Sa puissance consiste dans une vertu infinie, et sa dignité en ce qu'il est le premier des êtres et qu'il les gouverne tous. Enfin ce qui lui tient lieu de renommée, c'est l'admiration de toute intelligence qui le connaît, de quelque manière que ce soit.

A Celui donc qui jouit d'un bonheur auquel nul ne peut prétendre, honneur et gloire dans les siècles des siècles ! Ainsi soit-il !

ratione, judicantes, adeptis honoribus, reverendi civibus suis esse nituntur : sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituunt : hi vero regnare ipsi volunt, vel regnantibus adherere conantur.

At quibus optimum quiddam claritas videtur, hi vel belli vel pacis artibus gloriosum nomen propagare festinant. Plurimi vero boni fructum gaudio lætitiæque metiuntur : hi felicissimum putant voluptate diffuere. Sunt etiam qui horum fines causasque alterutro permutant ; ut qui divitias ob potentiam voluptatesque desiderant ; vel potentiam seu pecuniæ causa, seu proferendi nominis petunt. In his, igitur, cæterisque talibus humanorum actuum votorumque versatur intentio ; veluti nobilitas favorque popularis, quæ videntur quamdam claritudinem comparare ; uxor ac liberi, qui jucunditatis gratia petuntur. Amicorum vero, quod sanctissimum quidem genus est, non in fortuna, sed in virtute numeratur. Reliquum vero, vel potentiæ causa, vel delectationis assumitur. Jamvero corporis bona promptum est, ut ad superiora referantur. Robur enim magnitudoque videntur præstare valentiam, pulchritudo atque velocitas salubritatem, salubritas voluptatem. Quibus omnibus solam beatitudinem desiderari liquet. Nam quod quisque præ cæteris petit, id summum esse judicat bonum. Sed summum bonum beatitudinem esse definivimus. Quare beatum esse judicat statum quem præ cæteris quisque desiderat. Habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanæ, opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates (Boetius, *Consolat. philosoph.* III, prosa 2).

lentissimam delectationem de se et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero, habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (c. 41) ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro dignitate, habet omnium entium pri-

matum et regimen. Pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria, in secula seculorum. Amen.

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE II.

AVANT-PROPOS.

CHAPITRE PREMIER.

Continuation des matières précédentes.

J'ai médité toutes vos œuvres, et je réfléchissais sur les ouvrages de vos mains [Ps. CXLII, 5].

On ne peut avoir la connaissance parfaite d'une chose sans connaître aussi son opération; car une vertu se mesure et sa qualité s'apprécie d'après l'espèce et le mode de son opération. Quant à la vertu, elle indique quelle est la nature de la chose; car tout être agit conformément à sa nature.

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER SECUNDUS.

PROCEMIUM.

CAPUT I.

Continuatio sequentium ad præcedentia.

*Meditatus sum in omnibus operibus tuis :
in factis manuum tuarum meditabar (Psalm.
CXLII, 5).*

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi

non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit (Metaphys. IX, [c. 9] :

Or, il y a dans un être une double opération, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1) : l'une qui demeure dans le sujet même qui opère et qui le perfectionne, comme sentir, connaître et vouloir; l'autre, qui passe dans un objet extérieur et qui perfectionne le produit qui en résulte, par exemple, échauffer, couper et construire.

L'une et l'autre de ces deux opérations appartiennent à Dieu : la première, en tant qu'il connaît, veut, éprouve du plaisir et de l'amour; la seconde, en tant qu'il appelle à l'existence des êtres qu'il conserve ensuite et gouverne.

Mais parce que la première opération est une perfection de l'être qui opère; que la seconde, au contraire, est la perfection de ce qui est produit, et qu'en outre l'agent est naturellement antérieur à ce qu'il produit et en est la cause, la première de ces opérations est nécessairement la raison de la seconde et elle la précède naturellement, de même que la cause précède l'effet. C'est ce que nous voyons avec évidence dans les choses humaines; car la réflexion et la volonté de l'ouvrier sont le principe et la raison de la construction.

La première de ces opérations étant simplement une perfection de l'être qui opère, elle doit donc retenir pour elle seule la dénomination d'*opération*, et même d'*action*. Quant à la seconde, sa qualité de perfection de l'être produit lui fait prendre le nom de *production* : c'est

(1) Nomen *operatio* dicitur ab opere et tendit ad perfectionem. Cum autem quorundam quidem ultimum sit usus, ut visus visio, et nihil præter hanc aliud a visu fiat opus : a quibusdam vero fiat aliud, ut ab ædificativa domus præter ædificationem, nihilominus tamen illic quidem finis, hic vero magis finis potentis est. *Ædificatio* namque in ædificato simul et fit, et est cum domo. Quorumcumque itaque aliud quiddam præter usum est id quod fit, horum actus in eo quod fit, est : ut ædificatio in eo quod ædificatur; et contextio, in eo quod contextitur; similiter et de aliis, et omnino motus in moto. Quorum vero non est aliud quoddam opus præter actionem, in ipsismet actio est; ut visio in vidente, et speculatio in speculante, et vita in anima. Quare felicitas etiam : vita namque quædam est [Arist. *Metaphys.* IX, c. 9].

Una quidem, quæ in ipso operantemanet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et ædificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo : Prima quidem, in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero, in eo quod res in esse producit et eas conservat et regit.

Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et

causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundæ et eam præcedat naturaliter, sicut causa effectum; quodquidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio ædificationis.

Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operatio*nis vindicat sibi nomen vel etiam *actionis*; secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit; unde manufacta dicuntur quæ, per actionem huiusmodi, ab artifice in esse procedunt.

De prima autem Dei operatione in præ-

pour cela que l'on dit produit de la main des hommes tout ce que l'ouvrier amène à l'existence au moyen d'une action de ce genre.

Il a été question de la première de ces opérations relativement à Dieu dans le livre précédent, où nous avons traité de sa connaissance et de sa volonté [ch. 44-102]. Il nous reste donc maintenant, pour compléter notre étude de la vérité divine, à nous occuper de la seconde opération, en vertu de laquelle Dieu produit et gouverne les créatures.

Nous pouvons suivre l'ordre indiqué dans le texte que nous venons de citer; car le Psalmiste parle d'abord de la méditation de la première opération, lorsqu'il dit : *J'ai médité toutes vos œuvres*, afin de rapporter cette opération aux actes de l'intelligence et de la volonté de Dieu. Il y est ensuite question de la méditation des choses produites dans ces autres paroles : *Et je réfléchissais sur les ouvrages de vos mains*; en sorte que par ces ouvrages des mains de Dieu, nous devons entendre le ciel, la terre, et tout ce qui est arrivé à l'existence par l'action de Dieu; de même que les ouvrages sortis des mains de l'ouvrier existent par lui.

CHAPITRE II.

L'étude des créatures sert à fortifier la foi.

Il est nécessaire de méditer sur les œuvres de Dieu pour affermir la foi que les hommes ont en lui. En effet :

1° Nous pouvons admirer et apercevoir, dans une certaine mesure,

cedenti libro (a cap. 44. usque ad fin.) jam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde, ad completam divinæ veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quemquidem ordinem ex præmissis verbis sumere possumus. Præmittit namque primæ operationis meditationem, quum dicit : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis*, ut operatio ad divinum intelligere vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, quum dicit : *In factis manuum tuarum meditabor*, ut, per facta manus Ipsius,

intelligamus cælum et terram et omnia quæ procedunt in esse a Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPUT II.

Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem.

Hujusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia, ex factorum meditatione, divinam sapientiam utcumque pos-

la sagesse divine, en méditant sur ses œuvres; car les produits d'un art en sont la représentation, puisqu'ils sont faits à sa ressemblance. Or, Dieu a fait arriver toutes choses à l'existence par sa sagesse, ainsi qu'il est dit dans les Psaumes : *Vous avez tout fait dans votre sagesse* [Ps. ciii, 24]. C'est pourquoi, en considérant ses ouvrages, nous pouvons reconnaître la divine sagesse, qui est comme imprimée dans les objets créés, par une certaine communication de sa ressemblance. Il est écrit, en effet, au livre de l'Ecclésiastique : *Il a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres* [Eccl. i, 10]. C'est pourquoi le Psalmiste, après avoir dit : *Votre science a paru admirable à mon sujet; elle s'est tellement élevée que je ne pourrai y atteindre* [Ps. cxxxviii, 6] (1), et ajouté qu'il avait reçu le secours d'une lumière divine ; *Et la nuit est devenue ma lumière au milieu de mes délices* [ibid., 11], confesse qu'il a été aidé par la considération des œuvres divines à connaître la sagesse de Dieu; car il dit encore : *Vos œuvres sont admirables, et mon esprit s'appliquera de toutes ses forces à les connaître* [ibid., 14].

2^o Cette considération nous conduit à admirer la puissance divine, qui est la plus étendue, et, par conséquent, elle fait naître dans le cœur de l'homme un grand respect pour Dieu; car on doit nécessairement reconnaître que la vertu du Créateur l'emporte de beaucoup sur les objets créés. C'est pour cela qu'il est dit au livre de la Sagesse : *S'ils ont admiré* [les philosophes] *leur vertu et leurs œuvres* [du ciel, des étoiles

(1) La traduction que nous donnons de ce verset est celle qui revient le plus au sens adopté par saint Thomas et qui est conforme à l'explication de saint Basile. Bellarmin pense que cette explication, quoique bonne, ne concorde pas parfaitement avec le reste du psaume, et que d'après le texte hébreu, il faudrait entendre ces mots *ex me* comme s'il y avait *pro me* ou *super me*. Cette interprétation paraît demandée par ces autres paroles qui suivent immédiatement : *Confortata est, et non potero ad eam*.

sumus et admirari et considerare. Ea enim quæ arte fiunt ipsius artis sunt representativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur : *Omnia in sapientia fecisti* [Psalm. ciii, 24]. Unde, ex factorum consideratione, divinam sapientiam colligere possumus sicut in rebus factis per quamdam communicationem suæ similitudinis impressam; dicitur enim : *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua* [Eccl. i, 10]. Unde Psalmista, quum diceret : *Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et non potero ad eam* [cxxxviii, 6], et adjungeret divinæ illuminationis auxilium, quum dicit : *Nox illu-*

minatio mea in deliciis meis [cxxxviii, 11], ex consideratione divinorum operum se adjutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur dicens : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis* [cxxxviii, 14].

Secundo, hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur; et ideo dicitur : *Si virtutem et opera eorum, scilicet cœli et stellarum et elementorum mundi, mirati sunt, scilicet philosophi, intelligant quoniam qui fecit hæc fortior est illis* [Sap. xiii, 4]; et dicitur. *Invisibilia*

et des éléments du monde], *ils doivent comprendre que celui qui a fait toutes ces choses est revêtu d'une force beaucoup plus grande que la leur* [Sap. xiii, 4], et, dans l'épître aux Romains : *Ce qui est invisible en Dieu se voit et se connaît au moyen de ce qui a été fait, et il en est de même de sa puissance éternelle et de sa divinité* [Rom. i, 20]. Cette admiration dont on est saisi en présence de Dieu inspire la crainte et le respect, ainsi que le dit le prophète Jérémie : *Votre nom est grand dans votre force; et qui pourra ne pas vous craindre, ô roi des nations* [Jérém. x, 6 et 7]?

3^e La même étude allume dans le cœur de l'homme l'amour de la divine bonté; car tout ce que les diverses créatures ont reçu de bonté et de perfection, pour ce qui les concerne en particulier, tout cela se trouve réuni dans son universalité en Dieu, comme dans la source de toute bonté [liv. i, ch. 28]. Si donc la bonté, la beauté et la suavité des créatures touchent le cœur de l'homme, la source même de la bonté, qui est Dieu, soigneusement comparée à la bonté qui se rencontre dans chacune des créatures, et découle d'elle comme par ruisseaux, attirera complètement les cœurs des hommes, après les avoir embrasés. Aussi est-il dit dans les Psaumes : *Seigneur, vous m'avez fait trouver de la délectation dans votre créature, et je me réjouirai dans toutes les œuvres de vos mains* [Ps. xci, 5]. Le Psalmiste parle ailleurs des enfants des hommes en ces termes : *Ils seront enivrés de l'abondance de votre maison* [ce qui s'entend de toute créature], *et vous les abreuverez du torrent de votre volupté, parce que c'est en vous qu'est la source de la vie* [Ps. xxxv, 9 et 10]. Le livre de la Sagesse s'exprime ainsi au sujet de certains hommes : *Ils n'ont pu arriver au moyen de ce qui paraît bon, c'est-à-dire des créatures, qui sont bonnes par une sorte de participation, à connaître Celui*

Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas [Rom. i, 20]. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia; unde dicitur : *Magnum est nomen tuum in fortitudine : quis non timebit te, o Rex gentium* [Jerem. x, 6-7]?

Tertio, hæc consideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in Ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis, ut ostensum est (l. i, c. 28). Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fons bonitatis, rivulus bonitatum in singulis

creaturis repertis diligenter comparatus, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde dicitur : *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo* [Psalm. xci, 5]; et alibi de filiis hominum dicitur : *Inebriantur ab ubertate domus tuæ, quasi totius creaturæ, et sic torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vite* [Psalm. xxxv, 9-10]; et dicitur contra quosdam : *De his quæ videntur bona, scilicet creaturis, quæ sunt bona per quamdam participationem, non potuerunt intelligere eum qui ipse bonitas, ut ostensum est (l. i, 37-38).*

Quarto, hæc consideratio homines in quamdam similitudinem divinæ perfectionis

qui est [Sap. XIII, 1], c'est-à-dire le vrai bien et la bonté même [liv. I, ch. 37, 38].

4° Une autre conséquence de cette occupation, c'est qu'elle fait arriver l'homme à une certaine ressemblance de la perfection divine. Nous avons prouvé, en effet [liv. I, ch. 48 et 49], que Dieu, en se connaissant lui-même, voit en lui tous les autres êtres. Puis donc que la foi chrétienne instruit l'homme principalement sur Dieu, et lui fait connaître les créatures par les lumières de la révélation divine, il y a dans l'homme une sorte de ressemblance de la divine sagesse. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Pour nous tous, considérant la gloire du Seigneur, qui nous a découvert son visage, nous sommes transformés en la même image* [II Cor. III, 18].

Il est donc évident qu'il est très utile de considérer les créatures pour fortifier la foi chrétienne, selon ce que nous lisons au livre de l'Ecclésiastique : *Je me souviendrai des œuvres du Seigneur ; je publierai ce que j'ai vu ; je découvrirai les ouvrages de Dieu par ses paroles* [Eccl. XLII, 15].

CHAPITRE III.

La connaissance des créatures aide beaucoup à détruire les erreurs admises relativement à Dieu.

Il est encore nécessaire d'étudier les créatures, non-seulement pour établir la vérité, mais encore pour renverser l'erreur ; car une erreur

constituit. Ostensum est enim (I. I, c. 48 et 49) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinæ revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam divinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur : *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur* (II Cor. III, 18).

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei chris-

tianæ. Et ideo dicitur : *Memor ero operum Domini, et quæ vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus* (Eccl. XLII, 15).

CAPUT III.

Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa Deum.

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos.

sur la créature éloigne fréquemment des vérités de la foi, parce qu'elle est opposée à la véritable connaissance de Dieu. Cela peut arriver de plusieurs manières.

D'abord, parce que ceux qui ignorent quelle est la nature des créatures, pensant qu'il n'y a rien au-delà de ces êtres visibles, s'égarent jusqu'à admettre pour Dieu et cause première ce qui ne peut avoir reçu l'existence que d'un autre être. C'est à ce point que sont arrivés ceux qui ont considéré comme dieu toute espèce de corps, et dont la Sagesse parle en ces termes : *Ils ont pris pour des dieux le feu, le vent ou l'air subtil, la multitude des étoiles, l'abîme des eaux, le soleil et la lune* [Sap. XIII, 2].

La même chose vient, en second lieu, de ce que l'on accorde à certaines créatures ce qui appartient exclusivement à Dieu; et cela résulte d'une erreur concernant les créatures. En effet, quand on attribue à un être quelque chose qui répugne à sa nature, c'est parce que l'on ignore quelle est cette nature; et l'on serait dans ce cas en prétendant, par exemple, que l'homme a trois pieds. Or, la nature de la créature la rend impuissante à recevoir ce qui appartient à Dieu seul, de même que la nature d'un être différent de l'homme ne saurait supporter ce qui n'est propre qu'à ce dernier. L'erreur que nous venons d'indiquer tire donc son origine de l'ignorance où l'on est touchant la nature de l'être créé. Et cette erreur se trouve condamnée par ces paroles : *Ils ont donné à des pierres et à du bois le nom incommunicable* [Sap. XIV, 21]. Ceux-là tombent dans la même erreur qui attribuent à d'autres causes qu'à Dieu la création des êtres, la connaissance de l'avenir et les opérations miraculeuses.

Cela arrive, en troisième lieu, lorsqu'on diminue la puissance divine

Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur, quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æstimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æstimaverunt, de quibus dicitur : *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt* (Sap. XIII, 2).

Secundo, ex hoc quod illud quod Dei so-

lius est creaturis aliquibus adscribunt; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturæ non patitur; sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur : *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt* (Sap. XIV, 21). In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

qui s'exerce sur les créatures, à cause de l'ignorance où l'on est de la nature de ces dernières. On peut citer pour exemples ceux qui enseignent l'existence de deux principes des choses et prétendent que les êtres procèdent de Dieu, non en vertu de sa volonté, mais par la nécessité de sa nature; et encore ceux qui veulent soustraire tous les êtres, ou seulement quelques-uns d'entre eux, à l'action de la divine Providence, et nient que Dieu puisse rien faire en dehors du cours ordinaire des choses; car toutes ces opinions diminuent la puissance divine. Job, s'élevant contre eux, dit : *Ils ont regardé le Tout-Puissant comme incapable de rien faire* [Job, xxii, 17], et l'auteur de la Sagesse ajoute : *Vous montrez votre puissance, lorsqu'on ne vous croit pas souverainement puissant* [Sap. xii, 17].

Enfin l'homme, que la foi conduit à Dieu, comme à sa fin dernière, ignorant les natures diverses des êtres, et, par conséquent, la place qu'il occupe lui-même dans l'ordre universel, s' imagine être soumis à certaines créatures auxquelles il est réellement supérieur. Tels sont ceux qui font dépendre des astres les volontés des hommes, erreur que Jérémie condamne en ces termes : *Ne craignez pas les signes du ciel que les nations redoutent* [Jérém. x, 2]; tels encore ceux qui regardent les anges comme les créateurs des âmes, et croient que celles des hommes sont mortelles. Il en est de même de toute opinion semblable qui déroge à la dignité humaine.

Ce qui précède nous fait comprendre combien est erroné le sentiment de ceux qui prétendaient qu'il importe peu à la vérité de la foi que chacun croie ce qu'il voudra au sujet des créatures, pourvu qu'on ait une notion exacte de Dieu, ainsi que saint Augustin l'expose dans

Tertio vero, ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturæ, a Deo procedere asserunt et [in] illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinæ providentiæ subtrahunt, aut eam posse præter solitum cursum operari negant; hæc enim omnia divinæ derogant potestati. Contra quos dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum* [Job, xxii, 17]. Et : *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatum* [Sap. xii, 17].

Quarto, Homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc

quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur : *A signis cæli nolite metuerе, quæ timent gentes* [Jerem. x, 2]; et in illis qui Angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiat, ut Augustinus narrat [de Origine Animæ, c. 4 et 5]. Nam error circa crea-

son livre *De l'origine de l'âme*(1); car l'erreur relative aux créatures fausse la science que l'on possède sur Dieu, et, en le soumettant à d'autres causes, détourne l'esprit de l'homme de ce Dieu vers lequel la foi s'efforce de le conduire. C'est pour cela que l'Écriture menace des mêmes peines que les infidèles ceux qui errent au sujet de la créature : *Parce qu'ils n'ont pas compris les œuvres du Seigneur, est-il dit dans les Psaumes, et qu'ils n'ont pas réfléchi sur les œuvres de ses mains, vous les détruirez et vous ne les rétablirez pas* [Ps. XXVII, 5]. Et dans la Sagesse : *Voilà ce qu'ils ont pensé, et ils se sont égarés*, et, plus loin, elle ajoute : *Ils n'ont eu aucune estime pour l'honneur réservé aux âmes saintes* [Sap. II, 21, 22].

CHAPITRE IV.

Le Philosophe et le Théologien envisagent les créatures sous des rapports différents.

Il est clair, d'après ce que nous venons d'établir, que la doctrine de la foi chrétienne examine les créatures en tant qu'elles ont quelque ressemblance avec Dieu, et que l'erreur dans laquelle on tombe à leur sujet a pour conséquence une autre erreur relative aux choses divines.

(1) Fateor, quantum attinet ad istam questionem, unum de duobus valde cupio nosse, si possim, vel de animarum origine quod ignoro, vel utrum pertineat ad nos hoc nosse, cum hic vivimus. Quod si enim ex illis rebus est de quibus nobis dicitur : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; sed quæ præcepit tibi Dominus, illa cogita semper* (Eccli. III, 22). Verum hoc nosse cupio, aut ab ipso Deo sciente quod creat, aut etiam ab aliquo docto sciente quod dicat, non ab homine nesciente quod anhelat (Aug. *De Anima et ejus origine* IV, c. 4).

turas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant penas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur, dicens : *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus, destrues illos et non ædificabis eos* (Psalm. XXVII, 5). Et : *Hæc cogitaverunt, et erraverunt* (Sap. II, 21); et subjungitur : *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* (ibid. 22).

CAPUT IV.

Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, et aliter Theologus.

Manifestum est autem, ex prædictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianæ, in quantum in eis resultat quædam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur prædictæ doctrinæ et philosophiæ humanæ.

C'est pour cela qu'elles sont soumises aux investigations de la foi et de la philosophie humaine à des titres différents. La philosophie humaine, en effet, considère les créatures, en tant qu'elles sont telles; c'est pourquoi les divers genres des êtres déterminent les différentes branches de la philosophie, tandis que la foi chrétienne les considère non pas seulement comme douées de telle propriété; par exemple, elle ne s'occupe pas du feu pris simplement comme feu, mais sous ce point de vue qu'il représente ce qu'il y a d'élevé en Dieu, et qu'il y a entre lui et Dieu une relation, quelle qu'elle soit, selon cette parole de l'Écclésiastique : *Les œuvres du Seigneur sont remplies de sa gloire, et le Seigneur n'a-t-il pas fait publier par ses saints toutes ses merveilles* [Eccl. XLII, 16 et 17]? Et voilà la raison pour laquelle le philosophe et le chrétien guidé par la foi ne s'appliquent pas à considérer les mêmes choses dans les créatures; car le philosophe examine ce qui leur convient d'après leur propre nature, par exemple, la propriété qu'a le feu de s'élever en haut; tandis que celui qui prend la foi pour règle ne s'occupe que de ce qui leur convient à raison des rapports qui les rattachent à Dieu, tels que ceux-ci : d'avoir été faites par Dieu, de lui être soumises, et autres semblables.

Il ne faut donc pas regarder comme incomplets les enseignements de la foi, parce qu'ils passent sous silence un grand nombre de propriétés des êtres, comme la figure du ciel ou la qualité du mouvement; car c'est ainsi que le physicien [ou le naturaliste] ne considère pas dans la ligne les mêmes propriétés que le géomètre, mais seulement celles qui en font la limite de tel ou tel corps.

Si quelquefois le philosophe et l'homme de foi s'arrêtent aux mêmes choses, ils les exposent d'après des principes particuliers à chacun

Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversæ partes philosophiæ inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repræsentat et in ipsum Deum quomodo ordinatur; ut enim dicitur : *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua* [Eccl. XLII, 16-17]? Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quæ eis, secundum naturam propriam, conveniunt, sicut igni

ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermittat, ut cœli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quæ accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis

d'eux. Le premier, en effet, tire ses arguments des propres causes des êtres, et le second remonte jusqu'à la cause première. Il donne, par exemple, pour raison que la chose nous a été communiquée par la révélation divine, ou bien que cela tourne à la gloire de Dieu, ou encore que la puissance de Dieu est infinie. La foi mérite donc d'être regardée comme la plus haute sagesse, puisqu'elle recherche toujours la cause la plus élevée, selon cette parole du Deuteronome : *C'est en cela que consiste votre sagesse, et ce sera une preuve de votre intelligence en présence des nations* [Deuter. iv, 6]. Voilà pourquoi la philosophie humaine prête son ministère à la foi, comme à sa souveraine; et ainsi il arrive quelquefois que la sagesse divine ressort des principes de cette philosophie (1). Le philosophe aussi, dès ses premières leçons, s'appuie sur les données de toutes les sciences pour démontrer ses théories.

Il résulte encore que chacune de ces deux doctrines procède en suivant un ordre inverse. La philosophie, qui envisage les créatures en elles-mêmes, pour arriver par elles à la connaissance de Dieu, s'occupe d'abord des créatures, et enfin de Dieu. Pour la foi, qui ne considère les créatures que suivant l'ordre qui les rattache à Dieu, elle s'applique d'abord à méditer sur Dieu, pour passer ensuite aux créatures, et, par conséquent, elle est la plus parfaite, puisqu'elle ressemble davantage à la science de Dieu, qui voit tous les autres êtres en se connaissant lui-même. C'est donc en suivant cet ordre, qu'après avoir traité, dans le premier livre, de Dieu considéré en lui-même, nous avons maintenant à parler de ce qui vient de Dieu.

(1) Il faut entendre ici par la *sagesse divine* la science ou la connaissance des dogmes divinement révélés, c'est-à-dire la *théologie*.

rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: *Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* (Deuter. iv, 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia divina procedit; nam, et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quæ de Deo in se, in primo libro, sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt restat prosequendum.

CHAPITRE V.

Ordre des matières de ce livre.

Nous poursuivrons notre entreprise dans l'ordre suivant : nous nous occuperons d'abord de la manière dont les choses ont été amenées à l'existence [ch. 6-38]; ensuite, de leur distinction [ch. 39-45]; en troisième lieu, de la nature des êtres produits et distincts [ch. 46-101], autant que cela peut intéresser la vérité de la foi.

CHAPITRE VI.

Il appartient à Dieu d'être le principe de l'existence des autres êtres.

En supposant comme admises les vérités démontrées dans la première partie, nous avons à prouver maintenant qu'il appartient à Dieu d'être le principe et la cause de l'existence des autres êtres. En effet :

1° Nous avons établi plus haut [liv. I, ch. 13], au moyen de la démonstration d'Aristote, qu'il y a une première cause efficiente que nous appelons Dieu. Or, la cause efficiente amène ses effets à l'existence. Donc Dieu est la cause de l'existence des autres êtres.

CAPUT V.

Ordo dicendorum.

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (c. 6-38); secundo, de earum distinctione (c. 39-45); tertio vero, de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura (c. 46 ad fin.), quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

Quod Deo competit esse aliis principium essendi.

Supponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

1° Ostensum est enim supra (l. I, c. 13), per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam

2^o Nous avons apporté au même endroit une raison du Philosophe qui prouve l'existence d'un premier moteur immobile que nous désignons sous le nom de Dieu. Or, quel que soit l'ordre des mouvements, le premier moteur est la cause de tous ceux qui appartiennent à la même série. Donc, puisque les mouvements du ciel font arriver à l'existence un grand nombre d'êtres et que Dieu est le premier moteur dans cet ordre de mouvements, comme nous l'avons fait voir encore [*ibid.*], il doit être cause de l'existence d'un grand nombre d'êtres.

3^o Ce qui convient essentiellement à une chose est naturellement et nécessairement dans cette chose. C'est ainsi qu'il convient à l'homme d'être raisonnable, et que le feu a la propriété de s'élever en haut. Or, produire par soi-même quelque effet est une faculté qui convient à l'être en acte; car tout agent agit en tant qu'il est actuellement. Donc tout être en acte est naturellement disposé à produire quelque chose qui existe actuellement, et Dieu est un être en acte, comme nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 16]. Donc il lui appartient de produire quelque être actuel, dont il soit la cause efficiente.

4^o Une marque de perfection dans les êtres inférieurs, c'est qu'ils peuvent produire d'autres êtres semblables à eux, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1). Or, Dieu est souverainement parfait [liv. I, ch. 28]. Donc il lui appartient de faire quelque être en acte semblable à lui, pour devenir ainsi la cause de l'existence.

(1) Est simplex naturalis generatio, transmutatio quæ ab hisce fit potentiis (activa scilicet et passiva), ubi ex subjecta materia ad quamque naturam rationem obtinent. — Præstat jam dicamus consequentes species, quas ex subjectis quæ natura constant, dictæ vires (calor et frigus) efficiunt. Est itaque caloris concoctio (concoctio hic idem ac productio significat),.... Concoctio igitur perfectio est, quæ a naturali proprioque calore ex oppositis fit passivis, quæ sua cuique materies existunt. Nam cum quid concoctum est, perfectum est ac genitum, atque perfectionis exordium a nativo calore provenit (Arist. *Meteorolog.* IV, c. 1 et 2).

Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi existit.

2^o Item, Ostensum est (I. I, c. 13), per rationem ejusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cœli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est (ubi sup.), oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

3^o Amplius, Quod per se alicui convenit,

naturaliter ei inesse necesse est; sicut homini rationale et igni sursum moveri. Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut ostensum est (I. I, c. 16). Igitur ipsi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

4^o Adhuc, Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere, ut patet per Philosophum (Meteor. IV, c. 1 et 2). Deus autem est maxime perfec-

5° Nous avons démontré dans le premier livre [ch. 82] que Dieu veut communiquer son être aux créatures par manière de ressemblance. Or, il entre dans la perfection de la volonté qu'elle soit le principe de l'action et du mouvement : c'est le sentiment d'Aristote (2). Donc, puisque la volonté divine est parfaite, elle ne peut être privée de la faculté de communiquer à quelque chose son être par manière de ressemblance, et, par conséquent, elle sera cause de l'existence de son objet.

6° Plus le principe d'une action est parfait, et plus cette action peut s'étendre facilement à un grand nombre d'objets éloignés. Si le feu, par exemple, a peu de force, il n'échauffera que les objets qui en sont près; si, au contraire, il est ardent, sa chaleur atteindra même ceux qui en sont éloignés. L'acte pur, qui est Dieu, est beaucoup plus parfait que l'acte mélangé de puissance, tel que celui qui est en nous. Or, l'acte est le principe de l'action. Puis donc qu'au moyen de l'acte qui est en nous nous avons en notre pouvoir, non-seulement les actions qui demeurent en nous, telles que connaître et vouloir, mais encore les actions qui ont pour but quelque chose d'extérieur et par lesquelles nous produisons certains faits, à plus forte raison, Dieu, par cela même qu'il est en acte, peut non-seulement connaître et vouloir, mais encore produire un effet, et, par conséquent, être pour d'autres que lui une cause d'existence. C'est ce qui fait dire à Job : *Il fait des choses grandes et admirables, des choses qu'on ne saurait ni scruter ni compter* [Job, v, 9].

(2) Unum igitur est id quod movet, ipsum inquam appetitivum. Nam si duo, intellectus atque appetitus moverent, per aliquam communem utique formam moverent. Nunc autem intellectus quidem non videtur absque appetitu movere; voluntas enim appetitus est quidam. Atque cum fit motus per rationem, et etiam per voluntatem fit [De Anima III, c. 10].

tus, ut ostensum est [l. I, c. 28]. Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sit sic causa essendi.

5° Item, Ostensum est (l. I, c. 82) quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium, ut patet in tertio de Anima (c. 10). Quum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis; et sic erit ei causa essendi.

6° Adhuc, Quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota; ignis enim, si sit debilis, solum propinqua

calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentie permixtus, sicut in nobis est; actus autem actionis principium est. Quum igitur, per actum qui in nobis est, possimus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum; et sic potest aliis esse causa essendi.

Hinc est quod dicitur : *Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero* [Job, v, 9].

CHAPITRE VII.

Dieu possède la puissance active.

Nous voyons, d'après cela, que Dieu est puissant et qu'il convient de lui attribuer la puissance active. En effet :

1^o La puissance active est le principe de l'action qui s'exerce sur un autre être, en tant qu'il est autre. Or, il appartient à Dieu d'être le principe de l'existence des êtres distincts de lui. Donc il lui convient aussi d'être puissant.

2^o De même que la puissance passive s'attache à l'être qui est en puissance, de même aussi la puissance active est inhérente à l'être actuel; car tout être agit parce qu'il est en acte, et, au contraire, il devient passif, parce qu'il est en puissance. Or, il est dans la nature de Dieu d'être en acte. Donc il lui est également naturel d'avoir la puissance active.

3^o La perfection divine renferme en elle-même les perfections de tous les êtres [liv. I, ch. 28]. Or, la puissance active entre dans la perfection de l'être réel, puisque la puissance de chaque être est d'autant plus grande qu'il est plus parfait. Dieu ne peut donc être privé de la puissance active.

4^o Tout ce qui agit a la puissance d'agir; car il est impossible que ce qui ne peut pas agir agisse, et ce qui est dans l'impossibilité d'agir n'agit nécessairement pas. Or, Dieu agit et donne le mouvement [liv. I,

CAPUT VII.

Quod potentia activa sit in Deo.

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

1^o Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

2^o Amplius, Sicut potentia passiva, sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse

actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

3^o Adhuc, Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut ostensum est [I. I, c. 28]. Virtus autem activa de perfectione rei est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

4^o Præterea, Omne quod agit potens est agere; nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra [I. I, c. 13] ostensum est. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

ch. 13]. Donc il peut agir, et il convient de lui attribuer la puissance active, mais non la puissance passive.

Cette vérité se trouve exprimée dans cette parole des Psaumes : *Vous êtes puissant, Seigneur* [Ps. LXXXVIII, 9]; et dans cet autre passage : *Votre puissance s'étend jusqu'aux merveilles les plus élevées qui sont sorties de vos mains* [Ps. LXX, 18-19].

CHAPITRE VIII.

La puissance de Dieu est sa substance.

Nous pouvons encore tirer de ce qui précède cette conséquence, que la puissance divine est la substance même de Dieu. En effet :

1° La puissance active appartient à un être, selon qu'il est en acte. Or, Dieu est l'acte même, et il n'est pas un être actuel en vertu d'un acte différent de ce qu'il est lui-même, puisqu'il n'y a en lui aucune potentialité [liv. I, ch. 16 et 17]. Donc il est lui-même sa puissance.

2° Tout être puissant qui n'est pas sa propre puissance n'est puissant qu'en participant à la puissance active d'un autre. Or, on ne peut rien attribuer à Dieu par participation, puisqu'il est lui-même son être [liv. I, ch. 22]. Donc il est aussi sa puissance.

3° La puissance active, ainsi que nous venons de le dire [ch. 7], entre dans la perfection d'un être. Or, toute perfection divine est con-

Hinc est quod dicitur : *Potens es, Domine* (Psalm. LXXXVIII, 9); et alibi : *Potentiam tuam... usque in altissima quæ fecisti magnalia* (Psalm. LXX, 18-19).

CAPUT VIII.

Quod Dei potentia sit ejus substantia.

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

1° Potentia enim activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est ac-

tus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est Ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut ostensum est (I. I, c. 16 et 17). Est igitur Ipse sua potentia.

2° Adhuc, Omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, quum sit ipsum suum esse, ut ostensum est (I. I, c. 22). Est igitur Ipse sua potentia.

3° Amplius, Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex prædictis (cap. præc.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut ostensum

tenue dans l'être même de Dieu [liv. 1, ch. 28]. Donc il n'y a aucune distinction entre sa puissance et son être. Or, Dieu est son être propre [liv. 1, ch. 22]. Donc il est également sa puissance.

4° La puissance est accidentelle pour les êtres dont elle n'est pas la substance; c'est pour cela que l'on considère la puissance naturelle comme une qualité de la seconde espèce (1). Or, il ne peut y avoir en Dieu aucun accident [liv. 1, ch. 23]. Donc il est sa propre puissance.

5° Tout ce qui existe par un autre être se rapporte à l'être qui est par lui-même comme au premier de tous. Or, tout agent se rattache à Dieu comme au premier agent. Donc Dieu agit par lui-même. Or, ce qui agit par soi-même agit par son essence, et le moyen par lequel un être agit est sa puissance active. Donc l'essence même de Dieu est sa puissance active.

CHAPITRE IX.

La puissance de Dieu est son action.

Il est facile, d'après cela, de démontrer que la puissance de Dieu n'est autre que son action. En effet :

1° Toutes choses égales à une seule et même chose sont aussi égales

(1) Aristote, dans son livre des *Catégories*, distingue quatre espèces de qualités, et celle dont il est ici question appartient à la seconde espèce, comme saint Thomas l'observe. — Qualitatem voco ex qua quales nominamur. Qualitatis autem genera sunt

est (l. 1, c. 28). Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse, ut ostensum est (l. 1, c. 22). Est igitur sua potentia.

4° Item, In rebus quarum potentiae non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut ostensum est (l. 1, c. 23). Deus igitur est sua potentia.

5° Præterea, Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in

Deum, sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit; id autem quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.

CAPUT IX.

Quod Dei potentia sit ejus actio.

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

1° Quæ enim uni et eidem sunt eadem,

entre elles. Or, la puissance de Dieu est sa substance [ch. 8]; son action est aussi sa substance, comme nous l'avons prouvé en traitant de son opération intellectuelle [liv. I, ch. 45], et la même raison revient pour ses autres opérations. Donc il n'y a en Dieu aucune distinction entre la puissance et l'action.

2° L'action d'un être est une sorte de complément de sa puissance; car il y a entre elle et la puissance la même relation qui existe entre l'acte second et le premier. Or, la puissance divine ne se complète par aucune autre action que par elle-même, puisqu'elle est l'essence de Dieu. Donc la puissance de Dieu et son action ne sont pas distinctes l'une de l'autre.

3° De même que la puissance active est quelque chose d'agissant, de même son essence est quelque chose à l'état d'être. Or, la puissance divine est l'essence de Dieu [ch. 8]. Donc agir pour lui c'est aussi son

plura. Unum, *habitus et affectio*. Sed *habitus* hoc differt ab *affectione*, quod *habitus* longinquior est et permanentior, quales sunt *scientia* atque *virtutes*,.... Hoc igitur inter *habitus* et *affectionem* interest, quod hæc facile desistere potest, ille diuturnior est difficulterque divellitur. *Habitus* vero etiam *affectiones* sunt : *affectiones* autem non necesse est vicissim esse *habitus* ; nam in quibus *habitus* insunt, iis etiam *afficiuntur*. At qui *affecti* sunt, ii non continuo *habitus* sunt præditi. — Alterum genus *qualitatis* est ex quo aliquos ad pugilatum aptos et ad cursum, alios ad bonam valetudinem et ad morbos proclives esse dicimus, et omnino ea omnia quæ a vi et facultate naturali aut imbecillitate appellantur. Non enim ex eo hæc dicuntur quod affecti sint quodam certo genere, sed quia vim quamdam aut imbecillitatem eis natura tribuit, qua apti sunt ad facile aliquid faciendum, nihilve patiendum,.... — Tertium *qualitatis* genus conficiunt *patibiles* *qualitates* ac *perturbationes*, *affectusve*, in quo genere sunt dulcedo, amaror, acerbitas, quæque sunt ejusdem generis; itemque calor, frigus, candor, atror. Has autem esse *qualitates* hinc perspicui potest, quod ea, in quibus insunt, qualia ex eis nominantur,.... — Quartum *qualitatis* genus est *figura* et ea quæ in quoque est forma, itemque rectitudo et obliquitas et si quid aliud his simile est. Nam ex his aliquid quale dicitur. Nam et triangulum et quadratum et rectum et obliquum esse quale quiddam nominatur (*Categoryæ*, cap. *De qualitate*).

On peut encore partager les qualités en *substantielles* et *accidentelles* : les premières tiennent à l'essence même de la chose ; les secondes sont contingentes. Dans les créatures, toutes les qualités sont contingentes, puisque nulle créature n'existe nécessairement, et les qualités *substantielles* sont seules nécessaires conditionnellement, c'est-à-dire, supposé que la chose même existe. En Dieu toutes les qualités sont *substantielles*, et, par conséquent, nécessaires, car il existe nécessairement et il y a identité parfaite entre son essence et son être, ses attributs et sa substance.

sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. 8); ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est (l. I, c. 45) de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

2° Item, Actio alicujus rei est quoddam complementum potentie ejus; comparatur

enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio.

3° Amplius, Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (c. 8). Ergo suum agere

être, son être est sa substance ; donc son action est sa substance, et ainsi nous revenons à ce qui a déjà été dit.

4° L'action distincte de la substance de l'agent est en lui de la même manière que l'accident dans le sujet. C'est pour cette raison que l'action est comprise dans les neuf prédicaments de l'accident (1). Or, rien ne peut se trouver en Dieu comme accident. Donc l'action de Dieu n'est autre que sa substance et sa puissance.

CHAPITRE X.

En quel sens on attribue la puissance à Dieu.

Puisque rien n'est à soi-même son principe, et que l'action de Dieu n'est autre que sa puissance, il est évident, par ce qui précède, que si l'on attribue à Dieu la puissance, ce n'est pas comme principe de son action, mais comme principe du *fait* qui en résulte. Et parce que la puissance, en sa qualité de principe, implique un rapport avec un être distinct ; car la puissance active est le principe de l'action qui s'exerce sur un autre être, comme l'enseigne Aristote (1), il est évident que dans le réalité l'on attribue la puissance à Dieu seulement à cause de sa relation avec les faits dont elle est le principe, mais non par rapport

(1) Les *prédicaments* sont des catégories dans lesquelles on range chaque chose suivant son genre. On distingue les prédicaments de la substance et ceux de l'accident ; ces derniers sont au nombre de neuf : la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, le *lieu*, le *temps*, la *position*, la *possession*, l'*action*, la *passivité*.

(1) Potentia dicitur quædam quidem principium motus, aut transmutationis in altero, aut prout alterum est (*Metaphys.* v, c. 12).

est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia. Ergo divina actio est sua substantia, et sic idem quod prius.

4° Adhuc, Actio quæ non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto ; unde et actio inter novem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia.

CAPUT X.

Qualiter potentia in Deo dicatur.

Quia vero nihil est suiipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia

à son action, à moins qu'il n'en soit ainsi à raison d'une certaine opération de l'intelligence, qui saisit, au moyen de conceptions diverses, la puissance de Dieu et son action. C'est pourquoi s'il convient qu'il y ait en Dieu certaines actions qui ne passent dans aucun être produit, mais demeurent dans l'agent, on ne pourra affirmer qu'il a la puissance relativement à ces actions qu'à raison d'une manière particulière de la concevoir; mais il en sera autrement dans la réalité. Les actions qui ont ce caractère sont les actes de l'intelligence et de la volonté. La puissance de Dieu, à proprement parler, ne regarde donc aucunement ces actions, mais seulement les effets. Donc l'intelligence et la volonté de Dieu ne sont pas en lui à l'état de puissance, mais uniquement comme actions.

Il est clair encore, d'après ce que nous avons dit, qu'il n'y a pas de distinction entre les actions multipliées que l'on prête à Dieu, comme de connaître, de vouloir, de créer des êtres, et autres semblables, puisque chacune d'elles est l'être même de Dieu, qui est un et parfaitement identique à lui-même. Quant à savoir comment les différentes manières de désigner une chose unique ne blessent en rien son unité, on peut l'établir très nettement à l'aide des démonstrations contenues dans le premier livre [ch. 31].

activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum (Metaphys. v, c. 12) patet, manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde, si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actio-

nes sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones.

Patet etiam, ex prædictis, quod multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversæ res, quum quælibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei, unitati non præjudicet, ex his quæ ostensa sunt (l. I, c. 31) manifestum esse potest.

CHAPITRE XI.

On peut affirmer quelque chose de Dieu relativement aux créatures.

1^o S'il est vrai que la puissance appartient à Dieu relativement à ses effets et que l'on doit la considérer comme principe, ainsi que nous l'avons observé [ch. 10]; si d'un autre côté le principe reçoit cette dénomination seulement à cause de l'objet qu'il produit, il est évident que l'on peut affirmer quelque chose de Dieu à raison du rapport qui existe entre lui et ses effets.

2^o On ne saurait comprendre que l'on affirme une chose relativement à une autre, à moins que cette autre ne puisse être réciproquement affirmée par rapport à la première. Or, on affirme quelque chose des créatures par rapport à Dieu, savoir qu'elles ont reçu leur être de Dieu [liv. 1, ch. 13]. Donc on devra affirmer réciproquement quelque chose de Dieu à l'égard des créatures.

3^o La ressemblance est une certaine relation. Or, Dieu, de même que tous les autres agents, produit quelque chose de semblable à lui. Donc on affirme quelque chose de lui par relation.

4^o La science n'est telle que par rapport à l'objet connu par elle. Or, la science de Dieu a pour objet, non-seulement lui-même, mais encore les autres êtres. Donc on affirme quelque chose de Dieu relativement à d'autres êtres.

5^o Le moteur prend ce nom à l'égard de l'objet qui est mù, et l'agent relativement à ce qu'il fait. Or, Dieu est à la fois agent et mo-

CAPUT XI.

Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas.

1^o Si autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principii habeat, ut (c. 10) dictum est, principium autem relative ad principiatum dicatur, manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo respectu suorum effectuum.

2^o Item, Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum. Sed res aliæ

relative dicuntur ad Deum, utpote, secundum suum esse quod a Deo habent, ut ostensum est [1. 1, c. 13], ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicitur.

3^o Adhuc, Similitudo est relatio quædam. Deus autem, sicut et cætera agentia, sibi simile agit. Dicitur igitur aliquid relative de Ipso.

4^o Amplius, Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de eo ad alia.

5^o Adhuc, movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem

eur sans être mù lui-même [liv. I, ch. 13 et 14]. Donc on affirme de lui certaines relations.

6° Dire qu'un être est le premier, c'est supposer une certaine relation, et il en est de même pour l'être le plus élevé. Or, nous avons démontré dans le livre précédent [ch. 13 et 14] que Dieu est le premier être et le souverain bien. Il est donc évident que l'on affirme beaucoup de choses de Dieu par relation.

CHAPITRE XII.

Les relations qui existent entre Dieu et les créatures ne sont pas réellement en Dieu.

Les relations qui rattachent Dieu à ses effets ne peuvent être réellement en lui. En effet :

1° Ces relations ne peuvent être en Dieu de la même manière que les accidents dans le sujet, puisque en Dieu rien n'est accidentel [liv. I, ch. 23]. Elles ne peuvent pas être davantage la propre substance de Dieu. En effet, comme ces choses sont relatives, qui ont quant à l'être un certain rapport avec d'autres choses, ainsi que l'explique le Philosophe (1), il faudrait nécessairement dire que la substance de Dieu est

(1) Sunt relata ea, quæ id quod sunt, alterius esse dicuntur, vel quoquo modo ad alterum referuntur; ut mons ad alterum magnus dicitur, quippe cum ad aliquid mons magnus nominetur (Arist. Categ. cap. De iis quæ cum aliquo conferuntur).

est agens et movens non motum, ut ostensum est [I, I, c. 13 et 14]. Dicuntur igitur de Ipso relationes.

6° Item, Primum relationem quamdam importat, similiter et summum. Ostensum est autem [I, I, c. 13 et 14] Ipsum esse primum ens et summum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPUT XII.

Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo.

Hujusmodi autem rationes, quæ sunt

ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

1° Non enim in eo esse possunt sicut accidentia in subjecto, quum in Ipso nullum sit accidens, ut ostensum est [I, I, c. 23]. Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia; quum enim relativa sint quæ secundum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. Ad Aliquid), oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, quum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens; et sic non esset per

ce qu'elle est par rapport à autre chose. Or, un objet dont on dit qu'il est *ce qu'il est*, par rapport à une autre chose, par là même dépend en quelque sorte de cette autre chose, puisqu'il ne saurait ni exister, ni être conçu sans elle. La substance de Dieu dépendra donc d'un être qui lui sera extrinsèque, et par conséquent, il n'existera pas nécessairement par lui-même, comme nous l'avons prouvé [liv. 1, ch. 15]. Donc ces relations ne sont pas réellement en Dieu.

2° Nous avons prouvé [liv. 1, ch. 28] que Dieu est la mesure de tous les êtres. Il y a donc entre Dieu et les autres êtres le même rapport qui existe entre l'objet de notre science et la science dont il est la mesure; car la pensée ou son énoncé sont vrais ou faux suivant que la chose est ou n'est pas, conformément à l'explication d'Aristote (2). Or, quoique l'objet de la science ne soit désigné comme tel que par rapport à la science, la relation n'existe pourtant pas en lui, mais seulement dans la science. C'est pourquoi Aristote fait remarquer que si l'on s'appuie sur une relation pour indiquer l'objet de la science, ce n'est pas parce qu'il se rapporte lui-même à quelque chose, mais parce que quelque chose se rapporte à lui (3). Donc ces relations ne sont pas réellement en Dieu.

3° Ces relations s'attribuent à Dieu, non-seulement par rapport à ce qui est en acte, mais encore par rapport aux êtres qui ne sont qu'en puissance, puisqu'ils sont compris dans sa science, et que relative-

(2) Substantia cum una sit eademque numero, vim habet accipiendi contraria, veluti unus idemque homo alias albus, alias est niger, interdum calidus, interdum frigidus, nonnunquam bonus, nonnunquam improbus : quod in cæteris non reperitur, nisi forte aliquis occurrat, confirmans contraria accipere et orationem posse et opinionem : videtur enim eadem vera et falsa oratio, ut si vera est oratio, sedere aliquem : cum surrexerit, hæc ipsa oratio falsa erit. Eademque est ratio opinionis, si quis enim vere sedere aliquem sentiat, cum surrexerit, falso existimabit si eandem de eo habeat opinionem [Arist. Categ. cap. De substantia].

(3) Quæcumque igitur secundum numerum et potentiam ad aliquid dicuntur, cuncta sunt ad aliquid, eo quod ipsum quod est alterius, dicitur ipsum quod est, sed non eo quod

seipsum necesse, ut ostensum est (l. 1, c. 15). Non sunt igitur hujusmodi relationes secundum rem in Deo.

2° Item, Ostensum est (l. 1, c. 28) quod Deus omnium entium est mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia, sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est; nam ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. De Substantia). Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen ratio secundum rem in scibili non est, sed in scientia

tantum; unde, secundum Philosophum (Metaphys. v, c. 15), scibile dicitur relative, non quia ipsum refertur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. Dictæ igitur relationes in Deo non sunt realiter.

3° Adhuc, Relationes prædictæ dicuntur de Deo, non solum respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia; quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed ejus quod est actu, ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales; alias sequeretur

ment à eux il s'appelle le premier être et le souverain bien. Mais il n'existe aucune relation réelle entre l'être actuel et l'être non actuel qui existe seulement en puissance; car s'il en était autrement, il en résulterait qu'il y aurait une infinité de relations réelles dans le même sujet. Ainsi au-dessus et à la suite du nombre *deux* on conçoit des nombres infinis en puissance. Or, la relation qui existe entre Dieu et les êtres actuels ne diffère pas de celle qui se trouve entre lui et ce qui n'existe qu'en puissance, puisqu'il ne subit aucun changement quand il produit quelque chose. Donc il ne se rattache pas aux êtres distincts de lui, au moyen d'une relation qui se trouve réellement en lui.

4° Tout être dans lequel il survient quelque chose de nouveau éprouve nécessairement un changement essentiel ou accidentel. Or, on attribue à Dieu certaines relations nouvelles, lorsqu'on dit, par exemple, qu'il est le maître ou le régulateur de telle chose qui commence à exister; si donc cette relation que l'on affirme était réellement en Dieu, il s'ensuivrait qu'il surviendrait en lui quelque chose de nouveau et, par conséquent, qu'il subirait un changement essentiel ou accidentel, contrairement à ce que nous avons établi dans le premier livre [ch. 13].

CHAPITRE XIII.

Les relations qui établissent des rapports entre Dieu et les créatures ne sont pas des choses qui existent en dehors de Dieu.

Il ne serait pas exact de dire que les relations dont nous venons de

aliud ad illud. Mensurable, et scibile, et intelligibile, eo quod aliud ad illud dicitur. Nam intelligibile significat, quod ejus est intellectus. Non est autem intellectus ad illud, cujus intellectus est. Idem enim profecto bis dictum esset (*Metaphys.* v, c. 15).

quod essent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia sint, majores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ sunt actu quam ad ea quæ sunt potentia, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in Ipso existentem.

advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quædam de novo dicuntur de Deo, sicut quod Deus est dominus vel gubernator hujus rei quæ de novo incipit esse. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens; cujus contrarium ostensum est (l. i, c. 13).

4° Amplius, Cuicumque aliquid de novo

parler existent extérieurement comme des choses qui sont en dehors de Dieu. En effet :

1^o Dieu étant le premier de tous les êtres et le souverain bien , les relations de Dieu devront se rapporter à d'autres relations qui sont de certaines choses , et si celles-là sont aussi de certaines choses , on arrivera nécessairement à une troisième catégorie de relations ; et ainsi de suite , jusqu'à l'infini. Donc les relations qui rattachent Dieu aux créatures ne sont pas de certaines choses qui aient leur existence en dehors de lui.

2^o Il y a deux manières de dénommer une chose : d'abord par ce qui lui est extrinsèque ; on dit , par exemple , à raison du lieu , que telle chose est dans tel endroit , et à raison du temps qu'elle existe à cette époque ; ensuite , au moyen de ce qui lui est intrinsèque , comme quand on affirme qu'un objet est blanc à raison de sa blancheur. Quant à la relation qui sert à désigner un être , on ne voit pas qu'elle soit prise comme ayant une existence extérieure , mais comme étant inhérente à cet être. En effet , si l'on donne à quelqu'un le nom de père , c'est à cause de la paternité qui est en lui. Il est donc impossible que les relations qui rattachent Dieu aux autres êtres soient de certaines choses qui existent en dehors de lui.

Puis donc que nous avons démontré [ch. 12] qu'elles ne sont pas réellement en Dieu et que cependant on les lui attribue , il en faut conclure qu'on ne les lui attribue qu'à raison d'une certaine modification de l'intelligence et parce que l'on considère les créatures comme se rapportant à lui. Car notre intelligence , en voyant qu'une chose se rapporte à une autre , connaît par là même la relation qui peut exister

CAPUT XIII.

Quod relationes, quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes.

Non autem potest dici quod relationes prædictæ sint existentes exterius, quasi res aliquæ extra Deum.

1^o Quum enim Deus est primum entium et summum bonorum, oporteret ad alias etiam relationes, quæ sunt aliquæ res, Dei relationes referri; et si illæ sint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes advenire; et sic in infinitum. Non igitur relationes, quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquæ extra Deum existentes.

2^o Item, Duplex est modus quo aliquid denominative prædicatur : denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquid esse alibi, et a tempore aliquando; aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhærente; non enim denominatur aliquis pater, nisi a paternitate quæ ei inest. Non igitur potest esse quod relationes, quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquæ extra ipsum.

Quum igitur ostensum sit (c. 12) quod non sint in Ipso realiter, et tamen dicantur de Deo, relinquatur quod ei attribuantur secundum solum intelligentiæ modum, ex

entre cette chose et elle-même, bien que quelquefois il n'y ait pas de relation véritable.

Il est encore évident que l'on n'affirme pas ces relations en parlant de Dieu dans le même sens que ses autres attributs. En effet, tous ses autres attributs, tels que sa sagesse et sa volonté, désignent son essence, tandis qu'il en est autrement pour les relations dont nous parlons et qui ne sont que des conceptions de l'intelligence. Il ne s'ensuit pas cependant que cette conception de l'intelligence soit fausse; car en voyant que les relations des effets qui ont Dieu pour cause se terminent à lui, elle affirme quelque chose de lui par manière de relation, de même que nous saisissons d'une manière relative l'objet de l'intelligence et que nous le désignons au moyen du rapport qui existe entre la science et lui.

CHAPITRE XIV.

On ne fait aucun tort à la simplicité de Dieu en lui attribuant plusieurs relations.

Il est évident, par ce qui précède, qu'on ne blesse aucunement la simplicité de Dieu en lui attribuant plusieurs relations, quoiqu'elles ne désignent pas son essence; car elles ont pour cause la manière dont l'intelligence conçoit. Rien, en effet, ne s'oppose à ce que notre intelligence, qui connaît la multitude, se mette en rapport de plusieurs manières avec ce qui est simple par essence, en sorte qu'elle considère cet

eo quod alia referuntur ad Ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes et alia quæ de Deo prædicantur; nam omnia alia, ut sapientia, voluntas ejus essentiam prædicant, relationes vero prædictæ minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus; ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari

in ipsum Deum, aliqua prædicat relative de Ipso; sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

CAPUT XIV.

Quod multas relationes dici de Deo non derogat ejus simplicitati.

Patet etiam ex his quod divinæ simplicitati non derogat, si multæ relationes de Ipso dicuntur, quamvis ejus essentiam non

être simple au moyen de relations multiples. Et plus un être approche de la simplicité, plus sa vertu est grande ; il est le principe d'un nombre plus considérable d'autres êtres, et par conséquent, les rapports que l'on aperçoit en lui se multiplient davantage. Le point, par exemple, est le principe d'un plus grand nombre de figures que la ligne, et la ligne, à son tour, d'un nombre plus considérable que la superficie. On rend donc témoignage à la souveraine simplicité de Dieu en lui attribuant beaucoup de choses par manière de relation.

CHAPITRE XV.

Tout ce qui existe vient de Dieu.

Puisque nous avons prouvé que Dieu est le principe de l'existence de certains êtres [ch. 6], nous devons aller maintenant plus loin et montrer qu'il n'y a rien en dehors de lui qui ne vienne de lui. En effet :

1° Tout ce qui appartient à une chose, sans être cette chose elle-même, lui appartient en vertu d'une certaine cause ; c'est ainsi qu'il convient à l'homme d'être blanc ; car l'être qui ne reconnaît aucune cause est le premier et immédiat, et par conséquent il existe nécessairement par lui-même et en tant qu'il est lui-même. Or, il est impossible qu'une seule chose convienne à deux êtres distincts et convienne à chacun d'eux en tant qu'elle est cet être même, parce que la chose que l'on attribue à un être, en tant qu'elle est cet être même, ne peut le dépasser ; par exemple, la propriété d'avoir trois angles

significent, quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum, intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret ; et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur ; sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur, quod multa relative de Deo dicuntur, ejus summæ simplicitati attestatur.

CAPUT XV.

Quod omnia quæ sunt, a Deo sunt.

Quia vero ostensum est (c. 6) quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil præter ipsum est nisi ab ipso.

1° Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini ; nam quod causam non habet, primum et immediatum est ; unde necesse est quod sit

égaux à deux angles droits appartient exclusivement au triangle, qui est avec elle en rapport de réciprocité (1). Si donc une chose convient à deux êtres, elle ne peut convenir à chacun selon qu'elle est cet être même. Il est donc impossible d'attribuer à deux êtres une seule et même chose de telle manière qu'elle n'appartienne ni à l'un ni à l'autre en vertu de l'action d'une cause; mais il est nécessaire, ou que l'un soit la cause de l'autre, comme le feu est la cause de la chaleur qui se répand dans un corps, quoique l'on dise également de tous les deux qu'ils sont chauds; ou bien qu'un troisième être soit la cause de tous les deux, comme, par exemple, le feu est la cause de la lumière que répandent deux bougies. — On attribue l'être à tout ce qui existe. Il est donc impossible de trouver deux êtres qui ne tiennent ni l'un ni l'autre leur existence d'une cause; mais il est de toute nécessité que ces deux êtres existent en vertu d'une cause, ou que l'un soit la cause qui fait exister l'autre. Il est, par conséquent, nécessaire aussi que tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, tire son origine de l'être qui ne reconnaît aucun autre être pour cause de son existence. Or, nous avons prouvé [liv. I, ch. 13] que Dieu est l'être qui n'a reçu son existence d'aucun autre. Donc tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, vient de lui. — Si l'on prétend que l'on ne prend pas le terme d'être [*ens*] dans le même sens, il n'en faudra pas moins maintenir la conclusion que nous venons de tirer; car on ne l'applique pas à un grand nombre d'êtres par pure équivoque, mais par analogie, et ainsi on est obligé de les ramener tous à un seul.

[1] En effet, il est indifférent de dire : Le triangle est une figure dont les trois angles sont égaux à deux angles droits; ou bien : La figure qui a trois angles égaux à deux angles droits est un triangle. La réciproque sera toujours vraie si l'on a soin de ne faire entrer dans la définition que les attributs essentiels à la chose.

per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis æquales non excedit triangulum de quo prædicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, quum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa

utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. — *Esse* autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra [l. I, c. 13] ostendimus hujusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est prædicatum univocum, nihilominus prædicta conclusio sequitur; non enim de multis æquivoce dicitur, sed

2° Ce qui convient à un être à raison de sa nature, et non en vertu de l'action d'une cause, ne saurait ni diminuer en lui, ni lui manquer totalement ; car la soustraction ou l'addition d'une qualité essentielle à la nature d'un être détermine une nature différente. C'est ce que nous voyons dans les nombres, qui changent d'espèce à mesure que l'on ajoute, ou que l'on retranche une unité. Si, au contraire, quelque chose se trouve diminué dans un être sans que sa nature ou son essence en soit altérée, il est évident que cette chose ne dépend pas simplement de la nature de cet être, mais d'une cause distincte de lui et dont l'absence produit cette diminution. La qualité qui convient moins à un être qu'à certains autres êtres ne lui appartient donc pas seulement à raison de sa nature, mais en vertu de l'action d'une cause distincte de lui. L'être à qui il convient d'attribuer au plus haut degré la *raison* de tel genre devra donc être la cause de tous les êtres qui appartiennent au même genre. Par exemple, l'objet dont la chaleur atteint la plus grande intensité est la cause de la chaleur qui se concentre dans tous les autres ; celui dont la lumière est la plus vive est également la cause de la clarté de tous les autres. Or, Dieu est l'être qui atteint le suprême degré [liv. I, c. 43]. Donc il est lui-même la cause de tout ce qui reçoit le nom d'être.

3° L'ordre des causes doit être le même que celui des effets, pour cette raison que les effets sont proportionnés à leurs causes. D'où l'on doit conclure que, si les effets propres doivent être ramenés à leurs causes propres (2), il faut également que ce qui est commun aux effets propres se rapporte à une certaine cause commune. Le soleil, par

(2) Les *effets propres* sont ceux que produisent invariablement les mêmes causes, en vertu de propriétés qui leur appartiennent exclusivement. La sensation de la chaleur, par exemple, est l'*effet propre* du calorique, qui, à son tour, est la *propre cause* de la chaleur.

per analogiam ; et sic oportet fieri reductionem in unum.

2° Amplius, Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturæ aliquid essentielle subtrahitur vel additur, jam altera natura erit ; sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis,

non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis prædicatio ; unde etiam quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum est, causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut ostensum est [l. I, c. 13]. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens prædicatur.

3° Adhuc, Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt ; unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod

exemple, en sa qualité de cause de la génération universelle, est au-dessus des causes particulières de telle ou telle génération. De même, le roi, cause universelle du gouvernement dans ses États, domine tous les dépositaires de l'autorité, et aussi chacune des villes particulières. Or, l'existence est commune à tous les êtres. Donc il doit y avoir au-dessus de toutes les causes une certaine cause à laquelle il appartient de donner l'existence. Or, la première cause est Dieu [liv. I, ch. 13]. Donc tout ce qui existe vient nécessairement de Dieu.

4° Ce que l'on affirme à raison de l'essence est la cause de tout ce que l'on affirme par participation. Ainsi, le feu est la cause de tous les objets ignés considérés comme tels. Or, Dieu est un être [*esse*] en vertu de son essence, parce qu'il est l'être même [*esse*], et tout autre n'est un être que par participation, parce qu'il ne peut y en avoir qu'un seul qui soit à lui-même son être [*esse*] [liv. I, ch. 13, 14]. Donc Dieu est la cause de l'existence de tous les autres êtres.

5° Tout être qui peut exister et ne pas exister reconnaît une cause, parce que, considéré en lui-même, il est indifférent à ces deux états, et par conséquent, il est absolument indispensable qu'un être distinct de lui le détermine à l'un des deux. C'est pourquoi, comme il est impossible de remonter à l'infini, il faut nécessairement arriver à un être nécessaire, qui sera la cause de tous ceux qui peuvent exister ou ne pas exister. Or, ce qui est nécessaire, c'est ce qui a une cause de sa nécessité; et comme dans ce genre on ne peut pas davantage remonter jusqu'à l'infini, on trouvera un être qui existe nécessairement par lui-même. Or, il ne peut y en avoir qu'un seul, et cet être est Dieu [liv. I,

commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem; sicut, supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra præpositos regni et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Oportet igitur omnia quæ sunt, a Deo esse.

4° Item, Quod per essentiam dicitur est causa omnium quæ per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit

suum esse non potest esse nisi unum, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 14). Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

5° Præterea, Omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet; unde, quum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suæ necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 42); et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab Ipso, reduci in ipsum sicut in causam essendi.

ch. 13, 42]. Donc tout autre doit se rapporter à lui comme à la cause de son existence.

6° Dieu crée en tant qu'il existe actuellement [ch. 7]. Or, il comprend dans son actualité et sa perfection toutes les perfections des êtres [liv. 1, ch. 28], et ainsi il est virtuellement toutes choses. Donc il est le créateur de toutes choses. Or, il n'aurait pas cette qualité, si quelque chose pouvait naturellement exister sans que ce fût par lui. En effet, rien ne peut exister par un autre et indépendamment d'un autre; car l'être à qui il appartient d'exister indépendamment d'un autre existe nécessairement par lui-même : ce qui ne peut venir d'un autre. Donc rien ne peut exister que par Dieu.

7° Ce qui est imparfait tire son origine d'un être parfait : tel est le sperme qui vient de l'animal. Or, Dieu est l'être absolument parfait, le plus grand des êtres et le souverain bien [liv. 1, ch. 28, 13, 41]. Donc il est la cause de l'existence de tous les êtres, puisque nous avons prouvé [liv. 1, c. 42] qu'on ne peut accorder ces titres qu'à un seul.

L'autorité de la parole divine appuie cette vérité. Il est dit dans les Psaumes : *C'est lui qui a fait le ciel et la terre, la mer, et tout ce qu'ils renferment* [Ps. CXLV, 6]; dans l'Évangile de saint Jean : *Tout a été fait par lui et rien n'a été fait sans lui* [Joan. 1, 3]; et dans l'Épître aux Romains : *Tout vient de lui, existe par lui et se trouve en lui. Gloire lui soit rendue dans tous les siècles* [Rom. XI, 36] (3) !

Ainsi se trouvent réduites à néant l'erreur des anciens philosophes

(3) On lit dans la Vulgate : *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in secula.*

6° Amplius, Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (c. 7) ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut probatum est (l. 1, c. 28); et sic est virtualiter omnia. Est igitur Ipse omnium factivus. Hoc autem non esset, si aliquid aliud esset natum esse nisi ab Ipso; nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio, quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse; quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

7° Item, Imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimus et summum ens et summum bonum, ut ostensum est (l. 1, c. 28,

13 et 41). Ipse igitur est omnibus causa essendi, præcipue quum ostensum sit (l. 1, c. 42) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim : *Qui fecit cælum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt* (Psalm. CXLV, 6). Et : *Omnia per Ipsum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil* (Joann. 1, 3). Et : *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, Ipsi gloria in secula* (Rom. XI, 36).

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quædam non habere causam essendi; et etiam quorundam, qui dicunt Deum non esse causam substantiæ cœli, sed solum motus.

naturalistes qui prétendaient que certains corps n'ont aucune cause de leur existence, et l'opinion de ceux qui affirment que Dieu n'est pas cause de la substance, mais seulement du mouvement du ciel.

CHAPITRE XVI.

Dieu a fait passer toutes choses du néant à l'être.

Nous voyons, par ce qui a été dit, qu'en appelant toutes choses à l'existence, Dieu ne s'est servi de rien comme d'une matière préexistante. En effet :

1^o Si Dieu a produit quelque effet, ou il existait quelque chose avant cet effet ou il n'existait rien. Dans le second cas, nous obtenons ce que nous demandons, savoir que Dieu produit un effet sans se servir d'aucun être préexistant ; si au contraire quelque chose existait avant ledit effet, il faudrait, ou remonter à l'infini, ce qui est impossible lorsqu'il s'agit des causes matérielles, ainsi que le prouve le Philosophe (1), ou bien arriver à un premier être qui n'en présuppose aucun autre et qui cependant ne pourra pas être Dieu lui-même, puisque nous avons démontré [liv. I, ch. 17] qu'il n'est la matière d'aucune

(1) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ, neque in rectum, neque secundum speciem patet. Nec enim ut ex materia, hoc ex hoc potest esse infinitum, ut carnem ex terra, terram ex aere, aerem ex igne, et hoc non stare. Nec unde principium motus : veluti hominem quidem ab aere moveri, hunc vero a sole, solem autem a contentione, et hujus nullum esse finem. Similiter nec cujus causa, in infinitum progredi potest : ut deambulationem quidem sanitatis causa, illam vero felicitatis, felicitatem vero alterius : et ita semper aliud alterius gratia esse (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

CAPUT XVI.

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.

Ex hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materia.

1^o Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præ-

existente. Si autem aliquid illi præexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat (*Metaphys.* II, c. 2) ; aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit ; quod quidem non potest esse ipse Deus (ostensum est enim [lib. I, c. 17] quod ipse non est materia alicujus rei), nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est [c. 15]. Relinquitur igitur quod Deus, in produ-

chose. Il ne pourra pas davantage être distinct de Dieu et de telle manière que Dieu ne soit pas la cause de son existence [ch. 15]. Il faut donc conclure que Dieu, en produisant ses effets, n'a pas besoin d'une matière préexistante, sur laquelle il exerce son action.

2° Toute matière rentre dans une certaine espèce à raison de la forme qu'elle revêt. Or, l'action qui s'exerce sur une matière préexistante, en la revêtant d'une forme, de quelque manière que ce soit, appartient à l'agent qui a en vue une certaine espèce déterminée. Or, un tel agent est un agent particulier, car il y a une proportion entre les causes et leurs effets. Donc l'agent qui a nécessairement besoin d'une matière précédente pour opérer est un agent particulier. Or, Dieu agit en tant qu'il est la cause universelle de l'existence [ch. 13]. Donc il n'a aucunement besoin dans son action d'une matière préexistante.

3° Plus un effet est universel, et plus la cause qui l'a produit est élevée, parce que plus la cause est élevée, et plus aussi sa vertu s'étend à un plus grand nombre de choses. Or l'être [esse] est plus universel que le mouvement; car, ainsi que l'enseignent les philosophes, il y a certains êtres immobiles, tels que les pierres et autres semblables. Donc il y a nécessairement, au-dessus de la cause qui n'agit qu'en imprimant le mouvement et en produisant le changement, la cause qui est le premier principe de l'existence. Or, nous avons prouvé que ce principe n'est autre que Dieu [liv. 1, ch. 13]. Donc Dieu n'agit pas seulement en mettant les êtres en mouvement et en les changeant. Or, tout être qui ne peut rien amener à l'existence qu'au moyen d'une matière préexistante agit seulement en produisant le mouvement et le changement; car on ne peut faire quelque chose avec une certaine

tione sui effectus, non requirit materiam præjacentem ex qua operetur.

2° Adhuc, Unaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia præjacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præjacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (c. 15) ostensum est. Igitur Ipse, in sua actione, materiam præjacentem non requirit.

3° Item, Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altior; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri; sunt enim quædam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi. Oportet ergo quod, supra causam quæ non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (l. 1, c. 13) esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præjacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim

matière que par le mouvement et un certain changement. Il n'est donc pas impossible de faire exister une chose sans matière préexistante. Donc Dieu donne l'existence à toute chose sans avoir besoin de cette matière.

4° Ce qui agit seulement en produisant le mouvement et le changement ne peut être considéré comme cause universelle de l'existence; car l'être ne sort pas du non-être simplement au moyen du mouvement et du changement, mais tel être de tel non-être. Or, Dieu est le principe universel de l'existence [ch. 15]. Donc il ne lui convient pas d'agir seulement en produisant le mouvement et le changement, et il serait indigne de lui de supposer qu'il a besoin d'une matière préexistante pour faire quelque chose.

5° Tout agent produit un être semblable à lui, parce qu'il agit en tant qu'il est en acte. C'est donc à l'agent qui existe actuellement en vertu de la forme qui lui est inhérente, et non en vertu de sa substance tout entière, qu'il appartiendra de produire son effet en causant d'une certaine manière la forme inhérente à la matière. C'est pourquoi le Philosophe s'attache à prouver que les êtres matériels, dont les formes résident dans les matières qui entrent dans leur composition, sont produits par des agents matériels qui ont également leurs formes dans leur matière, et non par des formes qui existent par elles-mêmes (2). Or, si Dieu est un être en acte, ce n'est pas en vertu de quelque chose

(2) *Cuncta quæ aut natura aut arte fiunt, habent materiam..... Quare impossibile est fieri si nihil præexistat. Quod sane pars ex necessitate existet patet; materia namque pars; inest etiam hæc et fit..... Ex quo vero, tanquam materia fiunt aliqua, dicitur, cum fit non illud, sed illiusmodi: ut statua non lapis sed lapidea..... Dico autem quod æs facere rotundum, non est ipsum rotundum aut sphaeram facere, sed aliquid aliud, ut puta speciem hanc in alio (Arist. *Metaphys.* VII, c. 7 et 8).*

aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præjacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præjacente.

4° Præterea, Quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causæ ejus quod est esse; non enim per motum et mutationem fit ens ex non-ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. 15). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem; neque igitur sibi competit indigere præjacente materia ad aliquid faciendum.

5° Amplius, Unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiæ inhærentem, quod est actu per formam sibi inhærentem et non per totam substantiam suam; unde Philosophus (*Metaphys.* VII, c. 7 et 8) probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, ut supra (l. 1, c. 18) probatum est. Igitur proprius modus sue actionis est ut producat rem subsis-

qui lui est inhérent, mais en vertu de sa substance tout entière [liv. I, ch. 18]. Donc le propre mode de son action est de produire une chose qui subsiste tout entière, et non une chose qui soit seulement inhérente, comme la forme qui est dans la matière. Et c'est ainsi qu'opère tout agent qui n'a pas besoin de matière pour agir. Donc Dieu peut se passer d'une matière préexistante pour exercer son action.

6° La matière est pour l'agent comme le sujet qui reçoit son action; car l'acte qui sort de l'agent comme d'un principe est dans l'être passif comme dans un sujet. Certains agents ont donc besoin d'une matière qui reçoive leur action; car l'action de l'agent reçue dans l'être passif est à la fois l'acte de l'agent et de la forme, ou une sorte de commencement de la forme dans le sujet. Or, Dieu n'agit pas au moyen d'une certaine action qui doive nécessairement être reçue dans un être passif, parce que son action est sa substance [ch. 6]. Donc il n'a besoin, pour produire son effet, d'aucune matière préexistante.

7° La matière préexistante est proportionnée à l'action de tout agent qui ne peut l'exercer sans elle, en sorte que la puissance [passive] de la matière s'étend à tout ce que l'agent a la vertu de faire; autrement, il lui serait impossible d'amener à l'acte tout ce qui dépend de sa vertu active, qui, par conséquent, lui serait inutile. Or, il n'existe pas de proportion semblable entre la matière et Dieu; car la puissance [passive] de la matière ne s'étend pas à une quantité quelconque [ou infinie], ainsi que l'établit le Philosophe (3). Si donc la puissance divine est

(3) Omnino patet fieri non posse ut corpus infinitum in ratione rerum ponatur.... Præterea omne corpus sensibile est in loco. Loci vero species ac differentiæ sunt, supra et infra; ante et retro; dextrum atque sinistrum. Atque hæc non solum ratione nostri sunt positione, sed in ipso etiam toto distincta sunt, atque hæc esse in infinito non possunt. Atque simpliciter si locus infinitus esse non possit, sitque omne corpus in loco, et in ratione profecto rerum infinitum corpus esse non potest [Arist. Phys. III, c. 5].

tentem totam, non solum rem inhærentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præjacentem non requirit in sua actione.

6° Item, Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quæ ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est

sua substantia, ut supra (c. 6) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præjacentem.

7° Præterea, Omne agens quod in agendo requirit materiam præjacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis totum sit in potentia materiæ; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quancumque, ut patet per Philosophum [Physic. III, c. 5]. Quum ergo divina potentia sit simplex et

simple et infinie [liv. 1, ch. 18, 43], Dieu n'a pas besoin d'une matière préexistante comme indispensable à son action.

8° Les êtres divers n'ont pas une même matière [ou substance]; car elle est différente pour les esprits et les corps, et la matière des corps célestes diffère aussi de celle des corps corruptibles. La preuve en est que la faculté de recevoir quelque chose ne s'exerce pas d'une manière identique pour les êtres des divers genres que nous venons d'indiquer; car elle est parfaitement intelligible dans les substances spirituelles, puisque l'intelligence perçoit les espèces des intelligibles indépendamment de leur existence matérielle. Quant aux corps célestes placés au-dessus de nous, ils sont soumis à un changement de position, sans qu'il se produise dans leur être une altération semblable à celle qui survient dans les corps inférieurs. Il n'existe donc pas de matière unique qui soit en puissance par rapport à l'être universel. C'est Dieu qui est la cause universelle de toute existence : donc on ne peut supposer de proportion entre aucune matière et lui; donc la matière ne lui est nullement nécessaire.

9° Lorsqu'il existe dans la nature une proportion ou un certain ordre entre deux êtres, il est nécessaire ou que l'un existe par l'autre ou qu'ils viennent l'un et l'autre d'un troisième; car si l'ordre se rencontre dans un être, c'est parce qu'il y a correspondance entre lui et un être distinct de lui; autrement cet ordre ou cette proportion serait l'effet du hasard, qu'il est impossible de mettre au nombre des premiers principes des choses, puisqu'il s'ensuivrait que tout existerait fortuitement. Si donc il y a une matière proportionnée à l'action divine, l'une doit avoir reçu l'existence de l'autre, ou toutes les deux d'un troisième être. Or, Dieu étant le premier être et la première cause,

infinite, ut ostensum est (l. I, c. 18 et 43), Deus igitur non requirit materiam præ-existent[m] ex qua de necessitate agat.

8° Adhuc, Diversarum rerum diversæ sunt materiæ; non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum cœlestium et corruptibilium; quodquidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiæ, non ejusdem rationis est in prædictis; nam receptio quæ est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiæ; corpora vero super-cœlestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quæ sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus

est totius esse causa universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet; non igitur materiam ex necessitate requirit.

9° Amplius, Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet utrum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio; oportet enim ordinem in uno constitui, respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinæ actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero vel utrumque a tertio. Sed quum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiæ nec

il ne peut être un effet de la matière, ni provenir d'une troisième cause, quelle qu'elle soit. Donc, si l'on trouve une matière proportionnée à l'action de Dieu, il faut conclure qu'il en est la cause.

10° L'être qui est le premier de tous doit être la cause de ceux qui existent; car si ces derniers ne le reconnaissent pas comme cause, ils n'auraient pas été placés par lui dans l'ordre qu'ils occupent [liv. I, ch. 13]. Or, l'ordre est tel entre l'acte et la puissance que, quoique la puissance soit antérieure à l'acte, à raison du temps [bien que l'acte la précède naturellement], dans un seul et même être qui est successivement en puissance et en acte, toutefois, à prendre les choses absolument, il faut considérer l'acte comme précédant la puissance. C'est ce qui se prouve par cette raison, que la puissance n'arrive à l'acte que par le moyen d'un être actuel. Or, la matière est un être en puissance. Donc Dieu, qui est l'acte pur et premier, est nécessairement et simplement avant elle, et, par conséquent, il en est la cause. Donc on n'est point obligé de supposer une matière antérieure à son action.

11° La matière première existe en quelque manière, parce qu'elle est un être en puissance. Or, Dieu est la cause de tout ce qui existe [ch. 15]. Donc il est la cause de la matière première qui existe antérieurement à toute autre. Donc l'action divine ne demande, pour s'exercer, aucune matière préexistante.

Cette vérité a pour elle le suffrage des saints livres; car il est écrit dans la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1]; et créer n'est rien autre chose que donner l'existence, indépendamment d'une matière dont on puisse disposer.

Ces raisonnements détruisent l'erreur des anciens philosophes, qui

potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinæ actioni, quod illius ipse sit causa.

10° Adhuc, Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (l. I, c. 13). Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus (licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet

quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

11° Item, Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, ut supra (c. 15) ostensum est. Deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexistit; divina igitur actio materiam præexistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens : *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen. I, 1). Nihil enim est aliud creare quam absque materia præjacentem aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquo-

ne voulaient admettre absolument aucune cause de la matière, parce qu'ils voyaient l'action des agents particuliers toujours précédée par quelque chose. C'est ce qui leur fit adopter cette commune opinion, qu'il ne se fait rien de rien; ce qui est vrai, lorsqu'il est question des agents particuliers. Ils n'avaient pas encore acquis la connaissance de l'agent universel dont l'action produit toute existence, et qui n'a besoin, pour la produire, de rien qui existe par avance.

CHAPITRE XVII.

La création n'est ni un mouvement ni un changement.

Ceci démontré, il est évident que l'action de Dieu, qui s'exerce sans matière préexistante, et que nous appelons création, n'est ni un mouvement, ni un changement, si l'on prend les termes à la rigueur. En effet :

1° Tout mouvement ou changement est l'acte de ce qui existe en puissance, considéré comme tel. Or, lorsque cette action [de la création] a lieu, rien ne préexiste en puissance pour devenir le sujet de l'action [ch. 16]. Donc elle n'est ni un mouvement ni un changement.

2° Les termes extrêmes du mouvement ou du changement rentrent dans le même ordre, ou parce qu'ils sont compris sous un genre uni-

rum philosophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam causam esse, eo quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præjacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quodquidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione præsupponere necesse est.

CAPUT XVII.

Quod creatio non est motus neque mutatio.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod

Dei actio, quæ est absque materia præjacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

1° Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est (c. 16). Igitur non est motus neque mutatio.

2° Item, Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem : vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiæ, ut privato et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est nec aliquid ejus-

que, comme les contraires, ainsi que nous le voyons dans le mouvement [ou changement] produit par une augmentation, une altération ou une translation quant au lieu; ou bien parce qu'ils ont en commun la même puissance [passive] de la matière, par exemple, la privation et la forme qui se rencontrent dans la génération et la corruption. Or, on ne peut rien affirmer de tout cela lorsqu'il s'agit de la création; car il n'y a là ni puissance ni autre chose qui appartienne au même genre et dont on doive supposer l'existence antérieurement à la création [ch. 16]. Donc il n'y a également ni mouvement ni changement.

3° Il n'arrive aucun changement ou mouvement sans que la chose passe à un second état différent du premier. C'est ce qu'exprime le terme même de changement. Or, lorsque la substance tout entière de la chose arrive à l'être, il ne peut se faire que le même objet devienne différent de lui-même, parce qu'alors il ne serait pas produit, mais existerait déjà avant la production. Donc la création n'est pas un changement.

4° Le mouvement ou le changement précèdent nécessairement, quant à la durée, ce qui résulte de ce mouvement ou de ce changement, parce qu'*être fait* est le commencement du repos et le terme du mouvement. Tout changement doit donc être ou un mouvement ou le terme d'un mouvement dans lequel il y a succession. C'est pourquoi ce qui se fait n'est pas, parce que tant que le mouvement persévère il se fait quelque chose, mais cette chose n'est pas encore; et quand se termine le mouvement, alors commence le repos, et il ne se fait plus quelque chose, mais quelque chose est fait. Or, il est impossible qu'il en soit ainsi pour la création, parce que si la création elle-même précédait, comme mouvement ou changement, elle devrait trouver d'avance un sujet; ce qui détruit la notion de la création. Donc la création n'est ni un mouvement ni un changement.

dem generis quod præsupponatur creationi, ut probatum est (c. 16). Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

3° Præterea, In omne mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquid idem aliter et aliter se habens; quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

4° Adhuc, Oportet quod motus vel mutatio duratione præcedat id quod fit per mutationem vel motum, quia factum esse est principium quietis et terminus motus; unde oportet omnem mutationem esse motum, vel terminum motus qui est successivus; et propter hoc quod fit non est, quia, quamdiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia, si ipsa creatio præcederet

CHAPITRE XVIII.

Il est impossible d'attaquer la vérité de la création par des raisons tirées de la nature du mouvement et du changement.

Il est facile de voir, d'après ce qui précède, combien est vaine la prétention de ceux qui attaquent la vérité de la création par des raisons prises dans la nature du mouvement ou du changement, et qui se réduisent à celles-ci, savoir : que la création, de même que tous les autres mouvements ou changements, doit se produire dans un certain sujet; et ensuite qu'il est nécessaire que le non-être se trouve changé en l'être, comme le feu se transforme en air (1). En effet :

1^o La création n'est pas un changement [ch. 17], mais la dépendance même qui rattache l'être créé au principe qui le réalise, et par conséquent, elle rentre dans le genre de la relation. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce qu'elle soit dans l'objet créé comme dans un sujet. On peut cependant envisager la création comme une sorte de changement, seulement à raison d'une certaine manière dont l'intelligence la saisit, c'est-à-dire en tant que notre intelligence considère une seule et même chose comme n'existant pas d'abord et existant ensuite.

(1) Saint Thomas parle ici d'après ce que dit Aristote dans sa *Physique* (liv. v). Ce philosophe admet, avec la plupart des anciens, quatre éléments qui sont : l'air, le feu, la terre et l'eau. De leurs combinaisons diverses résultent tous les êtres qui sont dans la nature, et dans certains cas, ils peuvent même naître l'un de l'autre. Au lieu de ces quatre éléments, qui ne sont, dans la réalité, que des corps composés, la chimie a découvert les corps *simples* au nombre de cinquante-cinq. Ces corps, dans lesquels l'analyse n'a pu reconnaître jusqu'ici qu'une seule espèce de substance, sont les éléments de tous les êtres matériels.

ut motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subjectum; quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

CAPUT XVIII.

Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus et mutationis.

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantiū creationem per rationes sumptas ex naturā motus vel mutationis, utpote quod

oportet creationem, ut cæteros motus vel mutationes, esse in aliquo subjecto, et quod oportet non-esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

1^o Non enim est creatio mutatio (c. 17), sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis; unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quædam, secundum modum intelligendi totum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius et postea existentem.

2° Il est clair également que si la création est une certaine relation, elle est aussi une certaine chose, et qu'elle n'est ni créée ni le résultat d'une création distincte ; car puisque l'effet créé dépend réellement du créateur, cette relation doit être une certaine chose. Or, toute chose reçoit l'être de Dieu. Donc cette relation reçoit son existence de Dieu, sans cependant qu'elle soit le résultat d'une création distincte de celle par laquelle la créature première est créée, parce que les accidents et les formes, ne subsistant pas par eux-mêmes, ne peuvent pas non plus par eux-mêmes être créés, puisque la création n'est autre chose que la production d'un être. Mais comme ils existent dans un autre, ainsi ils sont créés dans les autres objets créés.

3° La relation existe, non parce qu'elle se rapporte à une autre relation, car s'il en était ainsi, il faudrait remonter jusqu'à l'infini ; mais ce rapport se trouve en elle-même, puisque son essence est d'être une relation. Donc il n'est pas nécessaire de supposer une autre création par laquelle celle-là soit créée, et de remonter ainsi jusqu'à l'infini.

CHAPITRE XIX.

Il n'y a point de succession dans la création.

Ce que nous avons dit fait bien voir que la création est exempte de toute succession. En effet :

1° La succession appartient en propre au mouvement. Or, la création

2° Apparet etiam, si creatio relatio quædam est, quod res quædam est, et neque increata est neque alia creatione creata; quum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima quæ per eam creata dicitur; quia accidentia et formæ, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, quum creatio sit productio entis; sed, sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

3° Præterea, Relatio non refertur ad

aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum; sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

Quod creatio est absque successione.

Apparet autem ex prædictis quod omnis creatio absque successione est.

1° Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus neque ter-

n'est ni un mouvement, ni le terme d'un mouvement, comme la génération. Donc il n'y a en elle aucune succession.

2° Il y a dans tout mouvement successif un terme moyen entre les deux extrêmes; car le mobile touche le milieu avant d'arriver à la fin. Or, il ne peut y avoir de milieu entre l'être et le non-être, qui sont comme les extrêmes de la création. Donc il n'y a pas de succession dans la création.

3° Toutes les fois qu'il se produit quelque chose avec succession, cette chose se fait d'abord avant d'être faite, ainsi que l'observe Aristote (1). Or, c'est ce qui ne peut avoir lieu dans la création, parce que l'acte de se faire, qui précéderait pour la créature celui d'être faite, réclamerait un sujet qui ne pourrait être la créature même dont la création nous occupe, parce qu'elle n'est pas avant d'être faite, même dans l'être qui la fait; car être mù n'est pas l'acte du moteur, mais l'acte de l'objet mis en mouvement. Il reste donc à dire que l'action de se faire aurait pour sujet une certaine matière préexistante de ce qui est fait: conclusion opposée à la notion de la création. Il est donc impossible qu'il y ait quelque succession dans la création.

4° Il ne se fait rien successivement en dehors du temps; car c'est par le temps que l'on distingue la priorité et la postériorité dans le mouvement. Or, la division se fait d'une manière correspondante dans le mouvement, dans le temps et dans ce que le mouvement dépasse.

(1) Porro autem quæ causa est eorum quæ sunt, eadem est eorum quæ fiunt, et quæ facta sunt, et quæ futura sunt : quando quidem quæ rerum causa est, ea in demonstratione medium est. Verum id est diversum, quod in iis quæ sunt probandis, medium quod jam est accipitur: in iis autem quæ fiunt, fieri medium sumitur, in factis factum, in futuris futurum. Verbi causa, cur fuit lunæ defectio? Quod fuit terræ interjeotus : fit autem defectio, quia interponitur terra ; erit, quia interponetur : est autem defectio, quia est terræ interpositus (*Analytic. poster. II, c. 12*). — Neque fit id quod est, jam enim est (*Phys. I, c. 8*).

minus motus sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

2° Item, In omni motu successivo, est aliquod medium inter ejus extrema; quia medium est ad quod continue motum prius venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non-esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est in creatione successio.

3° Adhuc, In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto Physicorum (c. 8). Hoc autem in creatione non potest accidere, quia fieri, quod præcederet factum esse creatu-

ræ, indigeret aliquo subjecto quod non posset esse ipsa creatura de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore; non enim moveri est actus moventis, sed moti; relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti præexistentem; quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

4° Amplius, Omnem factionem successivam in tempore oportet esse; prius enim et posterius, in motu, numerantur tempore. Simul autem dividitur motus, et tempus, et id super quod transit motus; quodquidem

C'est ce que l'on peut constater par le mouvement local ; car le mobile qui suit un mouvement régulier parcourt la moitié de l'étendue pendant la moitié de la durée (2). Quant à la division des formes qui correspond à la division du temps, on se base pour l'apprécier sur l'intensité ou le faible degré qu'elles atteignent. Par exemple, un individu arrivera à tel degré de chaleur pendant telle durée, et il n'atteindra qu'un degré inférieur pendant un temps moindre. Si la succession est possible dans le mouvement, et généralement dans toute production, cela dépend donc ou de ce que l'être à raison duquel le mouvement existe est divisible ; ou bien de la quantité, comme il arrive dans le mouvement local, et lorsqu'il survient quelque augmentation ; ou encore de l'intensité plus ou moins grande, comme cela a lieu lorsqu'il y a altération [ou changement]. Ce second cas peut se produire de deux manières : d'abord parce que la forme, qui est le terme du mouvement, est divisible en raison de son intensité plus ou moins grande, comme, par exemple, lorsqu'il y a mouvement d'un objet vers la blancheur ; ensuite parce qu'une telle division se manifeste dans les dispositions à telle forme ; ainsi, le feu *se fait* d'une manière successive, à cause de l'altération précédente relative aux dispositions qui l'amènent à sa forme. On ne saurait cependant affirmer que l'être substantiel de la créature est divisible de la manière que nous venons d'indiquer ; car la substance n'est pas susceptible de plus et de moins. Il n'y a également aucune disposition précédente dans la création, puisque la matière ne préexiste pas et qu'une telle disposition ne se trouve que

(2) Cum omne quod movetur in tempore moveatur, in majoreque majorem magnitudinem transeat, fieri profecto non potest, ut magnitudinem infinito in tempore transeat quicquam finitam, modo non per ipsam eandem semper, nec per aliam ejus partem, sed per totam toto in tempore moveatur. Patet igitur si quippiam æqua moveatur celeritate, necesse est finitam magnitudinem illud finito in tempore pertransire, sumpta namque parte, quæ mensuraverit totam, in tot æqualibus temporibus quot sunt magnitudinis partes, totam illam profecto magnitudinem pertransibit (Arist. Phys. VI, c. 7).

in motu locali manifestum est ; nam, in medietate temporis, regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis, respondens divisioni temporis, attenditur secundum intensionem et remissionem ; ut si aliquis in tanto tempore tantum calefit, et in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu vel quacunque factione, quod id secundum quod est motus est divisibile vel secundum quantitatem (ut in motu locali et in augmento) vel secundum intensionem et remissionem (sicut in alteratione). Hoc autem secundum

contingit dupliciter : Uno modo, quia ipsa forma, quæ est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet quum aliquid movetur ad albedinem ; alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est, propter alterationem præcedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturæ non est divisibile modo prædicto, quia substantia non suscipit magis et minus ; nec in creatione præcedunt dispositiones, materia non præexistente ; nam dis-

dans la matière. Donc il faut conclure de tout cela qu'il ne peut y avoir de succession dans la création.

5° La succession que l'on remarque dans la production des choses a pour cause un défaut de la matière, qui n'est pas dès le principe suffisamment disposée à recevoir sa forme. C'est pourquoi lorsque la matière est parfaitement préparée à être revêtue de sa forme, elle la reçoit aussitôt. De là vient que le corps diaphane, qui est constamment dans la disposition qui se rapproche le plus de la lumière, est éclairé aussitôt qu'il est en présence d'un objet lumineux, sans qu'il y ait aucun mouvement précédent de la part du corps qui a la faculté d'être éclairé, mais seulement un mouvement local de celui qui éclaire, et par le moyen duquel ce dernier devient présent pour le premier. Or, rien n'est exigé d'avance, de la part de la matière, pour la création. Il ne manque non plus à l'agent, pour produire son action, rien qui lui survienne ensuite en vertu d'un mouvement, puisqu'il est immobile [ou immuable] [liv. I, ch. 13]. Donc la création est instantanée, et par conséquent l'être créé existe simultanément avec l'acte créateur, de même que le corps diaphane est éclairé en même temps qu'on l'éclaire.

C'est pour cette raison que la Sainte-Écriture nous apprend que la création s'est accomplie en un instant indivisible, lorsqu'elle dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1]. Et saint Basile entend par ce commencement le premier moment du temps, qui doit être indivisible (3), selon ce qu'enseigne le Philosophe (4).

[3] Quia opificium illud in momento et citra ullam temporis moram absolutum est, ideo dictum fuit : *In principio fecit*, quodquidem principium est quiddam insecabile ac dimensionis expers. Quemadmodum enim principium viæ nondum est via, et domus principium nequaquam domus est, sic et temporis principium nondum tempus est, imo neque pars ipsius minima. Quod si quispiam altercans dicat principium tempus esse, is sibi illud in temporis partes dividendum esse sciat. Hæ autem sunt principium, medium et finis. Atqui principium principii excogitare prorsus ridiculum est. Et qui bipartito principium secatur, pro uno duo efficit; imo multa et infinita, dum quod dividitur, id semper in alia resecabitur. Igitur ut mundum voluntate Dei citra ullam temporis moram simul substituisse edoceamur, dictum est : *In principio fecit*. Quod ipsum interpretes alii, sententiam dilucidius reddentes, dixerunt : *In capitulo fecit Deus : ἐν ἀρχαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεός*, hoc est, subito et brevi (Basil. Cæsar., in *Hexameron*, homil. I, Paris, 1721).

[4] Non est in individuo motus.... Est autem hujus hæc causa : Omne, inquam,

positio ex parte materiæ est. Relinquitur igitur quod in creatione non potest esse aliqua successio.

5° Præterea, Successio, in rerum factionibus, ex defectu materiæ provenit, quæ non sufficienter est a principio ad receptionem formæ disposita; unde, quando materia jam perfecte disposita est ad formam,

eam recipit in instanti; et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi in actu illuminatur, nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis per quem fit præsens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest

CHAPITRE XX.

Tout corps est impuissant à créer.

Il résulte évidemment des raisonnements qui précèdent qu'aucun être corporel ne peut rien produire par manière de création. En effet :

1° Un corps n'agit qu'autant qu'il reçoit le mouvement ; car l'agent et le sujet de l'action, l'être qui *fait* une chose et la chose *faite*, doivent se trouver ensemble. Or, deux choses se trouvent ensemble quand elles sont dans le même lieu, ainsi que nous le voyons dans Aristote (1). Un corps ne peut occuper un lieu que par suite du mouvement, et tout mouvement corporel se fait dans le temps. Donc il y a succession dans tout ce qui résulte de l'action d'un corps. Or, la création n'admet pas cette succession [ch. 19]. Donc il n'existe pas de corps qui puisse rien produire par manière de création.

2° Tout agent qui agit parce qu'il est mù, imprime nécessairement le mouvement à l'être sur lequel il exerce son action ; car ce qui est fait et souffre l'action reçoit la disposition qui est dans le facteur et l'a-

quiescere atque moveri in tempore : tempus vero nullum esse primum, neque magnitudinem, neque omnino continuum, cum omne sit divisibile in infinitum (Arist. *Phys.* vi, c. 8).

(1) Simul ea loco dicuntur esse, quæ uno in loco sunt primo (*Phys.* v, c. 3).

agenti ad agendum, quod postea per motum ei adveniat, quum sit immobilis, ut ostensum est (l. i, c. 13). Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti ; unde simul aliquid, dum creatur, creatum est, sicut simul illuminatur et illuminatum est.

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronuntiat, dicens : *In principio Deus creavit cælum et terram* (Gen. i, 1) ; quodquidem principium Basilius principium temporis exponit, quod oportet esse indivisibile, ut in sexto Physicorum probatur (c. 8).

CAPUT XX.

Quod nullum corpus potest creare.

Ex hoc autem apparet evidenter quod

nullum corpus potest aliquid, per modum creationis, producere.

1° Nullum enim corpus agit nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum. Simul autem sunt quæ in eodem loco sunt, ut habetur in quinto Physicorum (c. 3) ; locum autem non acquirit corpus nisi per motum ; nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quidquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. 19), non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque, per modum creationis, produci.

2° Præterea, Omne agens quod agit in quantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit ; factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile ; unde, si agens non in eadem dispositione se

gent, puisque tout agent produit quelque chose de semblable à lui-même. C'est pourquoi si l'agent réalise son action avec une disposition non identique, en tant qu'il varie par le mouvement, un changement de disposition analogue doit se produire dans le sujet qui reçoit l'action et dans l'acte qui en résulte; ce qui ne peut avoir lieu sans mouvement. Or, un corps quel qu'il soit ne donne le mouvement que s'il est mû lui-même [liv. I, ch. 13]. Donc l'action d'un corps ne fait rien sans mouvoir, ou amener quelque changement dans l'être qui est produit. Or, la création n'est ni un changement ni un mouvement [ch. 17]. Donc il n'est aucun corps qui produise quelque chose par une action créatrice.

3^o Puisqu'il y a une ressemblance nécessaire entre l'agent et ce qu'il produit, l'être qui n'agit pas selon toute sa substance ne peut pas non plus produire toute la substance de ce qu'il fait. C'est ainsi que le Philosophe prouve, en prenant la réciproque, que la forme isolée de la matière qui se met tout entière en action ne peut être la cause prochaine de la génération, en vertu de laquelle la forme seule est amenée à l'acte (2). Or, aucun corps n'agit selon toute sa substance, quoiqu'il agisse tout entier; car tout agent agissant au moyen de la forme par laquelle il est actuellement, cet être seul pourra agir au moyen de toute sa substance dont toute la substance consiste dans la forme; ce qu'on ne peut affirmer d'aucune espèce de corps, pour cette raison que tout corps a sa matière propre, puisque tout corps est sujet au changement. Donc aucun corps ne peut produire un

(2) Manifestum est quod neque species fit, aut quodcumque nominare oportet formam quæ in sensibili: nec est ejus generatio, nec est hæc ipsum quid erat esse.... Manifestum igitur ex dictis est, quod illud quidem quod ut species aut substantia dicitur, non fit: copulatio vero quæ secundum hanc dicitur, fit: et quod in omni quod fit materia inest; et est hoc quidem hoc, illud vero hoc (Arist. *Metaphys.* VII, c. 8).

habens agit, in quantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quædam renovatio dispositionum fiat; quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est (l. I, c. 13). Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est (c. 17). Igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

3^o Item, Quum agens et factum oportet sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiæ facti quod non tota sua substantia agit; sicut e converso

probat Philosophus (*Metaphys.* VII, c. 8) quod forma sine materia, quæ tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat; quia, quum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cujus est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, quum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam ejus substantiam; quod est de ratione creationis.

être dans toute sa substance; ce qui est requis pour qu'il y ait création.

4^o L'acte de créer appartient exclusivement à la puissance infinie. En effet, la vertu de l'agent est d'autant plus grande que la puissance [ou l'être potentiel] qu'il fait arriver à l'acte est plus éloignée de cet acte. Par exemple, il faudrait une plus grande puissance pour faire sortir du feu de l'eau que de l'air. C'est pourquoi s'il n'y a absolument aucune puissance préexistante, toute proportion avec une distance déterminée [de l'acte] se trouve dépassée, et par conséquent la puissance de l'agent qui constitue un être, sans aucune puissance préexistante, excède nécessairement toute proportion imaginable avec la puissance de l'agent qui fait quelque chose en employant une matière. Or, aucune puissance résidant en un corps n'est infinie, comme le prouve Aristote (3). Donc aucun corps ne peut créer, c'est-à-dire faire quelque chose de rien.

5^o Le moteur et le sujet du mouvement, l'être qui fait quelque chose et la chose qui est faite, sont nécessairement ensemble, ainsi que le Philosophe le démontre (4). Or, le corps qui agit ne peut être en présence de son effet que par le contact, qui fait que les extrêmes qui se touchent sont ensemble. D'où il suit que l'action d'un corps est impossible, à moins qu'il n'en touche un autre. Or, le contact ne peut exister qu'entre un objet et un autre objet, et par conséquent, là où il n'existe d'avance aucun être distinct de l'agent, ainsi que cela a lieu dans la création, il ne peut y avoir aucun contact. Donc aucun corps ne peut produire un acte créateur.

(3) Perpetui atque continui (motus), nec unum ipsorum (quæ partibus non vacant) est causa (Arist. *Phys.* VIII, 6).

(4) Primum autem movens, non ut id ejus gratia, sed unde est motionis principium, cum eo quod movetur simul est. Dico autem simul, quod nihil interea intercedat. Hoc enim rei omnis quæ movetur, et ejus quæ movet commune est, etc. (Arist. *Phys.* VII, c. 2).

4^o Amplius, Creare non est nisi potentia infinitæ; tanto enim est majoris potentia agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantia proportio; et sic necesse est potentiam agentis, quæ aliquid instituit, nulla potentia præexistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia

corporis est infinita, ut probatur a Philosopho (*Physic.* VIII, c. 6). Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

5^o Adhuc, Movens et motum, faciens et factum oportet simul esse, ut probatur in septimo *Physicorum* (c. 2). Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul; unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo; tactus autem alicujus ad alterum est; et sic, ubi non est aliquid præexistens præter agens, sicut in crea-

Il est donc facile maintenant de voir combien est fausse l'opinion de ceux qui affirment que la substance des corps célestes est la cause [productrice] de la matière des éléments, puisque la matière ne peut avoir d'autre cause que l'être qui agit en créant ; car elle est elle-même le sujet premier du mouvement et du changement.

CHAPITRE XXI.

Il n'appartient qu'à Dieu de créer.

Il est encore facile d'établir, à l'aide des raisons que nous venons d'apporter, que la création est l'action propre de Dieu et qu'il n'appartient qu'à lui de créer. En effet :

1° L'ordre des actions étant conforme à l'ordre des agents, parce que la plus relevée est celle qui a pour auteur l'agent le plus noble, l'action première devra appartenir en propre au premier agent. Or, la création est la première action, parce qu'elle n'en suppose aucune autre comme existant antérieurement, et toutes les autres la présupposent elle-même. Donc la création est l'action propre de Dieu seul, qui est le premier agent.

2° Nous avons démontré [ch. 15] que Dieu crée toutes choses par cette raison qu'il ne peut exister en dehors de lui rien qui n'ait été créé par lui. Or, c'est ce qui ne peut convenir à aucun autre être que Dieu,

tione accidit, tactus esse non potest. Nul-
lum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorum-
dam dicentium substantiam celestium cor-
porum causam materiæ elementorum esse,
quum materia causam habere non possit
nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est
primum motus et mutationis subjectum.

CAPUT XXI.

Quod solius Dei est creare.

Ex præmissis etiam ulterius ostendi po-

test quod creatio est propria Dei actio, et
quod ejus solius est creare.

1° Quum enim secundum ordinem agen-
tium sit ordo actionum, eo quod nobilioris
agentis nobilior est actio, oportet quod
prima actio sit primi agentis propria. Crea-
tio autem est prima actio, eo quod nullam
aliam præsupponit et omnes aliæ præsup-
ponunt eam. Est igitur creatio propria Dei
solius actio, qui est agens primum.

2° Item, Ex hoc ostensum est (c. 15)
quod Deus creat res, quia nihil potest
esse, præter ipsum, ab eo non creatum.
Hoc autem nulli alii convenire potest, quum
nihil aliud sit universalis causa essendi nisi

puisque aucun autre n'est la cause universelle de l'existence. Donc la création appartient à Dieu comme son action propre.

3° Les effets correspondent à leurs causes suivant une certaine proportion : nous devons attribuer, par exemple, les effets actuels aux causes actuelles, les effets en puissance aux causes en puissance, et pareillement les effets particuliers aux causes particulières. Quant aux effets universels, ils ne peuvent provenir, par conséquent, que des causes universelles. C'est ce que le Philosophe enseigne dans sa *Physique* (1). Or, l'être [ou l'existence] est le premier effet produit : c'est ce que prouve la propriété qu'il a d'être commun à tout. Donc la cause propre et première de l'existence, prise absolument, est l'agent premier et universel, c'est-à-dire Dieu. Quant aux autres agents, ils ne sont pas la cause de l'être pris absolument, mais la cause de tel être déterminé, par exemple, d'être un homme ou d'être revêtu de la couleur blanche. Or, l'être pris absolument a pour cause la création, qui ne présuppose rien, parce que rien ne peut préexister en dehors de l'être [esse] considéré comme tel. Les autres productions ont pour résultat tel ou tel être [ens]; car tel ou tel être provient d'un être préexistant. Donc la création est l'action propre de Dieu.

4° Tout ce qui est produit par une cause conformément à une certaine nature ne peut être la cause première de cette nature, mais seulement une cause seconde et instrumentale. En effet, Socrate, ayant reçu son

(1) Omnia aut potentia aut actu. Causæ actu et singulares, et ea quorum sunt causæ simul sunt, et non sunt : ut hic qui medetur cum hoc qui sanat; et hic qui ædificat cum hoc quod ædificatur. Sed quæ sunt potentia non semper, non enim simul domus et ædicator corrumpitur. Oportet autem semper causam querere summam, quemadmodum et in cæteris; velut homo ædificat, quia est ædicator : at ædicator est, per artem ædificandi. Hæc igitur prior est causa : et in omnibus simili modo. Præterea generum quidem genera, singularium vero singularia, dicenda sunt causa; ceu statuarius quidem statua, hic autem hujus : et potentia quidem causæ, effectuum potentia : actu autem effectuum actu (Arist. *Phys.* II, c. 3).

Deus. Soli ergo Deo competit creatio, sicut propria ejus actio.

3° Adhuc, Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quæ sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales effectus, ut docet Philosophus (*Phys.* II, c. 3). Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur prima propria essendi simpliciter, est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agen-

tia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente præexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

4° Amplius, Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda et instrumentalis; Socrates enim, quia habet suæ humanitatis causam, non

humanité d'une cause, ne peut être la cause première de l'humanité ; car si quelqu'un était la cause de son humanité, il s'ensuivrait qu'il serait cause de lui-même, puisqu'il est ce qu'il est en vertu de l'humanité. Par conséquent, l'être qui engendre un autre être compris sous la même dénomination que lui ne peut agir que comme instrument relativement à l'être qui est la cause première de toute l'espèce. Il en résulte que toutes les causes inférieures qui agissent doivent être ramenées, en leur qualité de causes instrumentales, aux causes supérieures qui sont les premières. Or, toute substance qui n'est pas Dieu a reçu son être d'une cause distincte d'elle [ch. 15]. Il est donc impossible qu'elle soit une cause d'existence autrement que comme cause instrumentale, et qu'elle agisse indépendamment de la vertu d'un autre être. Or, on n'emploie jamais un instrument pour produire un effet qu'en le mettant en mouvement ; car il est dans sa nature d'être un moteur qui est mû lui-même, et la création n'est pas un mouvement [ch. 17]. Donc aucune substance distincte de celle de Dieu ne peut créer.

5° On fait usage d'un instrument à raison d'une certaine convenance qui existe entre lui et l'effet, en sorte qu'il puisse être un moyen entre la cause première et l'effet, et qu'il tienne à tous les deux, de telle manière que l'influence du premier être arrive à l'effet en passant par l'instrument. Il y a donc nécessairement, dans ce qui ressort de la cause par le moyen de l'instrument, quelque chose qui reçoit l'influence du premier être : ce qui détruit la notion de la création ; car la création ne présuppose rien à l'avance. Donc il faut conclure qu'aucun être distinct de Dieu ne peut créer, ni comme agent principal, ni en qualité d'instrument.

potest esse prima humanitatis causa ; quia, humanitas sua si sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset suiipsius causa, quum sit id quod est per humanitatem ; et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale, respectu ejus quod est causa primaria totius speciei ; et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia, præter Deum, habet esse causatum ab alio, ut supra [c. 15] probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid nisi per viam motus ; est enim ratio

instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est (c. 17). Nulla igitur substantia, præter Deum, potest aliquid creare.

5° Item, Instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum, et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam, in eo quod per instrumentum causatur ; quod est contra rationem creationis, nam nihil præsupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud, præter Deum, potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

6° Præterea, Omne agens instrumentale

6° Tout agent instrumental accomplit l'action du principal agent au moyen d'une action qui lui est propre et naturelle : par exemple , la chaleur naturelle engendre la chair en dissolvant et digérant les aliments ; la scie concourt à la confection d'un banc en coupant le bois. Si donc il existe une créature qui concoure à la création comme instrument du premier créateur, elle devra concourir au moyen d'une action convenable qui sera propre à sa nature. Or, l'effet correspondant à l'action propre de l'instrument est, dans la production qui se fait par voie de génération, antérieur à l'effet qui correspond au principal agent ; d'où il suit que la fin dernière correspond au premier agent ; car il faut couper le bois avant de donner la forme au banc , et la digestion de la nourriture doit également précéder la génération de la chair. Il y aura donc nécessairement un certain effet provenant de l'opération propre d'un être qui crée en qualité d'instrument, qui sera, dans la production par voie de génération, antérieur à l'être, qui est l'effet correspondant à l'action du premier créateur. Or, cela est impossible ; car l'attribut qui se présente le plus tôt dans la génération est celui qui est le plus commun ; la qualité d'animal , par exemple , précède l'homme dans la production de ce dernier, comme Aristote l'observe. Il est donc impossible qu'une créature quelconque crée comme agent principal ou comme instrument.

7° L'être qui est conforme seulement à une certaine nature ne peut être simplement cause de cette nature, car il serait cause de lui-même ; mais il peut être cause de cette nature dans tel être : par exemple, Platon sera cause de la nature humaine dans Socrate, mais non absolument, parce qu'il a été créé lui-même comme participant à la nature humaine. Or, l'être qui est cause de telle chose dans tel être,

exsequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi ; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secundo. Si igitur aliqua creatura sit quæ operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam agentis nature. Effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti, est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti ; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet ; prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam opera-

tionem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile ; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, sicut Philosophus dicit (de Generatione Animalium). Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale.

7° Item, Quod est secundum aliquam naturam tantum, non potest esse simpliciter illius nature causa ; esset enim suiipsius causa ; potest autem esse causa illius nature in hoc, sicut Plato est causa humane nature in Socrate, non autem sim-

ne fait qu'attribuer à un être déterminé une nature commune qui le spécifie et l'individualise, et cela ne peut être l'effet de la création, laquelle ne suppose aucun être préexistant qui devienne, en vertu d'une certaine action, le sujet d'un attribut quelconque. Donc il est de toute impossibilité qu'un être créé soit la cause d'un autre par voie de création.

8° Tout agent agissant selon qu'il est en acte, le mode de son action doit être conforme à la manière dont il est en acte. C'est pourquoi le corps chaud qui est *plus* en acte [ou en possession actuelle] de chaleur produit aussi une chaleur *plus grande*. L'acte d'un agent quelconque rentre donc dans le genre, l'espèce et l'accident, et sa vertu [ou puissance active] est nécessairement déterminée à produire des effets semblables à l'agent considéré comme tel, puisque tout agent produit un être semblable à lui-même. Or, rien de ce qui a une existence déterminée ne peut ressembler à un effet du même genre ou de la même espèce, si ce n'est à raison du genre ou de l'espèce; car chaque chose, en tant qu'elle est cette chose, est distincte de toute autre. Rien donc de ce qui a un être fini ne peut devenir, par son action, la cause finale d'un autre être, sinon en tant qu'il possède les attributs du genre ou de l'espèce, mais non en tant qu'il a une substance qui le distingue des autres. Donc tout agent fini a besoin, pour exercer son action, de la matière qui donne à son produit une substance individuelle. Donc cet agent ne crée pas; mais la création appartient en propre à celui dont l'être [*esse*] est infini, et qui renferme en lui la ressemblance de tous les êtres [liv. I, ch. 54].

9° Comme tout ce qui se fait [réellement] a pour terme l'existence,

pliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura. Quod autem est causa alicujus in hoc, est attribuens naturam communem alicui, per quod specificatur vel individuatur; quod non potest esse per creationem, quæ nihil præsupponit cui aliquid attribuitur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

8° Amplius, Quum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei; unde calidum quod est magis in actu caloris magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum hujusmodi, ex eo quod omne

agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum potest esse simile effectui generis vel speciei ejusdem, nisi secundum rationem generis vel speciei; nam, secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur ejus esse finitum est potest per suam actionem esse causa finalis alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus aut speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat; sed solum hoc est agens cuius esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est [I. I, c. 54].

si on dit d'une chose déjà existante qu'elle *se fait*, il faut l'entendre non de l'essence, mais de l'accident. Une chose *se fait*, quant à son essence, lorsqu'elle n'existait pas auparavant : par exemple, si un objet devient noir de blanc qu'il était, il est fait noir et coloré; mais il est noir essentiellement parce que de non-noir il devient noir, tandis qu'il n'est coloré que par accident, puisqu'il l'était déjà. Par conséquent donc, lorsqu'il y a production d'un être tel qu'un homme ou une pierre, l'homme est fait essentiellement, parce que de non-homme il devient homme; quant à l'être, il se fait par accident; car il ne passe pas simplement du non-être à l'être, mais de ce qui n'est pas tel être à ce qui est tel être. Cette doctrine est celle qu'Aristote établit dans sa *Physique* (2). Donc, lorsque quelque chose est fait absolument de rien ou du non-être, un être [ens] est fait essentiellement. Donc cet être procède nécessairement de celui qui est par lui-même la cause de l'existence; car les effets doivent être ramenés à leurs causes en suivant une certaine proportion. Or, celui-là seul est le premier être qui est la cause d'un être considéré comme tel, et tous les autres sont cause de l'existence accidentellement et non par eux-mêmes. Donc, puisque produire un être lorsque le non-être est seul préexistant, c'est créer, la création appartient exclusivement à Dieu.

[2] At vero quippiam e quopiam et non hoc fieri, in iis magis dicitur quæ non permanent, cœ ex immusico fieri musicū dicitur : ex homīne vero non dicitur. Verum et in iis quæ permanent interdum eodem dicitur modo. Ex ære namque statuam, non æs statuam fieri dicimus. In eo tamen quod opponitur et non permanet, utroque dicitur modò : et ex hoc fieri hoc, ut ex immusico musicus; et hoc fieri hoc, velut immusicus musicus. Ideo et in composito similiter dicitur : ex immusico namque homīne, atque immusicus homo, musicus homo fieri dicitur. Cum autem fieri multis modis dicatur, et quædam non absolute fieri, sed hoc aliquid fieri, quædam simpliciter fieri dicantur, quod quidem solis substantiis competit : in cæteris quidem patet aliquid, ipsum, inquam, fiens, necessario subjici. Nam et quantum et quale et ad aliquid et quando et ubi, fit aliqua re subjecta : propterea quod substantia sola de nullo subjecto dicitur alia ; cætera autem universa de substantia ipsa dicantur. At substantiam etiam et quæcumque alia simpliciter sunt, ex subjecto fieri aliquo, patefiet sane diligenter consideranti, etc. [Arist. *Phys.* I, c. 7].

9^o Adhuc, Quum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens; per se vero, illud quod prius non fuerit : ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum; sed nigrum per se, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, quum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine; ens autem per accidens, quia non ex non-ente

simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit [*Physic.* I, c. 7]. Quum ergo aliquid fit omnino ex non-ente, ens per se fiet; oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi procedat; nam effectus proportionaliter reducantur in causas. Hoc autem est primum ens solum quod est causa entis, in quantum hujusmodi est; alia vero sunt causa essendi per accidens et non per se. Quum igitur producere ens ex non-ente præexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Cette vérité se trouve appuyée par l'autorité de la Sainte-Écriture, qui affirme que Dieu a créé toutes choses, en disant au livre de la Genèse : *Il a été créé au commencement le ciel et la terre* [Gen. 1, 1]. Saint Jean Damascène dit aussi : *Ceux qui prétendent que les anges sont les créatures de toute substance, ceux-là sont tous enfants du démon qui est leur père, car les créatures qui existent n'ont aucune vertu créatrice* (3).

Ainsi se trouve anéantie l'erreur de certains philosophes (4) qui ont enseigné que Dieu a créé une première substance distincte des autres; que cette première a créé la seconde, et ainsi de suite jusqu'à la dernière.

CHAPITRE XXII.

Dieu est tout puissant.

Nous voyons encore, par ce qui vient d'être dit, que la puissance divine n'est pas déterminée à un effet unique. Car :

1° Si la création appartient exclusivement à Dieu, il doit, de toute nécessité, produire immédiatement lui-même tous les êtres, qui ne peuvent émaner de leur cause que par voie de création. Or, il faut consi-

(3) Quicumque autem dicunt angelos conditores esse cujusque substantiæ ipsius diaboli sunt, eorum quidem patris. Creaturæ enim cum sint, non sunt conditores. Omnium vero factor et provisor et contentor Deus est (*De Fide orthodox.* II, c. 3).

(4) Du nombre de ces philosophes est Avicenne (*Metaphys.* IX, c. 4).

Huic autem veritati sacræ Scripturæ auctoritas attestatur, quæ Deum omnia creasse affirmat : *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen. I, 1). — Damascenus etiam (de Orthod. Fid. I. II) dicit : « Qui- cumque vero aiunt Angelos creatores « esse cujuscumque substantiæ, hi omnes « sunt patris sui diaboli filii; creaturæ « enim exsistentes non sunt creatores. »

Per hoc autem destruitur quorundam philosophorum error, qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

CAPUT XXII.

Quod Deus sit omnipotens.

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

1° Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quæcumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Hujusmodi autem sunt omnes substantiæ separatæ (quæ non sunt compositæ ex materia et forma) quas nunc esse supponatur; et similiter omnis

dérer comme telles toutes les substances séparées, non composées d'une matière et d'une forme, en quelque nombre qu'on les suppose actuellement (1), et aussi toute matière corporelle. Donc ces êtres divers qui existent sont les effets immédiats de la puissance divine. Or, il n'est aucune puissance qui, produisant *immédiatement* plusieurs effets *sans matière*, soit déterminée à un effet unique. Nous disons d'abord *immédiatement*, parce que si elle avait recours à quelques moyens, la diversité des effets pourrait provenir des causes moyennes. Nous disons aussi *sans matière*; car le même agent produit, en vertu de la même action, des effets divers lorsque cette action s'exerce sur diverses matières; par exemple, la chaleur durcit l'argile et liquéfie la cire. Donc la puissance de Dieu n'est pas déterminée à un effet unique.

2^o Toute vertu [ou puissance] parfaite s'étend à tous les objets auxquels son effet propre peut s'étendre à raison de sa nature; par exemple, la faculté de construire comprend, si elle est parfaite, tout ce qui entre dans la notion d'une maison. Or, la puissance divine est par elle-même la cause de l'existence, et son effet propre est l'être [esse], ainsi que nous l'avons fait voir [ch. 21]. Donc elle s'étend à tout ce qui ne contredit pas la notion de l'être. En effet, si sa vertu ne pouvait atteindre qu'un certain effet, elle ne serait pas par elle-même la cause de l'être considéré comme tel, mais seulement de tel être [particulier]. Or, ce qui répugne à la notion de l'être, c'est son contraire, c'est-à-dire le non-être. Donc Dieu peut faire tout ce qui ne renferme pas en soi la raison du non-être, et il en est ainsi de toute chose qui

(1) Les *substances séparées* sont les purs esprits qui sont affranchis de toute union avec les corps. Les anges sont des substances séparées; l'âme humaine n'en est pas une, quoiqu'elle soit essentiellement un esprit. Les substances séparées ne sont pas composées d'une matière et d'une forme, mais elles sont à elles-mêmes leur forme.

materia corporalis. Hæc igitur diversa existentia prædictæ virtutis immediate effectus sunt. Nulla autem virtus produciens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate*, quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia*, quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiæ diversitatem; sicut calor ignis, qui indurat lutum et liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

2^o Item, Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ suis per se et

proprius effectus se extendere potest; sicut ædificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est ejus proprius effectus, ut ex supradictis (c. 21) patet. Ergo ad omnia illa se extendit, quæ rationi entis non repugnant; si enim in quemdam tantum effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis in quantum hujusmodi, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non-ens. Omnia igitur Deus potest quæ in se rationem non-entis non includunt. Hæc autem sunt quæ contradictionem non implicant.

n'implique pas contradiction. Donc Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction.

3° Tout agent agit en tant qu'il est en acte. Donc il y a conformité entre la manière dont chaque agent est en acte et la manière dont sa vertu s'exerce dans son action ; l'homme, par exemple, donne naissance à l'homme, et le feu produit le feu. Or, Dieu est l'acte parfait qui renferme en lui-même les perfections de tous les êtres [liv. I, ch. 28]. Donc sa vertu active est parfaite et s'étend à tout ce qui ne répugne pas à la raison de ce qui est l'être en acte. Or, ce qui présente cette répugnance, c'est ce qui implique contradiction. Donc Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction.

4° Toute puissance passive a une puissance active correspondante ; car la puissance [passive] existe à cause de l'acte, de même que la matière existe pour la forme. Or, l'être en puissance ne peut arriver à l'acte que par la vertu d'un autre qui existe actuellement. Donc la puissance [passive] serait inutile si quelque agent n'était doué d'une vertu active qui pût la faire arriver à l'acte. Or, il n'y a rien d'inutile dans la nature, et par conséquent, tout ce qui, comme la matière, est en puissance relativement à la génération et à la corruption, peut arriver à l'acte au moyen de la vertu active qui réside dans le corps céleste, premier principe actif de la nature. Or, de même que le corps céleste est le premier agent par rapport aux corps inférieurs, ainsi Dieu est le premier agent pour tout être créé. Donc Dieu peut faire, à raison de sa vertu active, tout ce qui a la puissance de devenir être créé. Or, tout ce qui ne contredit pas l'être créé a la puissance de de-

Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat Deus potest.

3° Adhuc, Omne agens agit in quantum actu est; secundum igitur modum actus unuscujusque agentis est modus suæ virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (I. I, c. 28) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quæcumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, præter hoc, Deus potest.

4° Amplius, Omni potentiæ passivæ respondet potentia activa; potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu, nisi per virtutem alicujus existentis in actu. Otiosa esset

igitur potentia nisi esset virtus activa agentis quæ eam in actum reducere possit, quum tamen nihil sit otiosum in rebus naturæ; et per hunc modum videmus quod omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quæ est in corpore cœlesti quod est primum principium activum in natura. Sicut autem corpus cœleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quidquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat, sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

5° Præterea, Quod effectus aliquis non

venir être créé, de même que tout ce qui ne détruit pas la nature humaine est en puissance pour cette nature. Donc Dieu peut tout.

5° Il peut arriver dans trois cas qu'un certain effet ne soit pas soumis à la puissance [active] d'un agent : — D'abord s'il n'a avec l'agent aucune affinité ou ressemblance ; car tout agent produit un être qui lui ressemble en quelque manière. C'est pourquoi la vertu du sperme humain ne peut produire une brute ou une plante, tandis qu'elle donne naissance à l'homme, qui est pourtant au-dessus de ces êtres. — Ensuite lorsque l'effet ne peut avoir, à raison de son excellence, aucune proportion avec la vertu active ; par exemple, la vertu active qui réside dans un corps est incapable de produire une substance séparée. — Cela a lieu enfin quand la matière est déterminée à un effet et que l'agent ne peut agir sur cette matière ; ainsi, le charpentier ne saurait faire une scie, parce qu'il ne peut au moyen de son art agir sur le fer, qui est la matière de la scie.

Or, aucun effet ne se soustrait de l'une de ces trois manières à la vertu divine. Car rien n'est impossible à Dieu : d'abord à raison du défaut de ressemblance dans les effets, puisque tout être lui ressemble par cela seul qu'il existe [ch. 15] ; ni à cause de l'excellence de l'effet, car il a été démontré [liv. I, ch. 44, 28] que Dieu surpasse tous les êtres en bonté et en perfection ; ni enfin par défaut de matière, parce qu'il est lui-même cause de la matière, qui ne peut émaner de la cause que par voie de création. Il n'a pas besoin d'une matière pour agir, puisqu'il fait arriver une chose à l'être sans aucune autre chose préexistante, et par conséquent, le défaut de matière ne peut empêcher son action de produire son effet.

subsit potentia alicujus agentis, potest ex tribus contingere. — Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem ; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo ; unde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam ; hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. — Alio modo, propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activæ ; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. — Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest ; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra.

Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinæ virtuti ; neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquidei impossibile esse potest, quum omne ens, in quantum habet esse, sit ei simile, ut supra [c. 15] ostensum est ; nec etiam propter effectus excellentiam, quum ostensum sit [l. I, c. 41 et 28] quod Deus est super omnia entia in bonitate et perfectione ; nec iterum propter defectum materiæ, quum Ipse sit causa materiæ quæ non est possibilis causari nisi per creationem ; Ipse etiam in agendo non requirit materiam, quum nullo præexistente rem in esse producat ; et sic, propter materiæ defectum, ejus actio impediri non potest ab effectus productione.

Il faut donc conclure que la vertu divine n'est pas déterminée à un certain effet ; mais Dieu peut absolument tout, et c'est en cela que consiste sa toute-puissance.

C'est pourquoi l'Écriture nous donne cette vérité comme de foi. En effet, Dieu dit lui-même au livre de la Genèse : *Je suis le Dieu tout puissant : marche en ma présence et sois parfait* [Gen., xvii, 1]. On lit dans celui de Job : *Je sais que vous pouvez tout* [Job, xlii, 2]. L'ange dit aussi dans l'Évangile de saint Luc : *Il n'y a rien d'impossible pour Dieu dans tout ce qu'il a dit* [Luc, i, 37].

Cette vérité détruit l'erreur de plusieurs philosophes (2) qui prétendirent que Dieu n'avait produit immédiatement qu'un seul effet, comme si sa puissance était déterminée à la production de cet effet unique. Ils disaient ensuite que Dieu ne peut rien faire qu'en suivant le cours naturel des choses. C'est à ces philosophes que s'appliquent ces paroles de Job : « *Ils regardaient le Tout-Puissant comme incapable de rien faire* [Job, xxii, 17].

CHAPITRE XXIII.

Dieu n'agit pas par nécessité de nature.

Il est maintenant hors de doute que Dieu exerce son action sur les créatures, non en vertu de la nécessité de sa nature, mais par l'arbitre de sa volonté. En effet :

(2) Avicenne (*Metaphys.* ix, 4). — Averrhoès (*De Cælo* ii. — *Phys. et Metaphys.*, i, xii).

Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est etiam quod divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim ex ore Dei : *Ego Deus omnipotens : ambula coram me, et esto perfectus* (Gen. xvii, 1). Et : *Scio quia omnia potes* (Job, xlii, 2). Et ex ore Angeli : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* (Luc. i, 37).

Per hoc autem evacuatur quorundam philosophorum error, qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem

determinata esset; et quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet. De quibus dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, aestimabant eum* (Job, xxii, 17).

CAPUT XXIII.

Quod Deus non agit per necessitatem naturæ.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis, non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

1^o Omnis enim agentis per necessitatem

1° La vertu de l'être qui agit par nécessité de nature est déterminée à un effet unique, et c'est pour cela que tout ce qui est naturel arrive toujours de la même manière, à moins qu'il ne se rencontre quelque empêchement; tandis qu'il en est autrement pour ce qui est volontaire. Or, la vertu divine n'est pas destinée seulement à produire un effet unique [ch. 22]. Donc Dieu n'agit pas par la nécessité de sa nature, mais il se détermine par sa volonté.

2° La puissance divine comprend absolument tout ce qui n'implique pas contradiction [ch. 22]. Or, une multitude d'êtres qui n'existent pas dans la création n'impliqueraient nullement contradiction s'ils avaient une existence réelle. L'exemple le plus sensible que l'on en puisse donner est pris dans le nombre, le volume et la distance des astres et des autres corps. S'il étaient disposés dans un ordre différent, ils ne présenteraient aucune contradiction. Donc beaucoup de choses sont soumises à la puissance divine, qui cependant ne se rencontrent pas dans la nature. Or, quiconque fait une partie des choses qu'il a le pouvoir de faire et omet l'autre partie agit d'après l'élection de sa volonté et non par nécessité de nature.

3° Le mode d'action de l'agent est déterminé par la manière dont la ressemblance de l'effet est en lui; car tout agent produit un être semblable à lui-même. Or, tout ce qui est dans un autre y est conformément à la manière d'être de cet autre. Donc si Dieu est essentiellement intelligent [liv. 1, ch. 44], la ressemblance de son effet sera nécessairement en lui d'une manière intelligible. Donc il agit par son intelligence. Mais l'intelligence ne saurait produire aucun effet sans l'intermédiaire de la volonté qui a pour objet le bien connu, lequel

naturæ virtus determinatur ad unum effectum; et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra [c. 22] ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

2° Adhuc, Quidquid non implicat contradictionem subest divinæ potentiæ, ut ostensum est [c. 22]. Multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen, si essent, contradictionem non implicarent; sicut patet præcipue circa numerum et quantitatem et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subeunt divinæ potentiæ quæ in rerum na-

tura non inveniuntur. Quicumque autem quædam eorum quæ potest facere facit et quædam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3° Item, Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso; omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero est in eo per modum ejus in quo est. Quum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra [l. 1, c. 44] probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquid effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum quod

meut l'intelligence en sa qualité de fin. Donc Dieu agit en vertu de sa volonté et non par nécessité de nature.

4° Selon la doctrine du Philosophe, il y a une double action ; l'une qui demeure dans l'agent et le perfectionne, comme voir ; l'autre qui passe dans les objets extérieurs et est une perfection de l'effet, par exemple, pour le feu, la propriété de brûler (1). Or, on ne peut ranger l'action divine dans le genre de celles qui ne demeurent pas dans l'agent, puisque l'action de Dieu est sa puissance [liv. I, c. 73]. Donc elle doit appartenir au genre de celles qui restent dans l'agent et le perfectionnent. Or, on ne doit considérer comme telles que les actions de l'être qui connaît et désire. Donc Dieu agit et opère en connaissant et en voulant. Donc ce n'est pas par la nécessité de sa nature ; mais il se détermine par l'arbitre de sa volonté.

5° Il est évident que Dieu agit à cause d'une fin, d'après ce principe que l'univers ne doit pas son existence au hasard, mais qu'il est coordonné par rapport à un certain bien, ainsi que le Philosophe le prouve dans sa *Métaphysique* (2). Or, le premier être qui agit en vue d'une fin doit agir au moyen de l'intelligence et de la volonté ; car si

(1) Quoniam quod potest, aliquid potest, et aliquando et aliquo modo, et quaecumque alia necesse est adesse in definitione, et quædam quidem ratione possunt movere, et potentia eorum cum ratione, quædam vero irrationalia, et potentia irrationales : et illas quidem necesse est in animato esse, has vero in ambobus : hujusmodi quidem potentias necesse est ut cum quoad possint activum et passivum approximent ; hoc quidem faciat, illud vero patitur..... Necesse est igitur aliud quiddam esse quod dominetur, dico autem sive appetitum : sive electionem, quodcumque enim appetat principaliter hoc faciet cum quoad possit proximet passivo (*Metaphys.* ix, c. 5).

(2) Est aliquid quod movet, cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum, substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet, non motum. Horum autem prima eadem sunt, desiderabile namque quod apparet bonum (*Arist. Metaphys.* xii, c. 7). Perscrutandum etiam hoc quonam modo natura universi habeat ipsum bonum et ipsum optimum..... etenim bene esse ejus in ordine..... Ad unum coordinata sunt omnia..... In omnibus maxime ipsum principium ipsum bonum est (id. *ibid.* xii, c. 10 passim.)

movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem nature.

4° Amplius, Secundum Philosophum (*Metaphys.* ix, c. 5), duplex est actio : Una quæ manet in agente, et est perfectio ipsius, ut videre ; alia quæ transit in exteriora et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia ; ut ostensum est (l. I, c. 73). Oportet igitur quod sit de genere illarum

actionum quæ sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo agit et operatur ; non igitur per necessitatem nature, sed per arbitrium voluntatis.

5° Adhuc, Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum (*Metaphys.* xii, c. 7 et 10). Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem ; ea enim quæ

les êtres privés d'intelligence agissent aussi pour une fin, c'est parce qu'un autre les dirige vers cette fin. Pour ce qui regarde les choses de l'art, nous en avons un exemple dans le mouvement de la flèche, qui va frapper le but qui lui est assigné, parce que l'archer lui a donné telle direction. Il en est nécessairement de même pour les choses naturelles. Il faut, en effet, pour qu'une chose soit dans l'ordre voulu par rapport à sa fin; que l'on connaisse la fin, les moyens qui y conduisent et la proportion exacte qui existe entre la fin et les moyens. Or, l'être intelligent peut seul avoir cette connaissance. Si donc Dieu est le premier agent, il n'agit pas par la nécessité de sa nature, mais en vertu de son intelligence et de sa volonté.

6° L'être qui agit par lui-même existe antérieurement à celui qui agit par un autre; car, à moins de remonter à l'infini, il faut absolument ramener à l'être qui existe par lui-même tous ceux qui existent par un autre. Or, celui qui n'est pas le maître de son action n'agit pas par lui-même; car son action est pour ainsi dire la suite d'une action étrangère, et ne vient pas de lui-même. Donc le premier agent doit agir de telle manière qu'il reste maître de son acte. Or, personnellement n'est maître de son acte qu'au moyen de la volonté. Donc Dieu, en sa qualité de premier agent, agit nécessairement d'après sa volonté et non par nécessité de nature.

7° On doit attribuer la première action au premier agent, de même que le premier mouvement au premier mobile. Or, l'action de la volonté vient avant l'action naturelle; car la priorité appartient naturellement à ce qui est parfait, quoique dans les êtres créés cela soit postérieur à raison du temps. Or, l'action la plus parfaite est celle de l'être qui agit en vertu de sa volonté, et la preuve en est, quant à ce

Intellectu carent agunt propter finem sicut in finem ab alio directi; quodquidem in artificialibus patet; nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet in naturalibus; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitæ proportionis inter utrumque; quod solum intelligentis est. Quum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem.

6° Præterea, Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit; omne enim quod est per aliud, reducit in id quod est per se, ne in infinitum procedatur. Qui autem suæ

actionis non est dominus, non per se agit; agit enim quasi ab alio actum, non quasi per seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere, quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere non per naturæ necessitatem.

7° Adhuc, Primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturæ; illud enim naturaliter prius est quod est perfectius, licet, in unoquoque, sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior; quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud

qui nous concerne, qu'il y a plus de perfection dans ce que nous faisons volontairement que dans ce que nous impose la nécessité de notre nature. Donc il faut reconnaître que l'action de Dieu, qui est le premier agent, vient de sa volonté.

8° Nous en avons une autre preuve en ce que, si les deux actions se trouvent réunies, la vertu qui agit au moyen de la volonté l'emporte sur celle qui agit d'après la nature et se sert de cette dernière comme d'un instrument. En effet, l'intelligence qui agit par la volonté est supérieure dans l'homme à l'âme végétative qui agit par nécessité de nature. Or la vertu divine domine dans tous les êtres. Donc elle agit sur toutes choses par la volonté et non par nécessité de nature.

9° La volonté a pour objet le bien considéré comme bien, tandis que la notion commune du bien est étrangère à la nature qui ne peut s'attacher qu'à tel bien particulier en tant qu'il la perfectionne. Donc, tout agent agissant selon qu'il tend vers le bien, puisque c'est la fin qui le met en mouvement, il doit y avoir entre l'être qui agit d'après sa volonté et celui qui agit par nécessité de nature la même proportion qui existe entre l'agent universel et l'agent particulier. Or, l'agent particulier est, par rapport à l'agent universel, comme ce qui lui est postérieur et comme son instrument. Donc le premier agent doit agir volontairement et non par la nécessité de sa nature.

La Sainte-Écriture nous enseigne cette vérité lorsqu'elle dit dans les Psaumes : *Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait* [Ps. cxxxiv, 6]; et dans l'épître aux Éphésiens : *Il fait tout selon le conseil de sa volonté* [Éphés. i, 11].

Saint Hilaire professe la même doctrine dans son livre du *Synode*

nos quæ per voluntatem agunt, quam quæ per naturæ necessitatem. Ergo Deo, qui est primum agens, debetur actio quæ est per voluntatem.

8° Amplius, Ex hoc item apparet quod, ubi conjungitur utraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem ea quæ agit per naturam, et utitur ea quasi instrumento; nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quæ agit per naturæ necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

9° Item, Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni; natura

autem non attingit ad communem rationem boni, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Quum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem, oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quæ posterius sunt et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit per voluntatem et non per necessitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet; dicitur enim : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit* (Psalm. cxxxiv, 6). Et : *Qui operatur omnia secundum consilium*

[art. xxiv, c. 58] : « La volonté de Dieu, dit-il, a donné une substance à toutes les créatures. » Et plus loin : « Toutes choses ont été créées « telles que Dieu a voulu les faire » (3).

Ainsi se trouve anéantie l'erreur des philosophes qui ont écrit que Dieu agit par nécessité de nature.

CHAPITRE XXIV.

Dieu agit par sa sagesse.

Ce que nous avons dit sert à démontrer que Dieu produit ses effets conformément à sa sagesse. En effet :

1° Ce qui meut la volonté pour agir, c'est une certaine appréhension ; car le bien appréhendé est son objet. Or, Dieu agit par sa volonté [ch. 23]. Donc, puisqu'il n'y a en lui qu'une appréhension intellectuelle et qu'il ne connaît rien qu'en se connaissant lui-même, laquelle connaissance fait qu'il est sage, il faut conclure que Dieu fait toutes ses opérations conformément à sa sagesse.

2° Tout agent produit quelque chose de semblable à lui-même. C'est pourquoi tout agent doit agir en tant qu'il a la ressemblance de son effet ; le feu, par exemple, chauffe suivant le mode d'après lequel le calorique est en lui. Quant à l'être qui agit d'après la volonté, il a

(3) Voyez ce passage dans le texte latin.

voluntatis suæ (Ephes. i, 11). — Et Hilarius : « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit » ; et infra : « Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit. »

Per hoc etiam removetur error quorundam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem.

CAPUT XXIV.

Quod Deus per suam sapientiam agit.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

1° Voluntas enim ad agendum ex aliqua

apprehensione movetur ; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est [c. 23]. Quum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

2° Item, Omne agens agit sibi simile ; unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed, in quolibet agente per voluntatem in quantum hujusmodi, est similitudo sui effectus se-

en lui, en vertu de cette propriété, la ressemblance de son effet d'une manière conforme à l'appréhension de l'intelligence ; car si la ressemblance de l'effet était dans l'agent volontaire, seulement à raison d'une certaine disposition naturelle, il ne pourrait en produire qu'un seul, parce qu'il n'y a qu'une seule raison naturelle d'un objet unique. Donc tout agent volontaire produit son effet à raison de son intelligence. Or Dieu agit par sa volonté [ch. 23]. Donc il fait arriver les êtres à l'existence au moyen de la sagesse qui est dans son intelligence.

3^o D'après ce que dit le Philosophe au commencement de sa *Métaphysique*, c'est l'office du sage d'ordonner toutes choses (1) ; car il est impossible de rien coordonner sans connaître l'aptitude de chaque chose et la proportion qui existe, d'abord entre chacun des objets comparés ensemble, ensuite entre ces objets et quelque chose de plus élevé qui est leur fin. En effet, l'ordre que l'on remarque entre certains êtres comparés ensemble a pour cause l'ordre qui les rattache à leur fin. Or, il appartient exclusivement à l'être doué d'intelligence de connaître les aptitudes et les proportions qui existent entre certaines choses, et c'est le propre de la sagesse de porter sur ces choses un jugement qui repose sur la cause la plus élevée. Par conséquent, l'ordre ne peut être établi que par la sagesse d'un être intelligent. C'est pourquoi l'on dit de ceux qui, dans les arts mécaniques, coordonnent toutes parties d'un édifice, qu'ils sont sages dans cet art. Or, l'ordre qui existe entre les êtres produits par Dieu n'est point fortuit, puisqu'il persévère toujours, ou du moins dans la plupart des cas ; et ainsi il est évident que Dieu a produit et appelé toutes choses à

(1) Non ut sapienti præcipiatur, sed ut ille præcipiat ; nec ut ille ab altero, sed ut ab eo minus sapienti suadeatur decet (Arist. *Metaphys.* I, c. 2).

candum intellectus apprehensionem ; si enim solum secundum naturæ dispositionem inesset similitudo effectus agentis voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est [c. 23]. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

3^o Amplius, Secundum Philosophum (*Metaphys.* I, c. 2), ordinare sapientis est ; ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem et ad aliquod altius quod est finis eorum. Ordo enim

aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportionem aliquorum ad invicem, est solius habentis intellectum ; judicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiæ est ; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicujus intelligentis fiat ; unde, et in mechanicis, ordinatorum ædificiorum sapientes illius artificii dicuntur. Res autem quæ sunt a Deo productæ ordinem ad invicem habent non casualem, quum sint semper vel ut in pluribus ; et sic patet quod Deus res in esse produxit, eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

4^o Adhuc, Ea quæ sunt a voluntate, vel

l'existence en les coordonnant. Donc Dieu a fait tout exister par sa sagesse.

4° Ce qui procède de la volonté est ou un acte inhérent au sujet : tels sont les actes des vertus qui perfectionnent l'être qui opère ; ou bien passe dans une matière étrangère, et c'est ce que l'on regarde comme susceptible d'être fait (2). Il est donc clair que Dieu a créé les choses qui existent en les faisant. Or, l'art est la raison de ce qui peut être fait : c'est ainsi qu'en juge le Philosophe (3). Donc les êtres créés ont avec Dieu le même rapport que les produits d'un art avec l'ouvrier. Or, c'est en suivant l'ordre de sa sagesse et de son intelligence que l'ouvrier donne l'existence aux produits de son art. Donc Dieu a fait également toutes les créatures suivant l'ordre de son intelligence.

Nous pouvons invoquer l'autorité divine en faveur de cette conclusion. Il est dit en effet dans les Psaumes : *Vous avez tout fait dans votre sagesse* (Ps. ciii, 24) ; et dans les Proverbes : *Le Seigneur a fondé la terre dans sa sagesse* (Prov. iii, 19). Et nous voyons d'après cela combien est erronée l'opinion qui prétend que tout dépend absolument de la volonté divine qui se détermine sans aucune raison.

(2) Eorum quæ aliter evenire possunt, aliud est quod sub effectiōnem venit ; aliud quod sub actionem ; differt autem ab actione effectio. Itaque et habitus cum ratione conjunctus ad agendum idoneus ab eo differt qui cum ad efficiendum valeat, cum ratione conjunctus est. Neuterque ab altero continetur. Nam neque actio effectio, neque effectio actio est (Arist. *Ethic.* vi, c. 4). — Le terme *agibilia*, employé ici par saint Thomas, signifie des actes inhérents au sujet, considérés seulement comme possibles ; ou bien des faits qui demeurent dans l'agent. Il y a entre *agibilia* et *factibilia* la même différence qu'entre l'*intransitif* et le *transitif* en grammaire.

(3) De iis quæ sponte fieri videntur, pariter atque de artificiosis animadvertere licet. Nonnulla enim vel sponte eadem quæ arte, fieri possunt, ut sanitas. His igitur causa efficiens similis antecedit necesse est : ut ars condendarum statuarum prior statuis est, quando sponte fieri nequeunt. Artem autem operis rationem esse, omni adjuncta materia, certum est (Arist. *De partib. animal.* i, c. 1). — Ars omnis in origine et motione rei occupata est, idque motitur et expectat ut aliquid fiat eorum quæ esse et non esse possunt, quorumque principium in eo qui facit, non in eo quod fit positum est.... Ars igitur habitus est quidam cum vera ratione conjunctus, ad efficiendum idoneus (Arist. *Ethic.* vi c. 4).

sunt agibilia, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis, vel transeunt in exterioriorem materiam, quæ factibilia dicuntur ; et sic patet quod res creatæ sunt a Deo sicut factæ. Factibilium autem ratio est ars, sicut dicit Philosophus (*De partib. animal.* i, c. 1. — *Ethic.* vi, 4). Comparantur ergo omnes res creatæ ad Deum sicut artificiatæ ad artificem. Sed artifex, per ordinem suæ sapientiæ et intellectus, artificiatæ in esse producit. Ergo et Deus

omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur ; nam dicitur : *Omnia in sapientia fecisti* (Psalm. ciii, 24). Et : *Dominus sapientia fundavit terram* (Proverb. iii, 19).

Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

CHAPITRE XXV.

Quel sens il faut donner à cette proposition : Dieu tout puissant ne peut pas faire certaines choses.

On comprendra facilement, d'après ce qui précède, que Dieu, quoi qu'il soit tout puissant, ne peut cependant pas faire certaines choses. En effet :

Nous avons démontré que Dieu, doué d'une puissance active [ch. 7], n'a aucune puissance passive [liv. I, ch. 16]. Or, *pouvoir* s'entend des deux puissances. Donc Dieu ne peut pas ce qui appartient à la puissance passive.

Nous avons à examiner les choses qui rentrent dans cette puissance.

1° D'abord la puissance active est destinée à agir, et la puissance passive disposée à exister. C'est pourquoi ces êtres seuls ont la puissance d'exister qui ont une matière capable de contrariété. Donc, puisque Dieu n'a pas de puissance passive, tout ce qui n'appartient pas à son être propre lui est impossible. Donc il ne peut être un corps ou quelque chose de semblable.

2° Le mouvement (1) est l'acte de la puissance passive. Donc Dieu, qui n'a pas de puissance passive, ne peut changer. On pourrait de plus démontrer et conclure qu'il n'est sujet à aucune espèce de changement, tel que l'augmentation, la diminution, l'altération, la génération et la corruption.

(1) Le terme de mouvement est ici, comme presque toujours dans saint Thomas, synonyme de changement.

CAPUT XXV.

Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quædam non posse.

Ex præmissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum est enim supra [c. 7] in Deo esse potentiam activam; potentiam vero passivam in Deo non esse, ut supra [l. I, c. 16] ostensum est. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quæ posse potentia passivæ sunt.

Quæ autem hujusmodi sint investigandum est.

Primo quidem igitur potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse; unde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subjectam. Quum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad eum esse non pertinet Deus non potest; non potest igitur Deus esse corpus aut aliquid hujusmodi.

2° Adhuc, Hujusmodi potentia passivæ motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. — Potest autem ulterius ostendi et concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3° Amplius, Quum deficere quoddam

3° Un défaut est une sorte de corruption [ou détérioration]. Donc rien ne peut faire défaut à Dieu.

4° Tout défaut implique une certaine privation. Or, le sujet de la privation a en lui la puissance [passive] propre à la matière. Donc Dieu ne peut manquer de rien.

5° La fatigue provient du défaut de force, et l'oubli du défaut de science. Il est donc évident que Dieu ne saurait ni se fatiguer ni oublier quelque chose.

6° Il ne peut pas davantage être vaincu, ni souffrir violence; car cela ne se trouve que dans l'être naturellement muable.

7° Il est également impossible qu'il soit affecté de regret, de colère ou de tristesse, parce que tout cela est synonyme d'imperfection, de passion et de défaut.

8° L'objet et l'effet de la puissance active, c'est l'être qui est produit. Or, cette puissance est privée de son opération toutes les fois que son objet lui fait défaut. Par exemple, le sens de la vue ne voit pas s'il n'a à sa portée aucun objet actuellement visible. On doit donc affirmer que Dieu ne peut pas tout ce qui est contraire à la raison de l'être considéré comme être ou de l'être produit envisagé comme tel.

Quelles sont ces choses: c'est ce que nous allons rechercher.

1° On doit d'abord regarder comme contraire à la raison de l'être ce qui détruit cette raison. Or, la raison de l'être se trouve détruite par ce qui lui est opposé, de même que la raison de l'homme par ce qui est en opposition avec son tout ou ses parties. L'opposé de l'être c'est le non-être. Donc Dieu ne peut faire qu'une seule et même chose soit et ne soit pas en même temps ou, ce qui revient au même, que deux choses contradictoires existent ensemble.

corrupti sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

4° Præterea, Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subiectum potentia materiæ est. Nullo igitur modo potest deficere.

5° Adhuc, Quum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiæ, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

6° Amplius, Neque vinci neque violentiam pati; hæc enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri.

7° Similiter autem, neque pœnitere potest neque irasci aut tristari, quum hæc omnia imperfectionem et passionem et defectum sonent.

8° Rursus, Quia potentiæ activæ obiectum et effectus est ens factum (nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu), oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum.

Quæ autem sint hujusmodi inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus vel partium ipsius; oppositum autem entis est non-ens. Hoc igitur Deus non potest

2° La contradiction se trouve renfermée dans les contraires, et par privation, dans les choses qui sont opposées. D'où il suit que si un objet est blanc et noir, il est blanc et non blanc; si une personne voit et est aveugle, elle voit et ne voit pas. Il est donc impossible, pour la même raison, que Dieu fasse exister deux choses opposées dans le même être tant qu'il reste le même.

3° La suppression d'un principe essentiel entraîne nécessairement la suppression de la chose elle-même. Si donc Dieu ne peut faire qu'un être existe et n'existe pas en même temps, il ne peut faire davantage qu'il manque à une chose quelqu'un de ses principes essentiels et qu'elle continue d'exister: par exemple, que l'homme n'ait point d'âme.

4° Les principes de certaines sciences, telles que la Logique, la Géométrie et l'Arithmétique, étant pris uniquement parmi les principes formels des choses d'où dépendent leurs essences, Dieu ne peut rien faire qui soit contraire à ces principes: par exemple, que le genre ne s'attribue pas à l'espèce, que les lignes [droites] qui vont du centre à la circonférence ne soient plus égales, ou que les trois angles du triangle rectiligne ne soient pas équivalents à deux angles droits.

5° Il est évident, par la même, que Dieu ne peut faire que ce qui est passé n'ait pas existé, parce qu'il y aurait en cela contradiction. Il est en effet aussi nécessaire qu'une chose ait existé, tandis qu'elle existait, qu'il est nécessaire qu'elle soit, tandis qu'elle est.

6° Certaines choses répugnent à la raison de l'être produit ou fait, considéré comme tel, et ces choses sont également impossibles à Dieu;

ut faciat simul unum et idem esse et non esse; quod est contradictoria esse simul.

2° Adhuc, Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur; sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et cæcum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

3° Amplius, Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente; sicut quod homo non habeat animam.

4° Præterea, Quam principia quarundam scientiarum, ut Logicæ, Geometriæ et

Arithmeticæ, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit; sicut quod genus non sit prædicabile de specie, vel quod linæ ductæ a centro ad circumferentiam non sint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

5° Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod præteritum non fuerit; nam hoc etiam contradictionem includit; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

6° Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quæ etiam Deus facere non potest; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest

car il est absolument nécessaire que tout ce qu'il fait soit fait. D'où il suit que Dieu ne saurait faire un autre Dieu; car il est essentiel à l'être qui est fait que son existence dépende d'une cause distincte de lui; ce qui contredit la raison de l'être que nous appelons Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 13].

7° Dieu ne peut, pour le même motif, créer un être égal à lui. Car celui dont l'existence ne dépend d'aucun autre est, quant à l'être et à toutes les autres qualités, avant celui qui a reçu l'existence d'un autre; ce qui est essentiel à l'être créé.

8° Dieu ne peut pas non plus faire que quelque chose conserve l'existence sans lui; car la conservation de tout être dépend de sa cause, et par conséquent, si cette cause se trouve supprimée, l'effet disparaît aussitôt. Si donc une chose existait sans que Dieu lui conservât son existence, elle ne le reconnaîtrait pas comme sa cause.

9° Si Dieu agit par sa volonté [ch. 23], il ne peut faire ce qu'il ne peut vouloir. Or, on comprend facilement ce qu'il ne peut vouloir, en considérant de quelle manière la volonté divine est soumise à la nécessité. Il est, en effet, impossible que ce qui a une existence nécessaire n'existe pas, de même que l'impossible n'existe nécessairement pas. D'où il suit évidemment que Dieu ne peut faire qu'il n'existe pas lui-même, ou qu'il ne soit pas bon et heureux, parce qu'il veut de toute nécessité son être, sa bonté et sa félicité [liv. I, ch. 80].

10° Nous avons prouvé que Dieu ne peut vouloir aucun mal [liv. I, ch. 95]. Donc il lui est impossible de pécher.

11° Nous avons aussi démontré que la volonté de Dieu n'est sujette

facere Deum; nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat; quod est contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex superioribus (l. I, c. 13) patet.

7° Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid æquale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est, in essendo et in cæteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet; quod ad rationem entis facti pertinet.

8° Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine Ipso; nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua; unde oportet quod, remota causa, removeatur et effectus; si igitur res aliqua possit esse quæ a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus.

9° Rursus, Quia Ipse est per voluntatem

agens (c. 23), illa non potest facere quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit; nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut ostensum est (l. I, c. 80).

10° Item, Ostensum est supra (l. I, c. 95) quod Deus non potest velle aliquid malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

11° Similiter, Ostensum est supra (l. I, c. 82) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri.

à aucun changement [liv. I, ch. 82]. Il ne peut faire, par conséquent, que ce qu'il a voulu ne s'accomplisse pas.

Il y a cependant une distinction à faire entre cette impuissance et celle dont il vient d'être question dans les différents cas précédemment posés; car Dieu ne peut absolument pas vouloir ni faire les choses que nous venons d'énumérer. Pour le cas présent, il est absolument possible que Dieu veuille que ce qu'il a voulu ne s'accomplisse pas, si l'on considère seulement sa volonté et sa puissance; mais il en est autrement si l'on tient compte de la volonté qu'il est supposé avoir eue du contraire. En effet, la nécessité qui est dans la volonté divine relativement aux créatures n'est qu'hypothétique [liv. I, ch. 83]. Cette manière de parler: Dieu ne peut rien faire qui soit opposé à ce qu'il a résolu de faire, et d'autres équivalentes, doivent donc s'entendre dans le sens composé; car elles supposent toujours que la volonté divine s'est arrêtée à quelque chose de contraire. Si on les entendait dans le sens divisé, elles seraient fausses, parce qu'elles s'appliqueraient à la puissance et à la volonté de Dieu prises absolument (2).

De même que Dieu agit en vertu de sa volonté, ainsi il agit par son intelligence et sa science [ch. 23 et 24]. Donc, pour une raison semblable, il ne peut faire ce qu'il n'a pas prévu qu'il ferait, ni abandonner ce qu'il a prévu devoir faire, parce qu'il ne peut faire ce qu'il ne veut pas ou renoncer à ce qu'il veut. On accorde et on nie l'un et l'autre en faisant la même distinction; c'est-à-dire que s'il ne peut faire ce qui vient d'être dit, ce n'est pas absolument, mais cette impossibilité est hypothétique ou subordonnée à une condition.

(2) Voyez la note 2 à la page 193.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis; nam præmissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest; hujusmodi autem Deus quidem facere velle potest, si ejus voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur, præsupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina, respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut ostensum est (l. I, c. 83). Et ideo omnes istæ locutiones, *Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere*, et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur compositæ; sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem

intelligantur divise, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. 23 et 24). Pari igitur ratione, non potest facere quæ se facturum non præcivit, aut dimittere quæ se facturum præcivit; quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur et negatur utrumque, scilicet ut prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione.

CHAPITRE XXVI.

L'intelligence divine n'est pas bornée à des effets déterminés.

Nous avons établi que la puissance divine n'est pas limitée à des effets déterminés [ch. 22], et, par conséquent, que Dieu n'agit pas en vertu de la nécessité de sa nature, mais par son intelligence et sa volonté. Maintenant de peur que l'on ne s'imagine que son intelligence ou sa science n'a la faculté de s'étendre, de son côté, qu'à certains effets déterminés, d'où il résulterait qu'il agit en vertu de la nécessité de sa science, quoique sans nécessité naturelle, il nous reste à montrer que sa science ou son intelligence n'est circonscrite, quant aux effets, dans aucunes limites. Car :

1^o Il a été prouvé [liv. 1, ch. 49] que Dieu, par la connaissance qu'il a de son essence, comprend tous les êtres distincts de lui qu'il peut produire; et tous ces êtres sont nécessairement en lui au moyen d'une certaine ressemblance, de même que les effets sont contenus virtuellement dans leur cause. Si donc la puissance divine n'est pas bornée à des effets déterminés [ch. 22], il faut nécessairement affirmer la même chose de son intelligence.

2^o L'essence divine est infinie [liv. 1, ch. 43]; et l'on ne parviendra jamais à égaler un être infini en ajoutant les uns aux autres des êtres finis, lors même qu'ils seraient infinis en nombre. Or, il est certain qu'il n'y a rien d'infini en dehors de l'essence divine, puisque tous les êtres distincts de Dieu sont renfermés, à raison de leurs essences, dans

CAPUT XXVI.

Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Quoniam autem ostensum est (c. 22) quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac, per hoc, quod de necessitate naturæ non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod ejus intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi et sic agat ex necessitate scientiæ, quamvis non ex necessitate naturæ; restat ostendere quod ejus scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

1^o Ostensum est enim supra (lib. I, c. 49) quod Deus omnia alia quæ a Deo produci possunt comprehendit, suam essentiam intelligendo, in qua omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad determinatos effectus non coarctatur, ut supra (c. 22) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

2^o Adhuc, Divinæ essentiæ infinitatem supra (l. I, c. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, etiamsi numero infinita existant. Nihil autem aliud præter

des genres et des espèces déterminés. Donc, de quelque manière et à quelque degré que Dieu comprenne ses effets, il y aura toujours dans l'essence divine quelque chose qui les dépassera, et ainsi elle sera la raison d'un nombre plus considérable. Donc l'intelligence de Dieu, qui connaît parfaitement son essence [liv. I, ch. 47], excède toute l'infinité possible de ses effets. Donc elle n'est pas nécessairement limitée à tels ou tels effets.

3° L'intelligence divine connaît les infinis [liv. I, ch. 69]. Or, Dieu donne l'existence au moyen de la science qui est dans son intelligence. Donc la causalité de l'intelligence divine n'est pas bornée à des effets finis,

4° Si la causalité de l'intelligence divine était limitée à certains effets, comme agissant nécessairement, ce serait par rapport aux êtres que Dieu appelle à l'existence. Or, cela est impossible, puisque Dieu connaît même ce qui n'est pas, ce qui ne doit pas être et n'a jamais été [liv. I, ch. 66]. Donc il n'agit pas en vertu de la nécessité de son intelligence ou de sa science.

5° La science de Dieu est, par rapport aux choses qu'il fait, dans la même proportion que la science de l'ouvrier relativement aux produits de son art. Or, l'art, quel qu'il soit, s'étend à tous les objets renfermés dans le genre qui lui est soumis : par exemple, l'art de construire comprend toutes les habitations. Le genre sur lequel s'exerce l'art divin est l'être [ens], puisque Dieu est, par son intelligence, le principe universel de l'être [ch. 21 et 24]. Donc l'intelligence divine étend sa causalité à tout ce qui n'offre aucune répugnance avec la raison de l'être. Or, tout ce qui ne renferme pas cette répugnance est de soi natu-

Deum constat esse secundum essentiam infinitum, quum omnia alia secundum essentiam rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quomodo cumque igitur divini effectus et quantumcumque comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurimum ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (l. I, c. 47) ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit. Non igitur necessitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

3° Item, Supra (l. I, c. 69) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem, per sui intellectus scientiam, res producit in esse. Causalitas

igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

4° Amplius, Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, coarctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest, quum supra (l. I, c. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiæ.

5° Præterea, Divina scientia comparatur ad res ab Ipso productas sicut scientia artificis ad res artificatas. Quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subjecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domos; genus

rellement disposé à être compris dans l'être. Donc l'intelligence divine n'est pas limitée à certains effets déterminés. C'est ce qui fait dire au Psalmiste : *Notre Seigneur est grand : sa puissance est très étendue et il n'y a point de bornes à sa sagesse* [Ps. CXLVI, 5].

Cette vérité est en opposition avec le sentiment de quelques philosophes qui ont cru que, de ce que Dieu se connaît lui-même, telle disposition des choses découle nécessairement de lui, comme s'il ne limitait pas chacun des êtres et ne les coordonnait pas tous par l'arbitre de sa volonté, ainsi que la foi catholique l'enseigne. Il est bon pourtant d'observer que, si l'intelligence de Dieu n'est pas bornée à certains effets, il s'est cependant fixé à lui-même des effets déterminés, qu'il produit conformément à l'ordre de sa sagesse, selon cette parole de l'Écriture : *Vous avez tout disposé, Seigneur, avec nombre, poids et mesure* [Sap. XI, 21].

CHAPITRE XXVII.

La volonté divine n'est pas limitée à des effets déterminés.

Il ressort de ce qui précède que la volonté de Dieu, au moyen de laquelle il agit, n'est, pas plus que son intelligence, nécessairement limitée à des effets déterminés. Car :

1^o Il doit exister une certaine proportion entre la volonté et son ob-

autem subjectum divinæ artis est ens, quum Ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut supra [c. 21 et 24] ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit. Hujusmodi vero omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod dicitur : *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus* [Psalm. CXLVI, 5].

Per hoc autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quod, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et

universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, Ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut dicitur : *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti, Domine* [Sap. XI, 21].

CAPUT XXVII.

Quod Divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

Ex his etiam ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

jet. Or, l'objet de la volonté est le bien connu par l'intelligence [liv. I, ch. 72]. Donc la volonté comprend naturellement tout ce que l'intelligence peut lui présenter comme un bien. Si donc l'intelligence de Dieu n'est pas bornée à certains effets [ch. 26], sa volonté n'est pas nécessitée davantage à produire des effets déterminés.

2° Il n'est aucun être agissant au moyen de la volonté qui produise quelque chose sans vouloir. Or, comme nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 81], Dieu ne veut rien d'une nécessité absolue, lorsqu'il s'agit des êtres distincts de lui. Donc il n'est point d'effet qui procède d'une volition divine nécessaire, mais tous existent d'après sa libre disposition.

CHAPITRE XXVIII.

Sous quel rapport il y a obligation de justice dans la création des êtres.

Nous avons à prouver maintenant, d'après ce que nous avons dit déjà, que Dieu en créant ne cédait à aucune nécessité, comme si, par exemple, il eût été obligé par justice d'appeler à l'existence les choses qu'il a faites. En effet :

1° La justice, selon la définition du Philosophe, a pour terme un autre être, à qui elle rend ce qui lui est dû (1). Or, on ne peut supposer

(1) Videmus eum animi habitum, quo ad res justas gerendas homines efficiuntur idonei, quoque res justas et agunt, ab omnibus justitiam intelligi atque appellari solere..... Qui vero leges servat justum dicimus..... Leges autem omnibus de rebus ita loquuntur, ut vel communem omnium utilitatem spectent, vel optimorum vel eorum penes quos

1° Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (l. I, c. 72). Voluntas igitur ad quælibet se nata est extendere quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. 26), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit.

2° Præterea, Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra (l. I, c. 81) quod Deus, erga alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinæ

voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

Qualiter, in rerum productione, debitum justitiæ invenitur.

Ostendere autem ex prædictis oportet quod Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit.

1° Justitia enim, secundum Philosophum (Ethic. v, c. 1 et 3), ad alterum est cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum pro-

comme préexistant à la production universelle des êtres aucun d'eux à qui il soit dû quelque chose. Donc cette production universelle n'a pu avoir pour raison une obligation de justice.

2° Comme l'acte de justice consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, cet acte de justice est toujours précédé d'un autre acte, en vertu duquel une certaine chose appartient à un certain être. C'est ce que nous voyons très bien dans les affaires humaines; car l'ouvrier mérite par son travail d'obtenir comme sien ce que le débiteur lui remet par un acte de justice. Donc l'acte premier, en vertu duquel une chose devient la propriété de quelqu'un, ne peut être un acte de justice. Or, c'est par la création que la créature commence, tout d'abord, à avoir quelque chose en propre. Donc la cause de la création n'est pas une obligation de justice.

3° Personne ne doit rien à un autre, à moins de dépendre de lui en quelque manière, ou d'avoir reçu quelque chose soit de lui, soit d'un troisième qui est la cause de la dette contractée envers le second. Par exemple, le fils est redevable à son père, parce que c'est de lui qu'il tient l'être; le maître doit quelque chose à son serviteur, à raison des services qu'il en reçoit; tout homme à des devoirs à remplir envers le prochain, à cause de Dieu, de qui nous avons reçu tous les biens. Mais pour Dieu, il ne dépend de personne, et il n'a besoin de rien recevoir de qui que ce soit, ainsi qu'il résulte de ce que nous avons établi [liv. 1, ch. 13 et 28]. Donc, lorsqu'il a créé, il l'a fait sans y être obligé par justice.

4° Dans tous les genres, l'être qui existe à cause de lui-même vient

summa rerum est potestas..... Atque ob hanc causam sola ex omnibus virtutibus iustitia alienum videtur esse bonum, quia ad alterum refertur ac pertinet. Aliorum enim utilitati consulit, nempe aut principis aut reipublicæ (Arist. Ethic. v, c. 1 et 3).

ductioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito iustitiæ provenire non potuit.

2° Item, Quum iustitiæ actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiæ præcedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor, per actum iustitiæ, ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo aliquid suum alicujus efficitur, non potest esse actus iustitiæ. Sed, per creationem, res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiæ procedit.

3° Præterea, Nullus debet aliquid alteri,

nisi per hoc quod aliquid dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cujus alteri debet; sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo, propter Deum a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supradictis (l. 1, c. 13 et 28) manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiæ debito.

4° Amplius, In quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud; illud igitur quod est primum

avant celui qui existe à cause d'un autre. Donc celui qui est absolument le premier est, entre toutes les causes, celle qui agit uniquement pour elle-même. Or, l'être qui agit par devoir de justice n'agit pas uniquement pour lui-même; car son action a pour terme l'être auquel il est redevable. Donc Dieu, qui est la cause première et le premier agent, n'a rien créé par obligation de justice.

Cette vérité se trouve exprimée dans ces passages de l'Écriture : *Qui lui a donné le premier, afin de recevoir ensuite ? Tout vient de lui et existe par lui et en lui* [Rom. XI, 35-36]. *Qui m'a donné d'abord quelque chose pour que je le lui rende ? Tout ce qui est sous le ciel m'appartient* [Job, XLI, 2]. Elle réduit à néant l'erreur de ceux qui ont prétendu que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, parce qu'il ne peut faire que ce qu'il doit; car nous venons d'établir qu'il n'est obligé à rien par justice.

Bien que rien de créé, à quoi il puisse être dû quelque chose, ne précède la production universelle des êtres, il existe cependant avant elle quelque chose d'incrée, qui est le principe de la création. On peut envisager ce principe sous un double aspect.

La bonté divine précède comme fin et premier motif qui excite Dieu à créer. C'est le sentiment de saint Augustin, qui dit : *Nous existons parce que Dieu est bon* [De verbis Apost., serm. 13]. Or, sa science et sa volonté précèdent, comme les moyens par lesquels toutes choses arrivent à l'être. Si donc nous considérons absolument la bonté divine, nous ne voyons rien d'obligatoire dans la création.

Nous disons, en effet, qu'une chose est due à quelqu'un, d'abord à raison de l'ordre qui rattache à lui un autre être, lequel doit lui rap-

simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito justitiæ, non agit propter seipsum tantum; agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, quum sit prima causa et primum agens, res in esse produxit non ex debito justitiæ.

Hinc est quod dicitur : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei ? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom. XI, 35-36). Et : *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei ? Omnia quæ sub celo sunt, mea sunt* (Job, XLI, 2).

Per hoc autem excluditur quorundam error probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet; non enim ex debito justitiæ res operatur, ut ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum esse possit, præcedit tamen aliquod increatum, quod est creationis principium. Quodquidem dupliciter considerari potest.

Ipsa enim divina bonitas præcedit ut finis et primum motivum ad creandum, secundum Augustinum qui dicit : « Quia Deus bonus est, sumus » (De Verb. Apost. Serm. 13). Scientia autem ejus et voluntas præcedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus.

Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum, ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso

porter ce qu'il en a reçu. Par exemple, c'est une obligation de rendre grâces à un bienfaiteur pour ses bienfaits; car celui à qui il a fait quelque bien lui en est redevable. Or, il n'y a pas d'obligation de cette espèce dans la création, puisqu'il n'existe avant elle aucun être qui puisse être redevable à Dieu de quelque chose, et Dieu lui-même n'a accordé aucun bienfait avant de créer.

Une chose peut, en second lieu, être due à quelqu'un, selon qu'on la considère en elle-même. Ainsi, un être a nécessairement droit à ce qui est requis pour sa perfection. L'homme, par exemple, *doit* être muni de ses mains ou doué d'une force [suffisante], parce que sans cela il ne saurait atteindre la perfection qui lui convient. Or, la bonté divine n'a besoin, pour être parfaite, d'aucun bien extérieur. Donc la création ne lui est pas due nécessairement.

5° Dieu a produit tout ce qui existe, par sa volonté [ch. 27]. Or, il n'est nullement nécessaire, parce que Dieu veut sa bonté, qu'il veuille aussi que d'autres êtres soient produits par lui; car si l'antécédent de cette proposition conditionnelle est nécessaire, il n'en est pas de même du conséquent. Nous avons démontré, en effet, dans le premier livre [ch. 80], qu'il y a nécessité pour Dieu de vouloir sa bonté; mais il ne veut pas nécessairement les êtres autres que lui. Donc la production des créatures n'est pas due nécessairement à la bonté divine.

6° Il a été prouvé [ch. 23, 26, 27] que Dieu, en donnant l'existence aux créatures, n'a agi sous l'empire d'aucune nécessité imposée par sa nature, sa science, sa volonté ou sa justice. Donc la création n'est nécessaire d'aucune manière à la bonté divine.

On peut cependant affirmer que la création est due à la divine bonté

accipit; sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiæ agantur, in quantum ille qui accipit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet, quum non sit aliquid præexistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod ejus beneficium præexistat.

Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se; hoc enim est ex necessitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

5° Adhuc, Deus voluntate sua res in

esse produxit, ut supra (c. 27) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci; hujus enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim (l. 1, c. 80) quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinæ bonitati creaturarum productio.

6° Amplius, Ostensum est (c. 23, 26, 27) quod Deus produxit res in esse non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque justitiæ. Nullo igitur modo necessitatis, divinæ bonitati est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per

à raison d'une certaine convenance. Quant à la justice proprement dite, elle demande que la chose soit nécessairement due; car on ne s'acquitte envers quelqu'un, par principe de justice, que parce qu'on lui doit la chose en vertu d'une nécessité qui a sa source dans le droit. Si donc il est faux de dire que Dieu a créé par justice, parce qu'il était redevable à sa créature, on tomberait également dans l'erreur en affirmant que cette obligation de justice existait pour lui, parce qu'il devait la création à sa bonté. Cela s'entend si l'on prend le terme de justice dans son acception rigoureuse; car en lui donnant un sens plus large, on pourrait dire que la création est un acte de justice en ce qu'elle convient à la bonté divine.

Si nous tenons compte de la disposition en vertu de laquelle Dieu a résolu, au moyen de son intelligence et de sa volonté, de donner l'existence aux choses qu'il a faites, la création est un résultat nécessaire de cette disposition divine; car il est impossible que Dieu ayant résolu de faire quelque chose, il ne l'exécute pas ensuite; autrement sa résolution serait ou changeante ou trop faible. Donc sa résolution demande nécessairement d'être accomplie. Cependant cette obligation ne suffit pas pour donner à la création le caractère d'acte de justice rigoureuse, puisqu'on n'y découvre que l'action de Dieu créateur. Or, ce qu'un être fait pour lui-même n'est pas ce que l'on appelle proprement acte de justice, ainsi qu'il résulte du passage du Philosophe que nous venons de citer [note 1]. Donc on ne peut, si l'on veut s'exprimer d'une manière tout-à-fait exacte, dire que Dieu était obligé par justice d'appeler à l'existence tous les êtres, parce qu'il avait résolu par sa science et sa volonté de les créer.

modum cujusdam condecenciæ. Justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito justitiæ quo Deus creaturæ sit debitor, ita nec ex tali debito justitiæ quo suæ bonitati sit debitor, si justitia proprie accipiat. Large tamen justitia accepta, potest dici in creatione rerum justitia, in quantum divinam concedit bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quo modo Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinæ

dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat; alias ejus dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiæ propriæ dictæ in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Ejusdem autem ad seipsum non est justitia propriæ dicta, ut patet per Philosophum (Ethic. v, c. 1 et 3). Non igitur propriæ dici potest quod Deus ex debito justitiæ res in esse produxit ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

CHAPITRE XXIX.

Comment on peut trouver une obligation de justice dans la création d'une chose, si l'on compare l'être qui vient en second lieu avec celui qui le précède.

Il est possible qu'en s'attachant à considérer la production de telle créature en particulier, on y découvre une obligation de justice résultant de la comparaison que l'on fera de la créature qui vient la seconde avec celle qui a la priorité : je dis priorité non-seulement de temps, mais d'ordre naturel. Ainsi donc, dans les premiers produits de la puissance divine, nul droit à l'existence; dans les autres, une sorte de droit, mais selon un ordre différent; car si les êtres qui sont les premiers à raison de leur nature ont aussi la priorité quant à l'existence, la nécessité qui existe par rapport aux seconds a son principe dans les premiers. En effet, cette nécessité consiste en ce que, les causes étant posées, elles doivent exercer leur action afin de produire certains effets.

Si, au contraire, les êtres qui sont naturellement les premiers sont postérieurs pour l'existence, c'est l'opposé qui a lieu, et la nécessité pour les premiers dérive des seconds. La médecine, par exemple, doit précéder [l'homme] pour rétablir sa santé. Mais il y a cela de commun dans les deux cas, que l'obligation ou la nécessité d'exister prend sa source dans l'être qui est le premier en vertu de sa nature, et s'applique à celui qui vient naturellement après lui. Pour la nécessité qui

CAPUT XXIX.

Qualiter, in productione alicujus creaturæ, potest debitum justitiæ inveniri in comparatione posterioris ad priorem.

Si autem alicujus creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum justitiæ inveniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem, non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur; in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam, si illa quæ sunt priora naturaliter sint etiam priora in esse, posteriora

ex prioribus debitum trahunt; debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producant effectus.

Si vero quæ sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus; sicut medicinam debitum est præcedere, ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quæ est a posteriori in esse, licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis; ut, Si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem, in

provient de l'être qui est postérieur quant à l'existence, bien qu'il soit le premier par nature, ce n'est pas une nécessité absolue, mais seulement conditionnelle; en sorte que si telle chose doit arriver, il faut nécessairement que telle autre la précède.

En prenant donc la nécessité dans ce sens, il peut y avoir, pour Dieu, obligation de donner l'existence aux créatures, de trois manières :

1^o Cette obligation conditionnelle aura d'abord son principe dans l'ensemble de l'univers, qui, pour être parfait, a besoin de chacune de ses parties. Ainsi, par là même que Dieu a voulu faire l'univers tel qu'il est, il s'est vu obligé de créer le soleil, l'eau et toutes les autres substances sans lesquelles cet univers n'existerait pas.

2^o L'obligation conditionnelle a pour seconde cause une créature qui a du rapport avec une autre. Si, par exemple, Dieu a voulu l'existence des animaux et des plantes, il a dû faire les corps célestes qui les conservent. Pour la même raison, s'il a voulu que l'homme existe, il lui a fallu créer les plantes, les animaux et d'autres êtres semblables, qui sont nécessaires à l'homme pour atteindre sa perfection, quoiqu'il ait fait tout cela dans le plein exercice de sa volonté.

3^o La même obligation conditionnelle peut enfin être prise pour chacune des créatures dans ses parties, ses propriétés et les accidents, de la réunion desquels dépendent, ou son existence, ou sa perfection. En supposant que Dieu voulût faire l'homme, il devait, dans cette hypothèse, réunir en lui l'âme, le corps et les sens, et lui accorder tous les auxiliaires intérieurs et extérieurs destinés à le compléter. Mais en y faisant bien attention, on voit que Dieu n'est obligé à rien, précisément envers sa créature, mais seulement à accomplir sa résolution.

Il y a dans la nature une autre nécessité d'après laquelle on dit

creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

Primo modo, ut sumatur conditionale debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem quæ ad perfectionem requiritur universi; si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et aquam faceret et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest.

Secundo, ut sumatur conditionale debitum ex una creatura ad aliam; ut si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut cœlestia corpora faceret hic, ex quibus conservantur; et, si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia et alia hujusmodi, quibus homo indiget ad

esse perfectum; quamvis hæc et illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem; si-cut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus et alia hujusmodi adjumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei præberet; in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ.

Invenitur autem et alius necessitatis

qu'une chose est nécessaire absolument; et cette nécessité provient des causes qui sont les premières quant à l'existence, et doivent être envisagées comme principes essentiels et causes efficientes ou motrices. Mais cette nécessité ne peut se rencontrer, pour ce qui regarde les causes efficientes, dans la première création; car alors Dieu seul est cause efficiente, puisque c'est à lui seul qu'il appartient de créer [ch. 21]. Or, l'opération par laquelle il crée ne lui est pas imposée par la nécessité de sa nature; mais elle est volontaire [ch. 23], et il n'y a rien de nécessaire dans ce qui est volontaire, à moins que l'on ne suppose que cela est indispensable pour arriver à la fin.

Cependant, s'il s'agit des causes formelles ou matérielles, rien n'empêche qu'il se trouve une nécessité absolue, même dans la première création. De ce que, par exemple, certains corps sont composés des éléments, ils doivent nécessairement être chauds ou froids. De même, si une certaine superficie a la figure triangulaire, il est nécessaire qu'elle ait trois angles équivalents à deux angles droits. Cette nécessité résulte de l'ordre qui rattache l'effet à la cause créée matérielle ou formelle. C'est pourquoi il serait inexact de dire, en ce sens, que Dieu doit quelque chose; mais la nécessité tombe bien plutôt sur la créature.

S'il s'agit seulement de la propagation des êtres, qui se continue lorsqu'il existe déjà une créature qui devient efficiente, cette cause efficiente créée peut être le principe d'une nécessité absolue. Ainsi, le mouvement du soleil a pour conséquence nécessaire un certain changement dans les corps inférieurs.

Après avoir ainsi expliqué en quoi consiste l'obligation dont il vient

modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute; quæquidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus et ex causis efficientibus sive moventibus. — Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest, quantum ad causas efficientes; ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (c. 21) ostensum est. Ipse autem, non ex necessitate naturæ, sed voluntate, operatur creando, ut supra (c. 23) ostensum est. Ea vero quæ voluntate fiunt necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quæ pervenitur ad finem.

Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima

rerum creatione necessitatem absolutam inveniri; ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse; et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quod tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materiale vel formalem; unde, secundum hanc, Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit.

In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata, sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur, ex prædictis debiti rationibus, justitia naturalis in rebus invenitur et

d'être question, nous trouvons qu'il y a une justice naturelle et dans la création et dans la propagation des êtres: Par conséquent, Dieu a tout fait et gouverne tout selon les règles de la justice et de la raison.

Cette exposition renverse à la fois deux erreurs : celle d'abord qui, posant des limites à la puissance divine, affirme que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, parce qu'il doit agir ainsi ; ensuite, celle qui prétend que tout résulte uniquement de la volonté de Dieu, laquelle termine sans aucune raison que l'on puisse rechercher ou indiquer dans les choses elles-mêmes.

CHAPITRE XXX.

Comment il peut y avoir une nécessité absolue dans les créatures.

Quoique tout dépende de la volonté de Dieu, comme de la cause première, qui, en dehors de l'hypothèse d'un dessein antérieur, agit sans nécessité, il ne faut cependant pas nier, pour cette raison, qu'il y ait une nécessité absolue dans les créatures ; ce qui nous conduirait inévitablement à dire que tous les êtres sont contingents. Ce qui pourrait faire adopter ce sentiment, c'est que ces êtres ne sont pas sortis de leurs causes en vertu d'une nécessité absolue, puisqu'il existe des effets contingents qui procèdent de leur cause sans nécessité.

1° Parmi les êtres créés, il y en a dont l'existence est simplement et absolument nécessaire. En effet, on peut dire simplement et absolument que ces choses sont dans la nécessité d'exister, qui sont dans l'impossibilité de n'exister pas. Dieu a donné l'existence à des choses qui,

quantum ad rerum creationem et quantum ad earum propagationem ; et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error : eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quæ facit, quia sic facere debet ; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus vel assignanda.

CAPUT XXX.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse ; quod posset alicui videri

à raison de leur nature, peuvent ne pas exister, et cela vient de ce que la matière dont elles sont composées a la puissance de recevoir une autre forme. Donc les êtres immatériels, ou ceux dont la matière répugne à revêtir une autre forme, sont dans l'impossibilité de ne pas exister. Donc leur existence est simplement et absolument nécessaire.

On pourra objecter que l'être sorti du néant tend, autant qu'il est en lui, à rentrer dans le néant, et par conséquent, que toutes les créatures ont la puissance de ne pas exister. Mais il est évident que cette conclusion n'est pas légitime ; car si les créatures de Dieu tendent à rentrer dans le néant, c'est de la même manière qu'elles sont sorties du néant, c'est-à-dire à raison de la puissance de l'agent. Donc les créatures n'ont aucune puissance pour ne pas exister ; mais le Créateur a la puissance ou de leur donner l'existence, ou de cesser de la leur communiquer, puisqu'il n'est pas poussé à les produire par la nécessité de sa nature, mais qu'il se détermine par sa volonté [ch. 23].

2° Puisque les créatures arrivent à l'existence d'après la volonté divine, elles doivent être telles que Dieu a voulu qu'elles fussent. Or, si Dieu s'est déterminé à les produire par sa volonté, sans y être poussé par la nécessité, cela n'empêche pas qu'il ait voulu rendre nécessaire l'existence de certaines choses et contingente l'existence de certaines autres choses, afin qu'il y ait diversité dans l'ordre qu'il a établi entre elles. Donc rien ne s'oppose à ce que des êtres produits par la volonté divine existent nécessairement.

3° Il entre dans la perfection divine de communiquer sa ressemblance

ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, quum soleant in rebus esse contingentes effectus qui ex causa sua non de necessitate procedunt.

1° Sunt enim quædam, in rebus creatis, quæ simpliciter et absolute necesse est esse; illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse. Quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, ut in earum natura sit potentia ad non esse; quodquidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non est materia vel (si est) non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse; eas igitur simpliciter et absolute necesse est esse.

Si autem dicatur quod ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt; et sic in omnibus creaturis inest po-

tentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatæ a Deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo; quodquidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; quum non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut (c. 23) ostensum est.

2° Item, Ex quo res creatæ ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quæ de necessitate sint et aliquas quæ sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res

aux créatures, à la réserve toutefois de ce qui répugne à l'être créé; car un agent parfait doit produire quelque chose qui lui ressemble autant qu'il est possible. Or, il n'y a rien dans l'existence nécessaire qui contredise la notion de l'être créé; car rien n'empêche qu'une chose soit nécessaire, et que cependant elle reconnaisse une cause de sa nécessité, ainsi qu'il arrive pour les conclusions qui se tirent des démonstrations. Donc il n'y a aucune difficulté à ce que certaines choses aient été produites par Dieu, de telle manière que leur existence soit simplement nécessaire. Cela même est un témoignage de plus en faveur de la perfection divine.

4° Plus une chose s'éloigne de l'être qui existe par lui-même, c'est-à-dire de Dieu, et plus elle est près du non-être. Plus au contraire une chose se rapproche de Dieu, et plus elle s'éloigne du non-être. Or, celle qui existe déjà est près du non-être, à raison de la puissance qui est en elle pour ne pas exister. Donc ce qui est très près de Dieu et, par conséquent, très éloigné du non-être, doit se trouver dans de telles conditions, pour que l'ordre des choses soit au complet, qu'il n'y ait pas de puissance pour le non-être. Or, ce qui est dans cet état est absolument nécessaire. Donc certaines créatures existent nécessairement.

Il faut tenir compte de cette observation, qu'en envisageant l'universalité des êtres créés comme émanant du premier principe, on voit bien qu'ils dépendent de la volonté de ce principe et non de la nécessité; car s'il y a quelque nécessité, elle est seulement hypothétique. Mais ces créatures sont, relativement à leurs principes prochains, sou-

quasdam, divina voluntate productas, necessarias esse.

3° Adhuc, Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum; agentis enim perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati; nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suis necessitatibus causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter; imo hoc divinæ perfectioni attestatur.

4° Amplius, Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est existens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad

non-esse; quanto autem aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non-esse. Quæ autem jam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quod habent potentiam ad non-esse. Illa igitur quæ sunt Deo propinquissima, et per hoc a non-esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit ordo rerum completus, ut in eis non sit potentia ad non-esse. Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque quod, si rerum creaturarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, ut dictum est. Si vero comparantur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam; nihil enim prohibet aliqua prin-

mises à une nécessité absolue ; car certains principes peuvent très bien être produits sans nécessité ; mais une fois supposés, il est nécessaire qu'il en résulte tel effet. La mort de l'animal, par exemple, doit arriver en vertu d'une nécessité absolue , parce qu'il est composé d'éléments contraires ; cependant, il n'était pas absolument nécessaire que ces éléments contraires entrassent dans sa composition. Également, Dieu a produit volontairement certaines natures, et depuis qu'elles sont ainsi constituées, il est absolument nécessaire que telle chose survienne ou existe en elles.

La nécessité se rencontre dans les créatures de différentes manières et provient de diverses causes. En effet, par cela seul qu'une chose ne peut être indépendamment de ses principes essentiels, qui sont la matière et la forme, ce qu'il lui convient d'être en vertu de ces mêmes principes essentiels, la nécessité absolue se retrouve infailliblement en toutes choses. Or, la nécessité absolue découle de ces principes, considérés comme principes de l'existence, de trois manières :

1° Elle est une conséquence de l'ordre qui les rattache à l'être [*esse*] de la chose dont ils sont les principes. Parce que la matière, dans ce qui existe réellement, est un être en puissance [et ce qui peut être peut également ne pas être], il résulte nécessairement de la condition de la matière qu'il existe certaines choses sujettes à la corruption. Il en est ainsi, par exemple, de l'animal qui est composé d'éléments contraires, parce que sa matière est susceptible de contrariété. Quant à la forme, prise dans l'être réel, elle est actuelle ; par elle, les choses existent actuellement, et c'est pour cela qu'elle est, pour certains êtres, la raison qui rend leur existence nécessaire. Cela a lieu, ou parce que ces êtres sont des formes qui ne résident pas dans la matière, et par con-

opia non ex necessitate produci ; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus, sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet, propter hoc quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturæ a Deo producerentur, voluntarium fuit ; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas in rebus creatis est ; nam, quia sine suis essentialibus principiis, quæ sunt materia et forma, res esse non potest quod ex ratione principiorum essentialium rei

competit, absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus.

Uno quidem modo, per ordinem ad esse ejus cujus sunt. Et quia materia, secundum id quod est, est ens in potentia (quod autem potest esse potest etiam et non esse), ex ordine materiæ necessario res aliquæ corruptibiles existunt, sicut animal, quod ex contrariis compositum est, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est, actus est, et per eam res actu existunt ; unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam.

séquent, elles n'ont pas la puissance de ne pas exister; mais à raison de leur forme, elles ont la vertu d'exister toujours, comme nous le voyons dans les substances séparées (1); ou bien parce que les formes des choses égalent, par leur perfection, toute la puissance de la matière, en sorte qu'il n'y a plus de puissance pour une autre forme, ni conséquemment pour le non-être. C'est dans cette condition que se trouvent les corps célestes. Pour les choses en qui la forme n'égale pas entièrement la puissance de la matière, cette matière conserve la puissance de recevoir une autre forme. C'est pourquoi leur existence n'est pas nécessaire; mais la vertu d'exister n'est pas pour elles le résultat de la victoire remportée par la forme sur la matière, nous en avons une preuve dans les éléments et les êtres qui en sont composés. En effet, la forme de l'élément ne s'applique pas à la matière autant qu'elle en est capable; car la matière ne reçoit la forme de l'élément qu'en ce qu'elle est soumise à l'un des termes de la contrariété. La forme de ce qui est mélangé atteint la matière à raison de la disposition qui est en elle, en vertu d'un mélange qui se fait selon un mode déterminé. Or, le même sujet doit recevoir les contraires et tous les termes moyens qui résultent du mélange des extrêmes. D'où il suit évidemment que tous les êtres en qui il y a contrariété, ou qui se composent de contraires, sont corruptibles, tandis que ceux d'une nature différente sont perpétuels, à moins qu'ils ne se corrompent par accident. Telles sont les formes non subsistantes, qui n'ont d'existence que parce qu'elles se rencontrent dans la matière.

(1) Les substances séparées dont parle ici saint Thomas, et dont il sera question plusieurs fois encore dans le cours de l'ouvrage, n'ont rien de commun avec la matière ni dans leur essence ni dans leur mode d'existence; elles sont isolées des corps, spirituelles, intelligentes et intelligibles en elles-mêmes.

Quod contingit, vel quia res illæ sunt formæ non in materia, et sic non est in eis potentia ad non-esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis; vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiam materiæ, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non-esse, sicut est in corporibus cœlestibus. In quibus vero forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam; et ideo non est in eis necessitas essendi; sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, ut patet in elementis et elementatis; forma enim elementi non attingit

materiam secundum totum ejus posse, non enim fit susceptiva formæ elementi unius nisi per hoc quod subijcitur alteri parti contrarietatis: forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium quæ sunt ex mixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quæ vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt, quæ autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt nisi per accidens corrumpantur; sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earum est per hoc quod insunt materiæ.

Alio modo ex principiis essentialibus est

2° La nécessité absolue provient, en second lieu, de l'ordre qui existe entre les principes essentiels et les parties de la matière ou de la forme, s'il arrive en certains cas que ces principes ne soient pas simples. En effet, la matière propre de l'homme étant un corps mélangé, d'une certaine complexion et organisé, tout homme doit, en vertu d'une absolue nécessité, avoir en lui chacun des éléments, des humeurs et des organes principaux. Pareillement, si l'homme est un animal raisonnable et mortel et que ce soit là sa nature ou sa forme (2), il est nécessairement un animal raisonnable.

3° Enfin, la nécessité absolue a pour cause l'ordre établi entre les principes essentiels et les propriétés qui dérivent de la matière et de la forme. Une scie, par exemple, étant faite d'acier, est nécessairement dure. L'homme doit être capable de science. Quant à la nécessité qui provient de la part de l'agent, on la considère et par rapport à l'action elle-même et par rapport à l'effet qui s'ensuit. Si on l'envisage sous le premier point de vue, elle ressemble à la nécessité de l'accident qui dérive des principes formels. En effet, de même que les autres accidents procèdent de la nécessité des principes essentiels, ainsi l'action est produite par la nécessité de la forme en vertu de laquelle l'agent a une existence actuelle ; car il n'agit que parce qu'il est en acte.

Il y a pourtant une différence entre l'action qui demeure dans l'agent, comme connaître et vouloir, et l'action qui passe dans un être distinct de lui, comme celle d'échauffer. Pour ce qui regarde le pre-

(2) Il ne s'agit pas ici de la *forme* prise dans son acception ordinaire, mais de l'essence même de l'homme. Saint Thomas prouvera plus loin que l'âme humaine est la forme de l'homme, c'est-à-dire un principe essentiel qui détermine son espèce.

in rebus absoluta necessitas, per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale et mortale, et hæc est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal rationale esse.

Tertio vero est in rebus necessitas absoluta, per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam ; sicut necesse est serram, quia ex

ferro est, duram esse, et hominem disciplinæ perceptibilem esse. Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. — Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formæ per quam agens est actu ; sic enim agit ut actu est.

Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis, sequitur ex forma, per quam agens

mier genre d'action, sa nécessité est une conséquence de la forme, au moyen de laquelle l'agent existe actuellement ; car il n'est besoin, pour qu'elle se produise, de rien d'intrinsèque qui en devienne le terme. Ainsi, chaque sens entrant en acte, au moyen de l'espèce sensible, l'action de sentir se produit nécessairement, et il en est de même de l'intelligence qui arrive à l'acte au moyen de l'espèce intelligible.

Dans le second genre d'action, sa nécessité résulte de la forme en tant qu'elle regarde la vertu d'agir. Par exemple, de ce que le feu est chaud, il a nécessairement la vertu d'échauffer. Il n'est cependant pas nécessaire qu'il échauffe, parce qu'il peut en être empêché par quelque obstacle extrinsèque. Il importe peu, pour cette question, qu'il y ait un agent unique, capable, à raison de sa forme, de produire seul l'action, ou bien qu'il faille réunir plusieurs agents pour la même action, comme feraient plusieurs personnes qui tireraient ensemble un bateau ; car ils ne composent qu'un seul agent qui entre en acte, à cause de leur concours à une même action.

La nécessité produite dans l'effet ou le mobile, par la cause qui agit ou imprime le mouvement, ne dépend pas uniquement de l'action de cette cause, mais encore de la condition du mobile et de l'être qui reçoit l'action de l'agent. Car, ou cet être est complètement privé de la puissance de recevoir l'effet d'une telle action, comme la laine, que l'on ne saurait employer pour en faire la proue d'un navire ; ou bien cette puissance est entravée par des agents contraires, ou par des dispositions ou formes opposées inhérentes au mobile, et qui font obstacle au moteur. D'où il suit que la vertu de l'agent ne peut produire son action ; ainsi, le fer ne se fond pas si la chaleur est peu intense.

Il faut donc, pour que l'effet suive réellement, qu'il y ait dans l'être

fit in actu, necessitas actionis ipsius; quia ad ejus esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Quum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter, quum intellectus est in actu per speciem intelligibilem.

In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis, quantum ad virtutem agendi; si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi; tamen non necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam

congregari, sicut multi homines ad trahendam navim; nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quæ est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ ut ex ea fiat prora, vel est potentia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhærentes mobili aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido.

Oportet igitur, ad hoc quod sequatur

passif la puissance de recevoir quelque chose, et que l'agent soit victorieux du sujet, afin de pouvoir changer sa disposition actuelle en une autre contraire; et si l'effet qui résulte, dans l'être passif, de la victoire remportée sur lui par l'agent, est contraire à sa disposition naturelle, il y aura nécessité de coaction, comme il arrive lorsqu'on lance une pierre en haut; si au contraire, il n'y a rien d'opposé, dans cet effet, à la disposition naturelle du sujet, il n'y aura plus nécessité de coaction, mais simplement nécessité d'ordre naturel. Il en est ainsi du mouvement du ciel, qui est imprimé par le premier agent qui lui est extrinsèque; il ne contrarie cependant pas la disposition naturelle du mobile et, par conséquent, il n'est pas violent, mais selon la nature. Il en est de même du changement produit dans les corps inférieurs par les corps célestes; car il y a dans les premiers une inclination naturelle qui les dispose à recevoir l'impression des autres. Il faut dire la même chose encore de la génération des éléments. En effet, la forme qu'ils doivent revêtir en vertu de cette génération ne contrarie pas la matière première qui est le sujet de la génération, bien que cette forme soit contraire à celle dont elle doit être dépouillée; car la matière n'est pas le sujet de la génération, tandis qu'elle existe sous une forme opposée.

Il est donc évident, pour toutes ces raisons, que la nécessité qui se rencontre dans la cause qui agit dépend uniquement, en certains cas, de la disposition de l'agent, et dans d'autres, tout à la fois de la disposition de l'agent et de celle de l'être passif. Si donc la disposition qui amène nécessairement tel effet est nécessaire et absolue dans l'agent et le sujet, la nécessité sera également absolue dans la cause agissante.

effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut quum lapis projicitur sursum; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis, sicut est in motu cœli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus coelestibus; nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad

recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum; nam forma inducenda per generationem non est contraria primæ materiæ quæ est generationis subjectum, licet sit contraria formæ abjiciendæ; non enim materia, sub forma contraria existens, est generationis subjectum.

Ex prædictis igitur patet quod necessitas quæ est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quæ agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed

Et c'est dans cette condition que se trouvent les êtres qui sont nécessairement et toujours en action. Si elle n'est pas absolument nécessaire, mais qu'il soit possible de l'éloigner, il y aura nécessité dans la cause active, seulement dans l'hypothèse que la disposition voulue pour l'action existera des deux côtés. Nous avons pour exemples les êtres dont l'opération est quelquefois entravée, parce que la force leur fait défaut ou qu'ils sont soumis à une violence contraire. C'est pourquoi ils n'agissent pas toujours par nécessité, mais dans la plupart des cas.

La nécessité peut ressortir de la cause finale en deux manières :

1^o Si elle est tout d'abord dans l'intention de l'agent, et sous ce rapport, la nécessité provient de la même manière de la fin et de l'agent ; car l'agent exerce son action parce qu'il tend à sa fin, et cela est vrai aussi bien pour ce qui se fait naturellement que volontairement. Dans les choses naturelles, l'agent recherche sa fin à raison de sa propre forme, qui fait que telle fin lui convient. D'où il vient que toute chose naturelle doit tendre à sa fin d'une manière déterminée par la vertu de sa forme ; ainsi, un corps pesant tend vers son centre en proportion de sa pesanteur. Mais quand une chose se fait volontairement, la volonté n'incline à l'action qu'à cause de la fin qu'elle a en vue, quoiqu'elle ne soit pas toujours portée à faire uniquement telles ou telles choses qui se rapportent à la fin, quand elle peut atteindre cette fin non-seulement par tels ou tels moyens, mais de plusieurs manières.

2^o La nécessité vient encore de la fin, selon qu'elle est postérieure pour l'existence ; et cette nécessité n'est pas absolue, mais conditionnelle. Il est nécessaire, par exemple, que la scie soit d'acier, si l'on veut qu'elle remplisse l'office qui lui est propre.

possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitæ ad agendum ; sicut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis vel propter violentiam alicujus contrarii ; unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter.

Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis ; et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente ; agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus autem natura-

libus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens ; unde oportet quod, secundum virtutem formæ, tendat res naturalis in finem, sicut grave, secundum mensuram gravitatis, tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinatur ad agendum propter finem quem intendit ; licet non semper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa quæ sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis.

Alio vero modo est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse ; et hæc necessitas non est absoluta, sed condi-

CHAPITRE XXXI.

Il n'est pas nécessaire que les créatures aient existé dès l'éternité.

Les questions qui précèdent demandent que nous prouvions qu'il n'est nullement nécessaire que les créatures aient existé de toute éternité. En effet :

1^o Si toutes les créatures prises dans leur universalité, ou qu'une seulement d'entre elles, existent nécessairement, cette nécessité provient ou de la créature même, ou d'un autre être. Or, une créature ne peut avoir cette nécessité en elle-même; car nous avons démontré [ch. 15] que tout ce qui existe doit procéder d'un premier être. Ce qui n'a pas l'existence de soi-même ne peut pas non plus exister nécessairement de soi-même, parce qu'il est impossible que ce qui a une existence nécessaire n'existe pas. Ainsi donc l'être qui trouve en lui-même le principe d'une existence nécessaire est également, par lui-même, dans l'impossibilité de se trouver à l'état du non-être, et par conséquent, il n'est pas un non-être, mais un être réel.

Si cette nécessité de la créature se tire d'un autre être, elle doit venir d'une cause extrinsèque, parce que tout ce qui est intrinsèque à la créature a reçu l'existence d'un autre. Or, la cause extrinsèque est un principe efficient ou une fin. Il résulte de la cause efficiente que l'effet existe nécessairement, parce que l'action de l'agent est nécessaire; car c'est par l'action de l'agent que l'effet dépend de la cause

tionata; sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea, si debeat habere serræ opus.

CAPUT XXXI.

Quod non est necessarium creaturas fuisse ab æterno.

Ex præmissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab æterno fuisse.

1^o Si enim universitatem creaturarum vel quancumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra

(c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non-ens, et per consequens quod non sit non-ens, et ita quod sit ens.

Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quæ sit extrinseca; quia, quidquid accipitur intrinsecum creaturæ, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere; per actionem enim agen-

efficiente. Si donc l'agent n'est pas nécessité à agir pour produire son effet, cet effet ne sera pas absolument nécessaire. Or, l'action de Dieu, par laquelle il produit les créatures, ne lui est imposée par aucune nécessité [ch. 23]. Donc l'existence de la créature n'est pas nécessaire d'une nécessité qui dépend de la cause efficiente, ni, pour la même raison, d'une nécessité qui tire son origine de la cause finale. En effet, la chose qui existe pour une fin ne tire sa nécessité de la fin qu'autant que cette fin peut ou ne peut pas exister sans elle : par exemple, il est impossible d'entretenir la vie sans prendre de nourriture; ou bien parce que la fin ne pourrait pas se réaliser sans elle d'une manière aussi parfaite, comme il arriverait si l'on entreprenait un voyage sans le secours d'un cheval.

Or, la fin que se propose la volonté divine, de qui toutes choses ont reçu l'existence, ne peut être que sa bonté [liv. I, ch. 73]. Et cette bonté ne dépend des créatures, ni quant à son être, puisqu'elle existe nécessairement par elle-même, ni quant à la perfection de son être; car elle est absolument parfaite, si on la considère en elle-même [liv. I, ch. 13, 28]. Donc la créature n'existe pas en vertu d'une absolue nécessité; donc il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle a toujours existé.

2° Ce qui résulte de la volonté n'est pas absolument nécessaire, à moins que la volonté ne soit nécessitée à vouloir telle chose. Or, Dieu a donné l'existence aux créatures, non en vertu de la nécessité de sa nature, mais par sa volonté [ch. 23]. Il ne veut pas non plus nécessairement l'existence des créatures [liv. I, ch. 81]. Donc les créatures ne sont pas absolument nécessaires; donc, par conséquent, il n'est pas nécessaire qu'elles aient toujours été.

tis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (c. 23) ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente. Similiter, nec necessitate dependente a causa finali. Ea enim quæ sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitæ sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinæ voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut ostensum est (l. I, c. 75); quæ-

quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, quum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter; quæ omnia supra (c. 13 et 28) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

2° Adhuc, Quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem, non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem, producit creaturas in esse, ut probatum est (c. 23); nec necessitate vult creaturas esse, ut ostensum est (l. I, c. 81). Non igitur est absolute necessarium

3° Nous avons démontré [ch. 23] que Dieu n'agit pas au moyen d'une action extérieure qui sorte de lui, en quelque manière, pour se terminer à la créature, comme l'échauffement sort du feu et se termine au bois; mais vouloir pour lui, c'est agir, et toute chose existe de la manière dont Dieu veut qu'elle soit. Or, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille que la créature ait toujours été, puisqu'il ne veut pas même nécessairement qu'il existe quelque créature [liv. 1, ch. 81]. Donc il n'est pas nécessaire que la créature ait toujours existé.

4° L'agent volontaire ne produit rien par nécessité, si ce n'est en ce sens, qu'il y a pour lui quelque obligation. Or, il n'y a pour Dieu aucune obligation de créer, si l'on considère absolument la production de la création tout entière [ch. 28]. Donc Dieu ne crée pas nécessairement; donc il n'y a pas nécessité, parce qu'il est éternel, qu'il ait créé de toute éternité.

5° Il n'existe, dans les êtres créés, aucune nécessité, à raison de l'ordre où ils sont par rapport au premier principe, qui existe nécessairement par lui-même et qui est Dieu, mais seulement relativement à d'autres causes qui ne sont pas nécessaires par elles-mêmes: c'est ce que nous avons prouvé [ch. 29 et 30]. Or, la nécessité de l'ordre qui rattache un être à un autre être, lequel n'est pas nécessairement par lui-même, ne force pas le premier à avoir toujours existé. Par exemple, si tel animal court, il faut nécessairement qu'il se meuve; cependant, il n'est nullement nécessaire qu'il ait toujours été en mouvement, parce que l'acte de courir n'est pas nécessaire par lui-même. Donc rien n'impose à la créature la nécessité d'avoir toujours existé.

creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

3° Amplius, Ostensum est supra (c. 23) quod Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna; sed ejus velle est ejus agere; et hoc modo sunt res secundum quod Deus vult eas esse. Sed necessarium non est quod Deus velit creaturam semper fuisse, quum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut ostensum est (l. 1, c. 81). Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

4° Item, Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per ra-

tionem alicujus debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturæ productio consideretur, ut supra (c. 28) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus sit, quod creaturam ab æterno produxerit.

5° Præterea, Ostensum est supra (c. 29-30) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse; sequitur enim, si aliquid currit,

CHAPITRE XXXII.

Raisons apportées par ceux qui admettent l'éternité du monde et qui sont prises en Dieu lui-même.

Beaucoup d'auteurs ayant prétendu et essayé de prouver que l'existence du monde est éternelle et nécessaire (1), il nous reste à donner les raisons sur lesquelles ils s'appuient, afin de faire voir que l'éternité du monde ne s'en déduit pas nécessairement.

Nous exposerons d'abord les raisons prises en Dieu lui-même, en-

(1) Du nombre de ces auteurs est Aristote, qui pose ainsi la question au commencement du huitième livre de sa *Physique*, d'où sont tirés les arguments qui remplissent les trois chapitres suivants : — A tortus ne aliquando est motus, anteaque non erat, rursusque adeo corrumpitur, ut nihil penitus moveatur : an neque factus est, neque corrumpitur, sed semper erat, et semper erit ? Atque hoc hisce, quæ sunt immortale, ac incessabile inest, quasi sit vita quædam iis universis, quæ natura constant. Motum igitur omnes iniquunt esse, qui de natura aliquid dicunt : tum quia mundum faciunt, tum quia contemplatio ipsis omnis est de generatione corruptioneve, quam impossibile est esse si non sit motus, verum qui mundos infinitos esse, et alios ipsorum fieri, alios corrumpi dicunt, ii motum iniquunt semper esse; sint enim generationes et corruptiones ipsorum cum motu, necesse est. Qui vero mundum aut unum, et semper eundem esse dicunt, aut unum quidem, sed non semper, ii de motu quoque similiter opinantur. Si igitur contingit aliquando nihil moveri dupliciter id accidere necesse est. Aut enim ut Anaxagoras censet. Dicit enim, cum omnia simul essent atque quiescerent tempore infinito, mentem movisse ac segregasse. Aut ut Empedocles dicit, interdum res moveri, interdum quiescere. Moveri quidem, cum aut unum ex multis concordia, aut ex uno multa discordia facit; quiescere vero in hisce vero temporibus, quæ inter hæc media cadunt. Dicit enim hoc modo :

Nam quo de multis nasci consueverit unum,
Atque iterum ex uno generato plura renasci,
Hoc sunt, fixumque sibi non permanet ævum.
At quo mutantur nunquam cessante recursu,
Hoc sic perpetuo stabilem versantur in orbem.

. . . . De tempore, universi, præter unum, consentire videntur. Omnes enim tempus iniquunt ingenitum esse... Plato vero solus, ipsum ortum esse ait : etenim una cum cælo dicit ipsum ortum fuisse, cælumque factum asserit esse, etc., etc.

quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII.

Rationes probare volentium æternitatem mundi, ex parte Dei acceptæ.

Sed quia multorum positio fuit quod

mundus semper et ex necessitate fuerit ex hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem ponunt rationes quæ sumuntur ex parte Dei;

Secundo, quæ sumuntur ex parte creaturæ (infra, c. 33);

Tertio, quæ sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse [c. 34].

suite celles qui sont tirées de la créature [ch. 33], et en troisième lieu celles que l'on prend dans la manière dont les choses ont été faites et d'après laquelle on veut qu'elles recommencent à exister [ch. 34].

Voici les arguments pris en Dieu lui-même, à l'aide desquels on essaie d'établir l'éternité du monde :

1° Tout agent qui n'agit pas toujours entre en mouvement, ou par lui-même, ou par accident : d'abord par lui-même, comme le feu qui, ne brûlant pas continuellement, recommence à brûler, ou parce qu'on l'allume une seconde fois, ou bien parce qu'on le transporte pour le rapprocher du combustible; ensuite par accident, de même que le moteur de l'animal recommence à le mouvoir en produisant à son égard un nouveau mouvement, qui a son principe, ou à l'intérieur, ainsi que cela arrive pour l'animal qui, sortant de son sommeil après avoir achevé de digérer ses aliments, commence à se remuer; ou à l'extérieur, savoir quand il survient quelques actions nouvelles qui inclinent à recommencer une certaine action particulière. Or, Dieu ne se meut, ni par lui-même, ni par accident [liv. 1, ch. 13]. Donc il agit toujours de la même manière. Les créatures ont l'existence et subsistent en vertu de son action. Donc elles ont toujours été.

2° L'effet procède de la cause qui agit par le moyen de son action propre. Or, l'action de Dieu est éternelle; autrement d'agissant en puissance, il deviendrait agissant en acte, et par conséquent, il serait nécessairement déterminé à l'acte par un autre agent actuel antérieur; ce qui est impossible. Donc les êtres créés par Dieu ont existé éternellement.

3° Dès lors que l'on suppose une cause et qu'elle est suffisante, il

Ex parte autem Dei, ad æternitatem mundi ostendendam, sumuntur rationes hujusmodi.

1° Omne agens quod non semper agit movetur per se vel per accidens : per se quidem, sicut ignis, qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur ut sit propinquum combustibili; per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut quum animal expergiscitur, digestionem completam, et incipit moveri, vel ab exteriori, sicut quum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam.

Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut probatum est (l. 1, c. 13). Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt. Semper igitur creaturæ fuerunt.

2° Adhuc, Effectus procedit a causa agente per actionem ejus. Sed actio Dei est æterna; alias fieret, de potentia agente, actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3° Amplius, Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni,

est nécessaire de supposer l'effet ; car si l'on ne suppose pas nécessairement l'effet lorsque la cause est supposée, cette cause existant, l'effet pourra indifféremment exister ou n'exister pas, et si l'effet suit la cause, ce sera seulement une simple possibilité. Or, ce qui est possible ne saurait parvenir à l'acte sans y être amené par un autre être. Il faudra donc admettre une certaine cause ayant pour fin de rendre l'effet actuel ; ce qui équivaut à dire que la première cause n'était pas suffisante. Or, Dieu est une cause qui suffit à produire les créatures : autrement il ne mériterait pas le nom de cause ; mais plutôt il serait en puissance pour devenir cause, puisqu'il ne passerait à cet état qu'en lui adjoignant un autre être : conséquence dont l'impossibilité est évidente. Il semble donc nécessaire que Dieu existant de toute éternité, la créature soit aussi éternelle.

4^o L'être qui agit par sa volonté, ne tarde à réaliser le dessein qu'il a formé que parce qu'il attend, pour l'avenir, quelque chose qui n'est pas encore arrivé ; et quelquefois cette chose est dans l'agent lui-même, comme, par exemple, quand il attend que sa puissance soit assez grande pour agir, ou que l'obstacle qui entravait son action ait disparu. Cela peut exister aussi en dehors de l'agent : ainsi, on diffère une action jusqu'à ce que la personne devant qui on doit la faire soit présente, ou bien qu'il se rencontre une circonstance favorable qui ne s'est pas encore offerte. En effet, si la volonté est complète, la puissance exécute aussitôt ses ordres, toutes les fois qu'il n'y a aucun défaut dans l'agent ; par exemple, dès que la volonté commande, chaque membre se meut, à moins que la puissance motrice qui accomplit ce mouvement ne soit défectueuse. Il est donc évident que si quelqu'un veut faire une chose, et qu'elle ne se fasse pas immédiatement, c'est nécessairement,

possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam esse causam qua fiat ut effectus reducatur in actum, et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum; alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito, fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, quum Deus ab æterno fuerit, creatura etiam fuerit ab æterno.

4^o Item, Agens per voluntatem, non retardat suum propositum exsequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum

expectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente, sicut quum expectatur perfectio virtutis ad agendum aut sublatio alicujus impediens virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut quum expectatur præsentia alicujus coram quo actio fiat, vel saltem quum expectatur præsentia alicujus temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exsequitur, nisi sit defectus in ipsa; sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentie motivæ exsequentiæ motum; et per hoc patet quod, quum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentie, qui expectatur removendus, vel quia vo-

ou à cause d'un défaut de puissance, dont l'agent attend l'éloignement, ou parce que la volonté n'est pas encore complète pour faire la chose dont il s'agit. La volonté est complète quand elle veut faire telle chose absolument et en toutes manières. Elle est incomplète, au contraire, lorsque quelqu'un ne veut pas faire telle chose absolument, mais sous une condition qui n'existe pas encore, ou bien en exigeant l'éloignement d'un obstacle actuel. Or, il est certain que Dieu a voulu éternellement l'existence de tout être dont il veut l'existence actuelle; car il ne peut survenir en lui aucun mouvement nouveau de la volonté. Sa puissance ne souffre également ni défaut ni empêchement, et il serait absurde de dire qu'il a attendu quelque chose pour produire toute la création, puisque rien n'est incréé que lui seul [ch. 6 et 15]. Donc il a donné de toute éternité l'existence aux créatures.

5° L'être qui agit par son intelligence ne choisit une chose, de préférence à une autre, qu'à raison d'une certaine prééminence de la première sur la seconde. Or, il ne peut y avoir de prééminence là où il ne se rencontre aucune différence. Donc on ne peut préférer l'une à l'autre deux choses qui ne diffèrent entre elles sous aucun rapport, et, par conséquent, l'agent qui est indifféremment disposé envers toutes les deux ne sera pas plus capable d'action que la matière; car on doit assimiler une telle puissance à celle de la matière. Or, il est impossible d'établir une différence entre le non-être et le non-être. Donc il n'y a pas de non-être qui soit préférable à un autre. Il n'y a en dehors de l'universalité des êtres que la seule éternité de Dieu. Or, on ne peut indiquer dans le néant des moments différents; en sorte que certaines choses doivent se faire plutôt à un instant qu'à un autre. Il n'y en a pas non plus dans

luntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis; voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quæ nondum adest, vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quidquid Deus nunc vult quod sit, ab æterno voluit quod sit; non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquis defectus vel impedimentum potentiæ ejus adesse potuit, vel aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturæ productionem, quum nihil aliud sit increatum nisi Ipse solus, ut supra (c. 6 et 15) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab æterno creaturam in esse produxerit.

5° Præterea, Agens per intellectum non præeligit unum alteri nisi propter præeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse præeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit præelectio unius ad alterum; et propter hoc, ab agente ad utrumlibet se habente æqualiter nulla erit actio, sicut nec a materia; talis enim potentia assimilatur potentiæ materiæ. Non-entis autem ad non-ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non-ens non est alteri præeligibile. Sed præter totam creaturarum universalitatem nihil est nisi æternitas Dei; in nihilo autem non possunt assignari differentiæ aliquæ momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio; similiter nec in æternitate, quæ tota est uniformis

l'éternité, qui est tout uniforme et parfaitement simple [liv. I, ch. 15]. Donc la volonté de Dieu est également disposée, pendant toute l'éternité, à produire les créatures. Donc il veut, ou que la créature ne soit jamais constituée pendant son éternité, ou bien qu'elle existe toujours. Or, sa volonté n'a pas pour objet que la créature ne soit jamais constituée pendant son éternité, puisque toutes les créatures ont été formées par sa volonté. On arrive donc forcément, comme on le voit, à conclure que la créature a toujours existé.

6° Ce qui existe pour une fin tire sa nécessité de la fin, et cela a lieu surtout pour ce qui se fait volontairement. Il est donc indispensable que, la fin restant la même, les êtres qui existent pour cette fin persévèrent dans le même état, ou se produisent de la même manière, à moins qu'il ne s'établisse un nouveau rapport entre eux et leur fin. Or, la fin des créatures qui procèdent de la volonté de Dieu est la bonté divine; car elle seule peut être la fin de la volonté de Dieu. Si donc la bonté de Dieu, envisagée en elle-même et comparée à sa volonté, reste éternellement la même, il paraît en résulter que les créatures sont appelées à l'existence de la même manière pendant toute l'éternité; car on ne saurait affirmer qu'il est survenu un nouveau rapport entre elles et leur fin, si l'on prétend qu'elles n'ont absolument pas existé avant un certain temps dans lequel on suppose qu'elles ont commencé d'être.

7° En affirmant que la bonté de Dieu atteint le plus haut degré de la perfection, on ne veut pas dire que tout procède de lui à cause de sa bonté, de telle sorte qu'elle reçoive quelque accroissement de la part des créatures; mais il en est ainsi, parce que c'est le propre de la bonté

et simpliciter, ut ostensum est (l. I, c. 15). Relinquitur igitur quod voluntas Dei se æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub æternitate ejus constituatur, aut quod semper constet. Non est autem voluntas ejus de hoc quod nunquam creatura sub ejus esse æterno constituatur, quum pateat creaturas voluntate ejus esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videatur, quod creatura semper fuit.

6° Adhuc, Ea quæ sunt ad finem necessitatem habent ex fine, et maxime in his quæ voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quæ sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo

eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium est divina bonitas, quæ sola potest esse divinæ voluntatis finis. Quum igitur divina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturæ in esse producantur a divina voluntate in tota æternitate; non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponuntur.

7° Adhuc, Quum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est ut seipsam commu-

de se communiquer, autant que le permet la nature de l'être dans lequel elle se manifeste. Or, puisque tous les êtres participent à la bonté de Dieu, en tant qu'ils ont l'existence, plus leur durée sera longue, et plus cette participation sera complète. C'est pour cela que l'on regarde comme divin l'être [esse] éternel d'une espèce (2). Or, la bonté divine est infinie. Donc il lui appartient de se communiquer infiniment, et non pas seulement pendant un temps déterminé. Donc la bonté divine paraît demander qu'il y ait eu éternellement quelques créatures.

Tels sont les arguments pris en Dieu lui-même, et au moyen desquels on semble prouver qu'il a existé des créatures pendant toute l'éternité.

CHAPITRE XXXIII.

Raisons prises dans les créatures.

On apporte encore d'autres raisons prises dans les créatures elles-mêmes, et qui paraissent démontrer la même chose.

1^o Il est impossible que ce qui n'a aucune puissance pour le non-être n'existe pas. Or, il y a des créatures qui n'ont aucune puissance pour le non-être. En effet, une telle puissance ne peut se rencontrer que dans les êtres qui ont une matière soumise à la contrariété; car la

(2) L'être de l'espèce est éternel, parce qu'il n'est autre que l'essence, et que les essences sont éternelles. L'être individuel est transitoire, parce que l'individu lui-même est contingent. Le premier est quelque chose de divin, non pas qu'il fasse partie de l'être de Dieu, mais en ce sens que les essences sont en Dieu et qu'elles ont avec lui ce trait de ressemblance, qu'elles sont créées, et, par conséquent, éternelles.

CAPUT XXXIII.

Rationes ex parte creaturarum sumptæ.

Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quæ idem ostendere videntur.

1^o Quæ enim non habent potentiam ad non-esse, impossibile est ea non esse. Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non-esse, non enim potest esse potentia ad non-esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subjectam; potentia enim ad esse et non-esse est potentia ad privationem et formam, quorum

nicet prout possible est in quo bonitas manifestatur. Quum autem omnia bonitatem Dei participant in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint.

Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quod creaturæ semper fuerint.

puissance d'être et de n'être pas est la puissance de subir la privation et de recevoir la forme qui ont pour sujet la matière, et la privation est inséparable d'une forme contraire, puisque la matière ne peut exister absolument sans forme. Or, on trouve des créatures dont la matière n'est pas soumise à la contrariété, ou parce qu'elles sont totalement séparées de la matière, comme les substances intellectuelles, ainsi que nous le démontrerons plus loin [ch. 50], ou parce qu'elles n'ont aucun principe contraire : tels sont les corps célestes ; et ce qui nous le prouve, c'est que leur mouvement n'est pas contrarié par un autre. Donc certaines créatures sont dans l'impossibilité de ne pas exister. Donc elles existent nécessairement toujours.

2° La durée de l'existence de chaque chose est dans une proportion exacte avec sa puissance d'exister, à moins qu'elle ne soit violemment détruite, comme cela arrive quelquefois. Or, il y a des créatures qui ont la puissance d'exister, non pour un temps déterminé seulement, mais pour toujours. De ce nombre sont les corps célestes et les substances intellectuelles, qui sont incorruptibles, puisqu'il n'y a pas en eux de principes contraires. Donc il leur appartient d'exister toujours. Or, ce qui commence à être n'existe pas toujours. Donc il ne leur convient pas de commencer à exister.

3° Toutes les fois qu'un être est soumis à un nouveau mouvement, le moteur et le sujet qui est mû sont nécessairement, lorsque ce mouvement est produit, dans une disposition autre que pendant le temps qui l'a précédé ; car il survient une certaine habitude ou relation entre le moteur et son mobile, lorsqu'il le meut actuellement. Or, une relation nouvelle ne peut commencer à exister sans qu'il y ait changement dans les deux extrêmes, ou au moins dans l'un des deux, et ce qui se trouve actuellement dans d'autres conditions que par le passé est sou-

subjectum est materia ; privatio vero semper adjungitur formæ contrariæ, quum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quædam creaturæ sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiæ intellectuales, ut infra (c. 50) ostendetur, vel [quia] non habent contrarium, sicut corpora cœlestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse ; ergo eas necesse est semper esse.

2° Item, Unaquæque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, sicut in his quæ violenter cor-

rumpuntur. Sed quædam creaturæ sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora cœlestia et intellectuales substantiæ ; incorruptibilia enim sunt, quum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

3° Adhuc, Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus ; est enim habitudo vel relatio quædam moventis ad motum, secun-

mis au mouvement. Donc le nouveau mouvement doit être précédé d'un autre qui a pour sujet le mobile ou le moteur. Donc tout mouvement est éternel, ou bien succède à un autre mouvement. Donc le mouvement a toujours existé. Donc il y a toujours eu des mobiles, et par conséquent des créatures; car Dieu est absolument immobile [ou immuable] [liv. 1, ch. 13].

4° Tout agent qui produit quelque chose de semblable à lui-même tend à conserver dans l'espèce l'existence perpétuelle, qui ne peut se conserver dans l'individu. Or, une tendance de la nature ne peut être vaine. Donc les espèces qui peuvent se reproduire par la génération doivent être éternelles.

5° Si la durée du temps est perpétuelle, le mouvement sera aussi perpétuel, puisque le temps est la mesure du mouvement. D'où il suit que les mobiles participeront à cette perpétuité; car le mouvement est l'acte du mobile. Or, le temps doit avoir une durée perpétuelle. On ne conçoit pas, en effet, de temps sans un instant actuel, de même que la ligne ne saurait se concevoir sans le point, et l'instant actuel est la fin du passé et le commencement du futur; car telle est sa définition (1). Ainsi tout instant actuel est précédé d'un temps passé, et il en vient un autre après lui. Par conséquent, aucun instant ne peut être le premier ni le dernier. Donc les mobiles, qui sont des substances créées, existent de toute éternité.

6° Tout doit être ou affirmé ou nié. Si donc, après avoir nié une

(1) *Ipsam nunc continuatio temporis est. Præteritum enim et accidens tempus conjungit, atque ultimum omnino temporis est. Est enim hujus quidem principium, illius autem finis* [Arist. *Phys.* IV, c. 13].

dum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit æternus vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit; ergo et mobilia; et sic creaturæ semper fuerunt; Deus enim omnino immobilis est, ut ostensum est [I. 1, c. 13].

4° Præterea, Omne agens quod generat sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie quod non potest conservari in individuo. Impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuæ.

5° Adhuc, Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum quum sit numerus motus, et per consequens mobilia esse perpetua, quum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum; non enim potest intelligi esse tempus quin sit *nunc*, sicut linea non potest intelligi sine puncto; *nunc* autem semper est finis præteriti et principium futuri, hæc enim est diffinitio ipsius *nunc*; et sic quodlibet *nunc* datum habet ante se tempus prius et [post se] posterius, et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno.

6° Item, Omne oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicujus sequitur ejus positio, oportet illud esse

chose, on est obligé de la supposer, cette chose est nécessairement toujours. Or, c'est ce qui a lieu pour le temps. En effet, si le temps n'a pas toujours été, il faut considérer sa non-existence avant son existence. Également, s'il n'est pas toujours futur, sa non-existence doit être postérieure à son existence. Or, il ne peut y avoir priorité et postériorité quant à la durée, sans que le temps existe; car le temps est le nombre de ce qui est avant et de ce qui vient après, et ainsi il est nécessaire que le temps ait été avant de commencer, et qu'il doive exister après avoir cessé. Donc le temps est nécessairement éternel. Or, le temps est un accident qui ne peut être sans sujet, et ce sujet n'est pas Dieu, qui est au-dessus du temps, puisqu'il est complètement immuable [liv. I, ch. 13 et 15]. Donc il existe une substance créée éternelle.

7° Il y a une multitude de propositions qui sont telles que celui qui les nie ne peut éviter de les supposer. Si quelqu'un, par exemple, nie que la vérité existe, il établit son existence, puisqu'il affirme que sa proposition négative est vraie. Il en est de même, si l'on nie ce principe, que les deux termes de la contradiction ne sont pas vrais en même temps; car celui qui nie prétend que sa négation est vraie et que l'affirmation opposée est fausse, et, par conséquent, que la négation et l'affirmation ne sont pas vraies en même temps, appliquées au même objet. Si donc la chose que l'on suppose inévitablement en la niant doit exister toujours, comme nous venons de le montrer, il s'ensuit que ces propositions et toutes celles qui en découlent sont éternelles. Or, ces propositions ne sont pas Dieu. Donc il y a nécessairement quelque chose d'éternel en dehors de Dieu.

semper. Tempus autem est hujusmodi; nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non-esse ipsius quam esse; et similiter, si non semper sit futurum, oportet quod non-esse ejus sit posterius ad esse ejus. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem, nisi tempus sit; nam numerus prioris et posterioris tempus est; et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinatur. Oportet igitur tempus esse æternum. Tempus autem est accidens, quod sine subjecto esse non potest; subjectum autem ejus non est Deus, qui est supra tempus, quum sit omnino immobilis, ut probatum est (I. I, c. 13 et 15). Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam esse æternam.

7° Amplius, Multæ propositiones sic se habent quod qui eas negat oportet quod ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram quam profert; et simile est de eo qui negat hoc principium: Contradictionem non esse simul veram; negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id, ad cujus remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod prædictæ propositiones et omnes quæ ex his sequuntur sint sempiternæ. Hæ autem propositiones non sunt Deus. Ergo aliquid oportet præter Deum esse æternum.

Hæ igitur et hujusmodi rationes sumi

On peut donc tirer des créatures ces arguments et d'autres semblables, pour démontrer qu'elles ont toujours existé.

CHAPITRE XXXIV.

Raisons prises dans la création.

La même proposition se prouve encore par les raisons suivantes, prises dans la création :

1° Il est impossible qu'une chose affirmée communément par tous soit fausse en tous points ; car une opinion fausse indique une sorte d'infirmité de l'intelligence, de même qu'un jugement faux, porté sur l'objet propre d'un sens, ne peut provenir que de l'infirmité de ce sens. Or, un défaut ne se rencontre que par accident ; car il est en dehors des vues de la nature, et ce qui se rencontre par accident ne peut exister toujours et chez tous les êtres. Par exemple, le jugement que l'on porte sur les saveurs, et qui est confirmé par le goût universel, ne peut se trouver faux ; il est également impossible que tous ceux qui se prononcent pour la vérité soient ensemble dans l'erreur. Or, c'est un sentiment commun, parmi les philosophes, que rien ne se fait de rien (1). Donc il doit être vrai. Si donc quelque chose est fait, cela est fait nécessairement de quelque chose, et si ce quelque chose a été fait,

(1) At substantiam etiam et quæcumque alia simpliciter sunt, ex subjecto fieri aliquo, patefiet sane diligenter consideranti. Semper enim est aliquid, quod subicitur, ex quo generatur id quod fit.... Ex non ente nihil fieri potest ; aliquid enim subiciatur oportet (Arist. Phys. I, c. 7 et 8).

possunt ex parte creaturarum, quod creaturæ fuerunt semper.

CAPUT XXXIV.

Rationes sumptæ ex parte factionis.

Possunt autem sumi aliæ rationes ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

1° Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum ; falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est, sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus acci-

dit. Defectus autem per accidens sunt, quia [sunt] præter naturæ intentionem ; quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus ; sicut iudicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum, ex nihilo nihil fieri (Arist. Physic. I, c. 7 et 8). Oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum ; quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio

à son tour, il a été fait aussi nécessairement de quelque autre chose. Or, on ne peut remonter ainsi jusqu'à l'infini; car il n'y aurait aucune génération complète, puisqu'il n'est pas possible d'aller au-delà de ce qui est infini. On devra donc arriver à un être premier, qui n'a pas été fait. Or, tout être qui n'a pas toujours été a nécessairement été fait. Donc celui dont tous les autres ont primitivement été faits est éternel. Or, cet être n'est pas Dieu; car Dieu ne saurait être la matière d'aucune chose [liv. I, ch. 17]. Donc il existe en dehors de Dieu quelque chose d'éternel, savoir la matière première.

2° Tout être qui ne se trouve pas actuellement dans le même état qu'auparavant a certainement subi quelque changement; car le mouvement consiste dans la différence de l'état présent avec l'état passé. Or, ce qui commence de nouveau à exister n'est pas maintenant dans les mêmes conditions où il se trouvait auparavant. Donc c'est le résultat d'un certain mouvement ou changement. Or, tout mouvement ou changement a un sujet; car c'est l'acte du mobile. Et comme le mouvement est antérieur à ce qui se fait par le mouvement, puisque cet objet en est le terme, il existe de toute nécessité, avant l'être qui est fait, un sujet mobile. Comme aussi on ne peut remonter jusqu'à l'infini, il faudra arriver à un premier sujet qui n'a pas une existence nouvelle, mais qui existe toujours.

3° Tout ce qui commence à exister avait une existence possible avant d'exister réellement; car si un tel être n'avait pas la possibilité d'exister, il était dans la nécessité de n'exister pas. Par conséquent, il serait resté éternellement à l'état de non-être, et jamais il n'aurait commencé d'être. Or, ce qui a la possibilité d'exister est un sujet qui est un être en puissance. Donc il doit exister avant tout ce qui

compleretur, quum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicujus rei, ut probatum est (l. I, c. 17). Relinquitur igitur quod aliquod extra Deum sit æternum, scilicet materia prima.

2° Amplius, Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliquo modo mutatum; hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum vel mu-

tationem accidere. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subjecto est; est enim actus mobilis. Quum autem motus sit prius eo quod fit per motum (quum ad hoc terminetur motus), oportet ante quodlibet factum præexistere aliquod subjectum mobile; et quum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subjectum non de novo incipiens, sed semper existens.

3° Adhuc, Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse; si enim possibile non erat ipsum esse necesse erat non esse; et sic semper fuisset non ens, et numquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur, ante quodlibet de

commence un sujet qui soit un être en puissance. Et parce qu'on ne peut remonter jusqu'à l'infini, il faut arriver à supposer un premier sujet qui n'a pas commencé d'exister.

4^o Aucune substance n'existe tandis qu'elle se fait; car elle se fait pour exister, et elle ne se ferait pas si elle était déjà. Mais tandis qu'elle se fait, il doit y avoir quelque chose comme sujet de la création; car la création étant un accident, elle ne peut exister sans sujet. Donc il y a un sujet qui préexiste à tout ce qui se fait; et comme cela ne saurait se multiplier à l'infini, il résulte que le premier sujet n'a pas été fait, mais qu'il est éternel. Il s'ensuit de plus qu'il y a quelque chose d'éternel en dehors de Dieu, puisqu'il ne peut être sujet de la création ou du mouvement.

Telles sont les raisons que plusieurs regardent comme démonstratives, et au moyen desquelles ils prétendent prouver que les êtres créés ont toujours été. Ils contredisent en cela la foi catholique, qui enseigne que rien n'a existé de toute éternité, si ce n'est Dieu, et que tous les êtres ont commencé à exister, excepté Dieu, qui est seul éternel.

CHAPITRE XXXV.

Réponse aux arguments tirés de Dieu.

Nous avons donc, après cet exposé, à démontrer que l'on n'est au-

novo incipiens, præexistere subjectum potentia ens; et quum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

4^o Item, Nulla substantia permanens est, dum fit; ad hoc enim fit ut sit; non enim fieret, si jam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subjectum; non enim factio, quum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit habet aliquod subjectum præexistens; et quum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum; ex quo ulterius sequitur aliquid præter Deum esse

æternum, quum ipse subjectum factionis aut motus esse non possit.

Hæ igitur sunt rationes quibus aliqui, tanquam demonstrationibus inhærentes, dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse; in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter Deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse præter unum Deum æternum.

CAPUT XXXV.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.

Oportet igitur ostendere præmissas ra-

cunement forcé de tirer des conclusions semblables des raisons alléguées, et surtout de celles qui sont prises dans l'agent. Car :

1^o De ce que les effets qui ont Dieu pour cause commencent à exister, il ne s'ensuit pas que Dieu entre en mouvement essentiellement ou par accident, ainsi qu'on veut l'établir par la première raison. La nouveauté d'un effet peut, il est vrai, devenir le signe d'un changement de l'agent, en ce qu'elle indique une action nouvelle; car un agent ne peut faire une action nouvelle sans être mû en quelque manière, en passant, au moins, du repos à l'action. Cependant, la nouveauté d'un effet divin ne dénote pas une action nouvelle en Dieu, puisque son action est son essence [liv. I, c. 45]. Donc on ne peut s'en servir pour prouver qu'il y a changement en Dieu lorsqu'il agit.

2^o Quoique l'action du premier agent soit éternelle, on n'en peut pas conclure que son effet est aussi éternel, comme on le fait par le second argument. Nous avons, en effet, démontré plus haut [ch. 23] que Dieu agit volontairement en produisant les êtres, sans cependant qu'il y ait en lui une certaine action moyenne, ainsi que cela a lieu en nous, en qui l'action de la vertu motrice tient le milieu entre l'acte de la volonté et son effet, comme nous l'avons prouvé précédemment; mais l'acte de son intelligence et de sa volonté est nécessairement le même que son acte créateur. Or, l'effet provient de l'intelligence et de la volonté, à raison de la détermination de l'intelligence et du commandement de la volonté. Et si c'est l'intelligence qui détermine qu'une chose doit être faite et toute autre condition nécessaire à son existence, elle lui fixe aussi un temps; car un art quelconque ne détermine pas seulement que telle chose doit être,

tiones non ex necessitate concludere, et primo illas quæ ex parte agentis sumuntur.

1^o Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo incipiunt esse, ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat novitatem actionis; non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est [l. I, c. 45]. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

2^o Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit æterna, ejus effectus sit æternus, ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra [c. 23] quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivæ est media inter actum voluntatis et effectum, ut in præcedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere; effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur, secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus; non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc

mais aussi qu'elle doit être à tel instant. Le médecin, par exemple, indique le moment où l'on devra administrer la boisson qu'il prescrit. C'est pourquoi, si l'acte de la volonté divine était efficace par lui-même pour produire son effet, il s'ensuivrait qu'il y aurait un effet nouveau, existant en vertu d'une volonté ancienne sans aucune action nouvelle. Rien donc n'empêche d'affirmer que l'action de Dieu s'est faite de toute éternité, quoique l'effet qui en résulte ne soit pas éternel, mais existe dans le moment qu'il a fixé éternellement.

3^o Il résulte encore évidemment de là que si Dieu est une cause suffisante pour appeler toute chose à l'existence, on n'est cependant nullement forcé de dire que l'effet qu'il produit est éternel comme lui : conclusion que l'on essaie d'établir par la troisième raison. Car, en supposant que la cause est suffisante, l'effet se trouve, par là même, supposé, mais non un effet étranger à la cause, puisque, dans ce cas, elle serait insuffisante, comme si, par exemple, un corps chaud ne communiquait pas sa chaleur. Or, l'effet propre de la volonté, c'est que la chose même qu'elle veut existe, et s'il existait autre chose que ce que la volonté a voulu, on ne pourrait voir en cela un effet propre de cette cause, mais il lui serait étranger. Pour ce qui regarde la volonté, ainsi que nous l'avons déjà dit, de même qu'elle veut que telle chose soit, ainsi elle veut qu'elle soit à tel instant. D'où il suit qu'il est nécessaire, pour que la volonté soit cause suffisante, que l'effet existe quand la volonté veut qu'il soit, et dans le moment même qu'elle a fixé pour son existence. Il en est autrement pour les effets qui procèdent de causes qui agissent naturellement, parce que toute action de la nature est conforme à sa manière d'être, et par conséquent, l'effet suit la cause aussitôt qu'elle existe. Quant à l'action de la volonté, elle n'est

sit, sicut medicus ut tunc detur potus; unde, si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem ejus non ab æterno, sed tunc quum ab æterno disposuit.

3^o Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod ejus effectus æternus ponatur, eo existente æterno, ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficiente, ponitur ejus effectus, non autem effectus extraneus a causa; hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum

non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult; si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea; voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc; unde oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est ut sit et quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quæ a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturæ est secundum quod ipsa est; unde ad esse causæ sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et

pas seulement conforme à sa manière d'être, mais encore au dessein qu'elle a formé. C'est pourquoi, de même que l'effet naturel d'un agent est une conséquence de l'existence de cet agent, s'il est suffisant, de même aussi l'effet de l'agent qui opère au moyen de la volonté est une suite du dessein qui le dirige.

4° Il est clair également que l'effet résultant de la volonté divine n'est soumis à aucun retard, quoiqu'il n'ait pas toujours existé en vertu d'une volition qui ait actuellement décrété son existence; ce que l'on a voulu faire ressortir de la quatrième raison. Car la volonté divine n'a pas seulement pour objet de vouloir l'existence d'un effet, mais encore qu'il existe à tel instant. Donc la décision de la volonté, qui est que la créature soit dans tel temps, ne souffre pas de retard, puisque la créature a commencé d'exister quand Dieu l'a éternellement décrété.

5° Il n'y a pas lieu de distinguer, comme on le fait dans le cinquième argument, différentes parties d'une certaine durée qui a précédé le commencement de la créature; car ce qui n'est rien n'a ni mesure ni durée. La durée de Dieu, qui est l'éternité, n'a pas de parties; mais elle est absolument simple et n'admet ni priorité ni postériorité, puisque Dieu est immuable : vérité que nous avons démontrée [liv. I, c. 13 et 15]. Donc on ne peut comparer le commencement de la créature universelle à certaines parties distinctes d'une mesure [ou durée] préexistante, avec lesquelles ce commencement puisse avoir un rapport de ressemblance et de dissemblance, en sorte qu'il y ait nécessairement dans l'agent une raison qui l'a déterminé à donner l'existence à la créature dans tel instant précis de cette durée, et non dans un autre instant qui a précédé ou suivi. Cette raison serait in-

ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

4° Ex his etiam patet quod divinæ voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate de eo exsistente, ut quarta ratio proponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur; quia tunc inceptit creatura esse, quando Deus ab æterno disposuit.

5° Non est autem, ante totius creaturæ inchoationem, diversitatem aliquam partium

alicujus durationis accipere, ut in quinta ratione supponebatur. Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, quum Deus sit immobilis, ut ostensum est [I, c. 13 et 15]. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diversa signata in aliqua præexistente mensura, ad quæ initium creaturarum similiter et dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio præcedenti vel sequenti; quæquidem ratio requireretur, si alia duratio

dispensable, à la vérité, s'il y avait réellement une durée divisible par parties en dehors de l'ensemble des créatures réelles, ainsi que cela a lieu pour les agents particuliers, qui produisent leurs effets dans le temps, mais sans produire le temps lui-même. Or, Dieu a donné simultanément l'existence à la créature et au temps. Il est donc inutile de rechercher la raison qui l'a porté à agir maintenant et non auparavant, mais seulement pourquoi il n'a pas toujours agi.

Les mêmes observations s'appliquent également à la question du lieu. De même, en effet, que chacun des corps existe dans un temps précis, de même aussi ils sont tous produits dans un lieu déterminé; et parce que le temps et le lieu qui les renferment sont pour eux extrinsèques, il doit y avoir une raison pour laquelle ils ont été produits dans tel temps et dans tel lieu plutôt qu'en un temps et un lieu différents. Lorsqu'il s'agit du ciel, en dehors duquel il n'y a plus de lieu et avec lequel a été produit le lieu de chaque chose, il serait superflu d'examiner pourquoi il a été placé ici plutôt que là; car plusieurs ayant cru devoir se mettre à la recherche de cette raison, ils se sont égarés au point de regarder les corps comme infinis.

Il faut se tenir sur la même réserve à propos de la création universelle, en dehors de laquelle il n'y a pas de temps, puisque le temps a été créé avec elle, et ne faire aucun effort pour découvrir le motif qui l'a fait exister maintenant et non auparavant, de peur d'être amené à conclure que le temps est infini. Mais il suffit de considérer pourquoi elle n'a pas toujours été; pourquoi elle a existé après avoir été privée de l'existence; ou, ce qui revient au même, pourquoi elle a eu quel que commencement.

6° Le sixième argument soulevait ces questions en s'occupant de la

in partes divisibiles esset præter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper, sicut per simile in loco apparet; particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem cælo, extra quod non est locus et cum quo

universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem ut ponerent infinitum in corporibus; et similiter, in productione totius creaturæ, extra quam non est tempus et cum qua tempus simul producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatē, sed solum quare non semper vel quare post non esse vel cum aliquo principio.

6° Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quæ vo-

fin, qui seule peut être le principe de la nécessité dans les choses produites par la volonté. Or, la volonté divine ne peut se proposer d'autre fin que la bonté de Dieu. Lorsqu'elle agit, ce n'est pas pour donner l'existence à cette fin, ainsi que le fait l'ouvrier, dont l'action a pour but la formation de son œuvre; car cette bonté est éternelle et immuable, en sorte qu'elle n'est susceptible d'aucun accroissement. On ne peut pas affirmer davantage que Dieu agit pour l'améliorer, ni qu'il cherche à obtenir cette fin dans le même but qu'un roi qui combat pour se rendre maître d'une ville, parce qu'il est lui-même sa bonté. Reste donc à dire qu'il agit pour une fin, en ce sens qu'il produit un effet pour le faire participer à cette fin. Lors donc qu'il produit ainsi des êtres à cause d'une fin, il ne faut pas regarder la disposition uniforme de la fin par rapport à l'agent comme une raison qui rend l'œuvre éternelle; mais on doit plutôt s'attacher à considérer la disposition de la fin relativement à l'effet produit pour une fin; en sorte que cet effet soit produit de telle manière, qu'il se trouve dans l'ordre le plus convenable à sa fin. On ne peut donc conclure, de ce que la fin conserve le même rapport avec l'agent, que l'effet est éternel.

7° Il n'est pas non plus nécessaire que l'effet divin, sous prétexte qu'il serait ainsi dans un ordre plus convenable par rapport à sa fin, ait toujours existé, comme on semble le prétendre en exposant la septième raison; mais, au contraire, de ce que cet effet n'a pas toujours été, il se trouve coordonné d'une manière plus convenable avec sa fin. Tout agent qui produit un effet pour le faire participer à sa forme se propose de lui communiquer sa ressemblance. Si donc il convient à la volonté de Dieu de faire une créature qui participe à sa bonté, de

luntate aguntur. Finis autem divinæ voluntatis non potest esse nisi ejus bonitas; non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati; quum bonitas ejus sit æterna et immutabilis ita quod ei nihil accrescere potest; nec etiam potest dici quod propter ejus meliorationem Deus agat; etiam nec agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem; ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem, in quantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni; sed magis est attendenda

habitus finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producat effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde, per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

7° Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut septima ratio procedere videbatur; sed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens, producus effectum in participationem suæ formæ, intendit in eo inducere suam similitudinem; sic igitur divinæ voluntati conveniens fuit in suæ bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bo-

telle sorte que la ressemblance qui sera en elle représente la bonté divine, cette représentation ne pourra aller jusqu'à une égalité complète, comme cela a lieu pour l'effet qui représente sa cause avec laquelle il a une dénomination commune ; car dans ce cas la divine bonté serait obligée de ne produire que des effets éternels. Mais elle se trouvera représentée de la même manière qu'un être plus excellent l'est par un être inférieur. Or, ce qui exprime le mieux la prééminence de la bonté divine sur la créature, c'est que les créatures n'ont pas toujours existé. D'où il suit clairement que tout ce qui existe en dehors de Dieu doit le reconnaître pour auteur de son être, et que sa puissance n'est en aucune façon nécessitée à produire des effets tels que ceux dont nous venons de parler, comme la nature, dont l'action est limitée à des effets naturels ; et conséquemment encore, qu'il agit par sa volonté et avec intelligence : vérités dont le contraire a été affirmé par les philosophes qui ont admis l'éternité des créatures (1).

Il n'y a donc, du côté de l'agent, rien qui nous oblige à dire que les créatures sont éternelles.

CHAPITRE XXXVI.

Réponse aux arguments tirés des créatures.

Il n'y a rien non plus dans la créature qui nous mette dans la nécessité de croire qu'elle est éternelle. En effet :

(1) Voyez la note 1 du chap. 32, p. 412.

nitatem representaret. Non autem potest esse talis representatio per modum æqualitatis, sicut effectus univocus suam causam representat, ut sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci, sed sicut excedens representatur ab eo quod exceditur; excessus autem divinæ bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturæ non semper fuerunt; ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia, præter Ipsum, eum habent sui esse auctorem, et quod virtus ejus non obligatur ad hujusmodi effectus producendos sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens.

Quorum contraria quidam posuerunt, æternitatem creaturarum supponentes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.

Similiter etiam nec ex parte creaturæ est aliquid quod nos ad ejus æternitatem ponendam de necessitate inducat.

1^o Necessitas enim essendi quæ in crea-

1^o S'il y a pour les créatures quelque nécessité d'exister, ainsi que le veut la première raison, c'est simplement une nécessité d'ordre, comme nous l'avons fait voir [ch. 30]. Or, une nécessité d'ordre n'exige pas de l'être en qui elle se rencontre qu'il ait toujours existé : c'est ce que nous avons encore prouvé plus haut [ch. 30 et 31]; car, quoique la substance du ciel soit dans la nécessité d'être, parce qu'elle est privée de la puissance de ne pas être, cette nécessité ne s'attache cependant pas à sa substance. C'est pourquoi, dès l'instant où cette substance a reçu l'existence, une telle nécessité amène pour conséquence l'impuissance de ne pas exister; et pourtant il n'est pas impossible pour cela que le ciel n'existe pas, si l'on s'occupe uniquement de la production de sa substance.

2^o La puissance d'exister toujours, sur laquelle repose le second argument, suppose également que la substance a été produite; c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de la production de la substance céleste, cette vertu d'être éternellement ne peut être admise comme preuve suffisante.

3^o La raison que l'on apporte ensuite, comme conséquence de cette dernière, ne nous force pas davantage à convenir que le mouvement est éternel. Il est clair, en effet, que Dieu peut faire une chose nouvelle non éternelle, sans subir lui-même aucun changement. Or, s'il peut faire quelque chose de nouveau, il peut, évidemment aussi, imprimer le mouvement à ce qui était en repos; car le mouvement est la suite d'une certaine disposition de la volonté éternelle ayant pour objet un mouvement qui ne doit pas durer toujours.

4^o La tendance que la quatrième raison nous fait voir, dans les agents naturels, de conserver leurs propres espèces, suppose ces agents

turis invenitur, ex qua prima ratio sumitur, est necessitas ordinis, ut in præcedentibus (c. 30) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (c. 30 et 31); licet enim substantia cœli, per hoc quod caret potentia ad non-esse, habeat necessitatem ad esse, hæc tamen necessitas non sequitur ejus substantiam. Unde, substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile cœlum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiæ ipsius.

2^o Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, præsup-

ponit substantiæ productionem; unde, quum de productione substantiæ cœli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

3^o Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod, absque mutatione Dei agentis, potest esse quod novum agat, non sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri; nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

4^o Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua quarta ratio procedebat, præsupponit naturalia agentia jam producta; unde lo-

naturels déjà produits. C'est ce qui fait que cette raison ne peut avoir quelque valeur que si l'on considère les choses de la nature comme déjà produites, et non s'il s'agit de leur production. — Quant à la question de savoir s'il faut nécessairement admettre une génération qui ne finira jamais, nous l'examinerons plus loin.

5° La cinquième raison, prise dans le temps, suppose l'éternité du mouvement plutôt qu'elle ne la prouve. En effet, puisque selon la doctrine d'Aristote, la priorité, la postériorité et la continuité du temps sont la conséquence de la priorité, de la postériorité et de la continuité du mouvement, il est manifeste que si le même instant est le commencement du temps futur et la terminaison du passé, c'est parce que telle fraction déterminée du mouvement est le commencement et la fin de ses diverses parties (1). On ne devra donc considérer comme tels tous les instants, qu'autant que toute fraction déterminée du temps tiendra le milieu entre le mouvement qui a précédé et celui qui suit; ce qui revient à prétendre que le mouvement est éternel. Quant à celui qui affirme que le mouvement n'est pas éternel, il peut dire sans difficulté que le premier instant du temps est le commencement du futur, sans être pour cela la fin du passé. Il n'est pas vrai que l'on détruise la succession qui est dans le temps, en avançant qu'il y eut un premier instant présent qui fut un commencement sans être

(1) Non est idem tempus prius posteriusve : quoniam et mutatio præsens quidem est una, facta vero, futuraque alia..... Atqui non solum tempore motum, sed etiam tempus motu metimur, ex eo sane quia a sese vicissim definiuntur..... Ipsum autem *nunc* continuatio temporis est. Præteritum enim, et accidens tempus conjungit, atque ultimum omnino temporis est. Est enim hujus quidem principium, illius autem finis..... Patet omnem mutationem necessario in tempore esse, et omne quod movetur, in tempore moveri Quare cum ipsum quidem prius in tempore sit, omnem autem motum comitetur ipsum prius, ut patet, perspicuum est, omnem mutationem, omnemque motum in tempore esse..... Tempus vero ac motus simul potentia sunt atque actu (Arist. *Phys.* iv, c. 12, 13 et 14 passim).

cum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem quum de rerum productione agitur. — Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

5° Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, æternitatem motus magis supponit quam probat. Quum enim prius et posterius et continuas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam (*Physic.* iv, c. 12, 13 et 14 passim), patet quod ideo idem instans est principium futuri et finis præteriti, quia aliquid signatum in motu

est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu; quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius præteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis, propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans et non fluens; quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed

une fin, pour cette raison que la ligne qui commence par un point et ne finit pas par un autre demeure et ne passe pas ; car si l'on prend un mouvement particulier qui passe et ne demeure pas, on peut indiquer quelque chose qui est seulement le commencement de ce mouvement et n'est pas une fin. S'il en était autrement, tout mouvement serait éternel ; ce qui est impossible.

6° C'est à tort que le sixième argument conclut que, dans l'hypothèse où le temps a commencé, si nous voulons qu'il n'ait pas existé avant d'exister, nous arrivons nécessairement à supposer son existence en affirmant sa non-existence ; car par cette priorité qui a précédé le temps, nous n'entendons pas désigner une partie réelle du temps, mais une époque qui existe uniquement dans l'imagination. En effet, lorsque nous avançons que le temps existe après avoir été privé d'existence, notre pensée est qu'il n'y avait aucune partie du temps avant cet instant actuel dont nous parlons. De même, lorsque nous disons qu'il n'y a rien au-dessus du ciel, nous ne croyons pas qu'il y ait en dehors du ciel un lieu que, par rapport à lui, on puisse appeler supérieur, mais simplement qu'il n'est aucun lieu plus élevé que le ciel. Dans les deux cas, l'imagination peut appliquer à une chose réellement existante une certaine mesure, sans que l'on soit obligé d'en déduire l'éternité du temps, plutôt qu'une quantité corporelle infinie, qui n'existe pas, ainsi que le Philosophe le prouve dans sa *Physique* (2).

7° Il y a seulement une nécessité d'ordre dans la vérité des propositions que l'on est obligé d'accorder, même en les niant [c'est sur quoi

(2) Nos autem si sit in sensibilibus, de quibus agere instituimus, infinitum corpus incremento, necne, consideramus ac perscrutamur. Si igitur logice consideremus, ex hisce videbitur infinitum non esse, nam si ratio corporis est superficie terminatum esse, non erit infinitum ullum, aut intelligibile, aut sensibile corpus.... Sed si magis naturaliter contemplabimur, ex hisce, quæ deinceps dicentur, nullum infinitum corpus in ratione rerum esse videbitur : nec enim compositum esse potest nec simplex. Compositum igitur

fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis ; aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

6° Quod autem prius ponitur non-esse temporis quam ejus esse, si tempus incipit, non cogit nos dicere quod, si ponitur tempus esse, ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione ; quum enim dicimus : Tempus habet esse post non-esse, intelli-

gimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum ; sicut quum dicimus quod supra cælum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra cælum, qui possit dici supra respectu cæli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in tertio Physicorum libro (c. 5), ita nec tempus in æternum.

7° Veritas autem propositionum, quamo-

s'appuie la septième raison]; et cet ordre est celui qui rattache l'attribut au sujet. Il n'en résulte donc pas qu'il doit y avoir eu toujours quelque chose d'existant, à moins que ce ne soit l'intelligence divine, source de toute vérité, ainsi que nous l'avons montré [liv. I, ch. 54].

Il est donc évident que tous ces raisonnements tirés des créatures ne peuvent nous obliger d'admettre l'éternité du monde.

CHAPITRE XXXVII.

Réponse aux arguments tirés de la création.

Il nous reste maintenant à prouver qu'on ne peut baser sur la création elle-même aucun raisonnement d'où l'on puisse nous forcer à tirer la même conséquence. En effet :

1^o Cette maxime communément admise par les philosophes, que rien ne se fait de rien (1), et qui sert de fondement à la première raison, n'est vraie que si on l'entend de la création telle qu'ils l'envisa-geaient. Comme toute connaissance nous vient par un des sens, qui ne saisit que le singulier (2), l'esprit humain, après avoir considéré les êtres particuliers, passe à l'universel. C'est pourquoi, en cherchant à

tur corpus nullum est infinitum, si elementa multitudine sint finita. Necesse est enim et plura esse, et aequalitatem inter contraria semper esse, et unum ipsorum infinitum non esse..... Nec unumquodque infinitum esse potest, nam corpus quidem est, quod omni ex parte dimensionem habet. Infinitum autem, quod sine fine est extensum dimen-sione, etc. (Arist. *Phys.* III, c. 5). — Aristote prouve encore la même vérité dans le chapitre neuvième du onzième livre de sa *Métaphysique*.

(1) Voyez la note 1 du ch. 34, p. 421.

(2) Voyez la note 1 du liv. I, c. 3, p. 18.

CAPUT XXXVII.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

1^o Communis enim philosophorum pos- sitio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex qua prima ratio procedebat, veritatem habet

oportet concedere etiam propositiones ne- gantem, ex qua septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est prædicati ad subjectum; unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut osten- sum est (l. I, c. 54).

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam.

découvrir le principe des choses, ils ne s'arrêtèrent qu'à leurs formations particulières, examinant comment pouvait se produire, par exemple, ce feu ou cette pierre. C'est pourquoi les premiers qui s'appliquèrent à cette étude, s'arrêtant beaucoup plus qu'il ne faut aux dehors des choses, prétendirent que leur création ne consistait que dans certaines dispositions accidentelles, comme la raréfaction, la condensation et autres semblables. Ils en tirèrent cette conséquence que la création n'est autre chose qu'un changement, et ils arrivèrent là, parce qu'ils croyaient que tout, en se faisant, a pour élément un être actuel.

Ceux qui vinrent après eux, pénétrant plus avant dans la production même des êtres, et l'étudiant relativement à la substance, posèrent ce principe, que si quelque chose se fait d'un être actuel, c'est par accident, tandis que l'être qui est fait essentiellement, c'est celui qui était en puissance. Quant à cette production d'un être qui est fait d'un autre être, quel qu'il soit, c'est la production d'un être particulier qui arrive à l'existence seulement en tant qu'il est cet être déterminé, comme un homme ou le feu, et non en tant qu'il est l'être universel; car il y avait auparavant un certain être qui est maintenant changé en cet être actuel.

Ces mêmes philosophes remontèrent encore davantage à l'origine des choses et découvrirent qu'en dernière analyse tout être créé procède d'une première cause, ainsi que nous l'avons prouvé par différentes raisons [ch. 15 et 16]. Or, tous les êtres procédant ainsi de Dieu, il est impossible que quelque chose soit fait d'une autre chose préexistante; car alors on ne pourrait dire que tous les êtres ont été créés. La production des êtres, ainsi entendue, resta inconnue aux premiers

secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit; unde, principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et hujusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant.

Postiores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio particularis entis; quodquidem fit in quantum est ens hoc, ut homo vel ignis, non autem in quantum est ens universaliter; ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur.

Profundius autem ad rerum originem ingredientibus, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positus patet c. 15 et 16). In

sectateurs de la philosophie naturelle (3), qui professaient communément cette maxime : *Il ne se fait rien de rien*. Ou bien si quelques-uns parvinrent à la découvrir, ils furent d'avis que l'on ne pouvait dire que ces choses ont été faites en prenant ce mot dans son acception rigoureuse, parce qu'il implique l'idée de mouvement ou de changement, et lorsqu'on affirme que tout être tire son origine d'un premier être, on ne peut l'entendre en ce sens qu'un être a été changé en un autre être; c'est ce que nous avons démontré [ch. 17]. C'est pourquoi ce n'est pas l'affaire de la philosophie naturelle de s'occuper de l'origine des choses telle que nous la comprenons; mais ce soin est réservé au premier philosophe (4) qui s'attache à considérer l'être commun et tout ce qui est indépendant du mouvement. Cependant, nous accordons nous-mêmes, à raison d'une certaine ressemblance, la même dénomination à l'origine dont il s'agit; en sorte que nous désignons comme faits tous les êtres dont l'essence ou la nature tire son origine d'autres êtres.

2° Il est évident, par là, qu'il n'y a rien de nécessaire dans la conclusion que l'on veut faire sortir de la seconde raison tirée du mouvement; car si l'on donne le nom de mouvement à la création, ce ne peut être que dans un sens métaphorique et parce que l'on considère l'être créé comme ayant l'existence après en avoir été privé. C'est ainsi que l'on affirme qu'un être est fait d'un autre, même en parlant de

(3) Cette philosophie naturelle, dont saint Thomas parle en plusieurs endroits, s'identifie, s'il en faut juger par les doctrines qu'il lui prête, avec le matérialisme qui n'admet rien en dehors du monde sensible.

(4) Sous ce nom de premier philosophe, le saint docteur entend désigner celui qui s'élève au-dessus des objets sensibles pour pénétrer dans l'ordre métaphysique. Celui-là l'emporte de beaucoup, à raison de l'excellence de ses connaissances, sur le matérialiste.

hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præjacente; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri; vel si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. 17); propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet hujusmodi rerum originem considerare, sed ad philo-

sophum primum, qui considerat ens commune et ea quæ sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

2° Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quæ ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non-esse; ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur, etiam eorum quæ invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut

ceux qui n'admettent entre eux aucune transformation, pour ce seul motif que l'un vient après l'autre; c'est ainsi, par exemple, que le jour vient de la nuit. La raison du mouvement, sur laquelle on s'appuie, n'a pas de valeur dans le cas présent. En effet, ce qui n'est en aucune manière n'est pas d'une certaine manière, en sorte que l'on puisse conclure qu'à l'instant où cet être commence d'exister, il est dans un état différent de celui qui a précédé.

3° Il est clair encore que l'on n'est pas forcé de supposer qu'une puissance passive a précédé l'existence de tous les êtres créés, comme on le prétend dans le troisième argument. Cela est nécessaire, il est vrai, pour ceux qui trouvent dans le mouvement le principe de leur existence, parce que le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. Quant à l'être créé, il avait la possibilité d'exister avant d'exister en effet, à raison de la puissance de l'agent par le moyen de laquelle il a commencé d'être, ou à cause de la relation qui existe entre les deux termes qui n'offrent pas de répugnance; et ce qui est possible en ce sens ne l'est à raison d'aucune puissance [passive], ainsi que l'enseigne le Philosophe (3); car tel attribut, c'est-à-dire l'être, ne répugne pas à tel sujet qui est le monde ou bien un homme, de la même manière qu'il répugne au diamètre d'être soumis à une mesure. D'où il

(5) Potentia dicitur, principium motus aut transmutationis in altero, aut prout alterum est.... Utrique potentie est impotentia opposita, et ei quæ solum motiva est, et ei quæ bene motiva est. Impossibilia quoque quædam secundum hanc impotentiam dicuntur, quædam alio modo, uti possibile et impossibile. Impossibile quidem, cujus contrarium necessario verum est, veluti diametrum commensurabilem esse, impossibile est: quoniam falsum hujusmodi est; et cujus contrarium non solum verum, sed necessarium quoque est, ut incommensurabilis sit. Commensurabile igitur non solum falsum, sed necessario etiam falsum est. Ipsum vero possibile huic contrarium. Cum non sit necessarium contrarium falsum esse: ut sedere hominem possibile est; non enim necessario non sedere falsum est. Possibile itaque uno quidem modo significat, ut dictum est, quod non necessario falsum est: alio vero ipsum verum esse: alio autem, contingens verum esse: metaphorice autem, quæ in geometria potentia dicitur. Hæc igitur possibilia, non secundum potentiam (Arist. *Metaphys.* v, c. 12).

dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest; nam quod nullo modo est non se habet aliquo modo, ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quam prius.

3° Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam præcedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concluderet. Hoc enim est necessarium in illis quæ, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus existentis in potentia. Possibile autem fuit ens crea-

tum esse antequam esset, per potentiam agentis per quam et esse incepit vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur; quodquidam possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philosophum (*Metaphys.* v, c. 12); hoc enim prædicatum, quod est esse, non repugnat huic subjecto, quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro; et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset,

suit que l'existence de l'être créé n'est pas impossible et , par conséquent , qu'elle est possible avant qu'il existe réellement , même sans aucune puissance [passive]. Quant à ce qui résulte du mouvement , cela doit nécessairement être possible , tout d'abord , à raison d'une certaine puissance passive , et le Philosophe donne cette raison en traitant ce sujet (6).

4^o Enfin le quatrième argument ne peut pas appuyer davantage la thèse que l'on défend ; car ces choses-là seulement ne se font pas instantanément , qui résultent du mouvement et dont la production est soumise à la succession. Pour celles qui sont produites sans mouvement , il n'est pas vrai qu'elles soient faites avant d'être.

Il est donc évident maintenant que rien ne nous empêche de dire que le monde n'a pas toujours existé , conformément à la foi catholique , d'accord elle-même avec l'Écriture , qui dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1], et encore : *Avant que le Seigneur eût fait quoi que ce soit dès le commencement*, etc. [Proverb. VIII, 22].

CHAPITRE XXXVIII.

Raisons au moyen desquelles certains auteurs essaient de prouver que le monde n'est pas éternel. Réponse à ces raisons .

Quelques-uns apportent , de leur côté , certaines raisons , pour

(6) Eorum autem quæ fiunt , quædam natura , quædam arte , quædam a casu fiunt : omnia vero quæ fiunt , et ab aliquo , et ex aliquo , ac aliquid fiunt..... Cuncta vero quæ aut natura , aut arte fiunt , habent materiam. Possibile enim est esse et non esse eorum unumquodque (Arist. *Metaph.* VII, c. 7). — L'idée du mouvement est renfermée dans cette phrase : *Omnia quæ fiunt , et ab aliquo , et ex aliquo ac aliquid fiunt* ; car il s'agit d'une simple transformation qui suppose nécessairement un changement ou un mouvement.

etiam nulla potentia existente. In his autem quæ per motum fiunt , oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam ; in quibus Philosophus (*Metaphys.* VII, c. 7) , hac utitur ratione.

4^o Patet igitur etiam ex hoc , quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est causa esse rei , in his quæ per motum fiunt , in quorum fieri successio

invenitur ; in his autem quæ non fiunt per motum , non prius est fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse ; quod fides catholica ponit : *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen. I, 1). Et de Deo dicitur : *Antequam quidquam faceret a principio*, etc. (Proverb. VIII, 22).

prouver que le monde n'a pas toujours existé. Voici sur quoi ils s'appuient :

1° Dieu est cause de toute chose ; c'est une vérité bien démontrée [ch. 15]. Or, la cause doit précéder par sa durée tout ce qui résulte de son action.

2° L'être universel ayant été créé par Dieu, il ne peut avoir été fait de quelque être. Donc il est fait de rien, et, par conséquent, il existe après avoir été privé d'existence.

3° Ce qui est infini ne peut disparaître. Or, si le monde a toujours existé, il y a eu des infinis qui ont disparu, car ce qui est passé ne paraît plus ; et, si le monde est éternel, les jours ou les révolutions passées du soleil sont en nombre infini.

4° Si le monde est éternel, il s'ensuit que l'infini reçoit de l'augmentation, puisqu'à ces jours ou révolutions passées il s'en ajoute d'autres sans cesse,

5° Il en résulte encore que l'on peut remonter à l'infini dans les causes efficientes, si la génération s'est toujours continuée ; ce qu'il faut nécessairement admettre dans la supposition où le monde serait éternel. En effet, la cause du fils est le père, qui reconnaît lui-même une autre cause, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

6° Une troisième conséquence, c'est qu'il existe des infinis, savoir les âmes immortelles des hommes qui ont vécu, et dont le nombre est infini.

Ces raisons sont, à la vérité, plausibles ; mais parce que les conclusions qu'on en tire ne sont pas nécessaires, il suffit de les toucher en

CAPUT XXXVIII.

Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, et solutiones earum.

Sunt autem quædam rationes a quibusdam inductæ ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his :

1° Deum enim esse omnium rerum causam demonstratum est (c. 15). Causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

2° Item, Quum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente ; et sic relinquitur quod sic factum ex nihilo, et per consequens quod habeat esse post non-esse.

3° Adhuc, Quia infinita non est trans-

ire. Si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod præteritum est pertransitum est ; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis, præteritæ, si mundus semper fuit.

4° Præterea, Sequitur quod infinito fiat additio, quum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.

5° Amplius, Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper ; quod oportet dicere, mundo semper existente ; nam filii causa est pater et hujus alius, et sic in infinitum.

6° Rursus, Sequitur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet proba-

passant, de peur que l'on ne s'imagine que la foi catholique repose sur de vains arguments plutôt que sur le fondement inébranlable des enseignements divins. Il nous paraît donc convenable de faire connaître les réponses que leur opposent les partisans de l'éternité du monde.

La première raison est celle-ci : L'agent précède nécessairement l'effet qui résulte de son opération. Cela est vrai lorsqu'il s'agit des êtres qui produisent quelque chose au moyen du mouvement, parce que, dans ce cas, l'effet n'est que le mouvement produit dans un sujet qui en est le terme, et, par conséquent, l'agent doit exister même à l'instant où le mouvement commence. Mais cela n'est pas nécessaire pour ceux dont l'action est instantanée, comme celle du soleil, qui, arrivé au point où il se lève, répand tout d'un coup sa lumière sur tout notre hémisphère.

La seconde est dénuée de force. En effet, si l'on n'accorde pas que ce qui existe est formé de quelque chose, il faut opposer une proposition contradictoire, et dire que cela est fait sans que ce soit de quelque chose, et ce n'est pas là ce qui s'appelle sortir du néant, si ce n'est dans le premier sens (1). Donc on ne peut conclure que tel être est produit après avoir été à l'état du non-être.

La troisième raison n'est pas plus pressante. Quoiqu'il n'y ait pas d'infini actuel et simultané, il peut cependant exister d'une manière successive, puisque tout infini pris dans ce sens est fini. Chacune des révolutions du soleil qui ont précédé a donc pu passer parce qu'elle

(1) Il est essentiel de remarquer la distinction qui est faite ici entre le *néant* et le *non-être* : sortir du *néant*, c'est être fait de rien, c'est-à-dire sans matière préexistante ; tandis que sortir du *non-être*, c'est, dans le sens adopté par ceux qui prétendent que *rien ne se fait de rien*, recevoir l'existence par la réunion d'éléments séparés jusque-là, et dont l'assemblage constitue un être nouveau.

bilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obviatur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit; in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse; sicut simul, dum sol est

in puncto orientis, illuminat nostrum hémisphærium.

Quod etiam secundo dicitur non est efficax. Ei enim quod est *Ex aliquo aliquid fieri* contradictorium oportet dare, si hoc non detur [quod contradictorium]; est non *ex aliquo fieri*, non autem hoc est *ex nihilo fieri*, nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non-esse.

Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quælibet igitur circulatio præceden-

était finie, tandis que si le monde avait existé de telle sorte que toutes ces révolutions fussent arrivées en même temps, il serait impossible de distinguer la première, et, par conséquent, il n'y aurait pas de passé, car il ne se conçoit pas sans deux extrêmes.

La quatrième est très faible; car rien ne s'oppose à ce que l'infini s'accroisse dans la partie par où il est fini. Or, si l'on admet que le temps est éternel, il s'ensuit qu'il est infini dans la partie qui a précédé et fini par celle qui vient ensuite, puisque le présent est le terme du passé.

La cinquième objection n'a rien d'embarrassant. En effet, les causes actives ne peuvent s'enchaîner jusqu'à l'infini, ainsi que l'enseignent les philosophes, au sujet des causes qui ont une action simultanée (2); car alors l'effet doit dépendre d'actions infinies qui existent en même temps. Ces causes sont infinies par elles-mêmes, parce que leur infinité est indispensable pour que l'effet puisse se produire. Quant aux causes qui n'agissent pas ensemble, il n'y a rien d'impossible, suivant le sentiment qui tient pour la génération perpétuelle. Cependant, cette infinité est un accident pour les causes de cette espèce. Par exemple, c'est par accident que le père de Socrate est ou n'est pas le fils d'un autre. Mais ce n'est pas par accident que le bâton, en tant qu'il meut une pierre, est lui-même, mû par la main; car il n'imprime le mouvement qu'autant qu'il est mû lui-même.

L'objection relative aux âmes offre plus de difficulté; cependant il

(2) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ neque in rectum, neque secundum speciem, patet. Nec enim ut ex materia, hoc ex hoc potest esse infinitum, ut carnem ex terra, terram ex aere, aerem ex igne, et hoc non stare (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

tium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul [consideratis], si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post; nam præsens est terminus præteriti.

Quod etiam quinto objicitur non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos (*Metaphys.* II, c. 2), in causis simul agentibus;

quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus; et hujusmodi sunt causæ per se infinitæ, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Hæc autem infinitas accidit causis; accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu; movet enim in quantum est motus.

Quod autem de animabus objicitur difficile est; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium posuerunt

n'y a pas beaucoup d'avantage à la faire, parce qu'elle suppose plusieurs choses. Quelques-uns, parmi ceux qui croient à l'éternité du monde, prétendent que les âmes des hommes ne survivent pas aux corps. D'autres disent qu'il ne reste de ces âmes qu'une intelligence séparée ou active ou même possible, suivant les différentes opinions. D'autres encore ont enseigné que les âmes, accomplissant une sorte de révolution, rentrent après quelques siècles dans des corps. Enfin, il en est qui ne voient aucun inconvénient à ce qu'il y ait quelques infinis actuels parmi les êtres qui ne sont pas soumis à un ordre déterminé.

Il serait pourtant plus utile, pour prouver que le monde n'est pas éternel, de s'appuyer sur la fin que se propose la volonté divine, comme nous l'avons fait précédemment [ch. 35]. En effet, la fin qui pousse la volonté de Dieu à produire des êtres, c'est sa bonté, selon qu'elle se manifeste par ces effets. Or, ce qui rend plus sensible sa bonté et sa puissance, c'est qu'il y a en dehors de lui des choses qui n'ont pas toujours existé. D'où il résulte évidemment que les êtres qui sont distincts de lui ont reçu de lui l'existence, puisqu'ils n'ont pas toujours été. Il est visible encore que Dieu n'agit pas par nécessité de nature et que sa puissance infinie ne peut être épuisée par son action; car il était très convenable à la bonté divine que les choses créées reçussent d'elle le principe de leur durée.

Nous pouvons, à l'aide des vérités que nous venons d'établir, éviter les différentes erreurs dans lesquelles sont tombés les philosophes païens (3). Les uns disent que le monde est éternel, les autres veulent que la matière du monde existe dès l'éternité. Selon eux, le monde

(3) Ces erreurs sont exposées dans la *Physique* d'Aristote (liv. VIII, c. 1). Il serait trop long de citer ici tout ce passage, dont saint Thomas nous donne la substance.

etiam humanas animas non esse post corpus; quidam vero, quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis, secundum alios; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eandem animæ, post aliqua secula, in corpora revertuntur; quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum, ex fine divinæ voluntatis, ut supra [c. 35] tactum est. Finis enim divinæ voluntatis, in rerum productione, est ejus bonitas, in quantum per causata manifes-

tatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliæ præter Ipsum non semper fuerunt; ex hoc enim manifeste apparet quod res aliæ præter Ipsum ab Ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ, et quod virtus sua est infinita in agendo; hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum; quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi

commença à une certaine époque à se former, par hasard, ou sous l'action de quelque intelligence et même par un effet de l'amitié ou de la discorde (4). Tous admettent quelque chose en dehors de Dieu éternel, et se mettent ainsi en opposition avec la foi catholique,

CHAPITRE XXXIX.

La distinction des êtres n'est pas due au hasard.

Après avoir examiné les questions qui se rattachent à la production des êtres, nous avons à nous occuper de celles qui sont relatives à leur distinction. Nous allons démontrer en premier lieu que cette distinction n'est pas l'œuvre du hasard. En effet :

1° Le hasard ne se rencontre que parmi les choses qui peuvent exister d'une autre manière; car jamais on ne lui attribue ce qui est nécessairement et toujours. Or, nous avons démontré [ch. 30] qu'il y a des créatures dont la nature est telle qu'elles sont dans l'impossibilité de ne pas exister, par exemple, les êtres immatériels qui ne sont pas soumis à la contrariété. Leurs substances ne peuvent donc être l'œuvre du hasard. Or, ces créatures se distinguent entre elles par leurs substances. Donc cette distinction ne vient pas non plus du hasard.

2° Si le hasard ne se rencontre que parmi les choses qui peuvent

(4) L'amitié ou la concorde et la discorde remplissent, dans la physique des anciens, le même rôle que les deux forces désignées aujourd'hui sous les noms d'*attraction* et de *répulsion*.

æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore et lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum; quod fidei catholicæ repugnat.

CAPUT XXXIX.

Quod distinctio rerum non est a casu.

Expeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent, restat prosecui ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione;

in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

1° Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere; quæ enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. 30) quasdam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non-esse, sicut sunt substantiæ immateriales et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam distinctæ ad invicem. Earum igitur distinctio non est a casu.

2° Amplius, Quum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere, principium

exister d'une autre manière, le principe de cette possibilité est la matière et non la forme, qui détermine plutôt la possibilité qui est dans la matière à une seule chose (1). Or, les êtres qui se distinguent par leurs formes ne doivent pas cette distinction au hasard, mais ceux-là seulement peut-être qui sont distincts entre eux à raison de leur matière. De plus, c'est la forme qui distingue les espèces, tandis que la distinction des individus qui composent l'espèce vient de la matière. Donc le hasard n'établit pas de distinction entre les êtres quant à l'espèce; mais on peut accorder qu'il le fait pour certains individus.

3^o La matière étant le principe et la cause des choses qui relèvent du hasard [nous venons de le prouver], la production de celles qui tirent leur origine de la matière peut être fortuite. Or, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 16], la première fois que des êtres ont reçu l'existence, ils n'ont pas été tirés de la matière. Donc on ne peut, dans ce cas, faire intervenir le hasard. Or, il y a eu nécessairement distinction dans cette première production; car, parmi les créatures, il s'en trouve un grand nombre qui ne s'engendrent pas les unes les autres et ne proviennent pas non plus d'une source commune, puisqu'il n'y a pas entre elles identité de matière. Il est donc impossible que la distinction des êtres soit un effet du hasard.

4^o La cause qui est par elle-même passe avant celle qui n'est cause que par accident. Si donc les effets postérieurs résultent d'une cause qui est par elle-même et déterminée, il serait absurde d'affirmer que les premiers effets ont eu une cause indéterminée dont l'action fût ac-

(1) Il faut entendre cette proposition en ce sens, que la matière étant par elle-même indifférente à plusieurs états, la forme la tire de cette indifférence en faisant d'elle une seule chose ou bien en la déterminant à un état fixe.

autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad unum; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia; specierum autem distinctio est a forma, singularium autem ejusdem speciei a materia; distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu; sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

3^o Adhuc, Quum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur. Ostensum est autem supra [c. 16] quod prima rerum pro-

ductio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, quum multa inveniuntur in rebus creatis quæ neque ex invicem generantur neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

4^o Item, Causa per se, prior est ea quæ est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motum et operationes rerum; determinati enim motus et operationes sunt

accidentelle. Or la distinction des choses précède naturellement tout mouvement et toute opération, car les mouvements et les opérations déterminés appartiennent aux êtres déterminés et distincts. Or, les mouvements et les opérations des êtres proviennent de causes qui sont telles par elles-mêmes et déterminées, puisqu'ils procèdent de leurs causes d'une manière identique, toujours, ou du moins dans la plupart des cas. Donc la distinction des choses vient d'une cause qui est par elle-même et déterminée, et non du hasard, qui est une cause accidentelle et indéterminée.

5° Toutes les fois qu'une chose procède d'un être agissant par l'intelligence et la volonté, sa forme est dans l'intention de cet agent. Or, l'universalité des créatures a pour auteur Dieu, qui agit par son intelligence et sa volonté [ch. 23]. Ensuite, il n'y a dans sa puissance aucun défaut qui l'empêche d'atteindre le but qu'il a en vue, puisqu'elle est infinie [liv. I, ch. 43]. Donc le hasard est étranger à la forme de l'univers que Dieu a fixée et voulue. En effet, nous disons qu'une chose est fortuite quand elle arrive en dehors de l'intention de l'agent. Or, la forme de l'univers consiste dans la distinction et l'ordonnance de ses parties. Donc la distinction des êtres ne s'est pas établie par hasard.

6° La fin pour laquelle un effet est produit, c'est ce qu'il y a en lui de bon et d'excellent. Or, s'il y a dans l'univers quelque chose de bon et d'excellent, c'est l'ordre qui rattache les unes aux autres ses différentes parties, et qui est impossible sans distinction; car c'est lui qui fait de l'univers un tout, et c'est en cela que consiste sa perfection. Donc la fin pour laquelle l'univers est produit n'est autre que l'ordre de ses parties et leur distinction. Donc la distinction des êtres n'a pas pour cause le hasard.

determinatarum et distinctarum; motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis, quum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata, et non a casu, qui est causa per accidens indeterminata.

5° Amplius, Cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex præmissis [c. 23] patet; nec in virtute sua defectus aliquis esse

potest, ut sic deficiat a sua intentione, quum sua virtus infinita sit, ut supra ostensum est [l. I, c. 43]. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita; non est igitur a casu; casu enim dicimus esse quæ præter intentionem sunt agentis. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

6° Adhuc, Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate

Nous trouvons cette vérité enseignée dans la Sainte-Écriture; car après avoir dit au commencement de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. 1, 1], elle ajoute : *Dieu sépara la lumière et les ténèbres* [Gen. 1, 4], et ainsi du reste. En sorte qu'il résulte clairement de là qu'il faut attribuer à Dieu et non pas au hasard, non-seulement la création des êtres, mais encore leur distinction comme étant le bien et la perfection de l'univers. C'est pourquoi nous lisons plus loin : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* [Gen. 1, 31].

Cette démonstration fait évanouir le sentiment des anciens philosophes naturalistes (2), qui avaient imaginé une seule et unique cause matérielle qui donnait l'existence à toute chose au moyen de la raréfaction et de la condensation. Ceux-là, en effet, se voient forcés de dire que la distinction des êtres, si visible dans tout l'univers, est le résultat, non de l'intention de quelqu'un qui les coordonne, mais du mouvement fortuit de la matière.

Il en est de même de l'opinion de Démocrite et de Leucippe (3), qui admettaient une infinité de principes matériels, savoir : des corps indivisibles de même nature, mais différents par leur figure, leur position et leur ordre respectif. C'est de leur rencontre, qui doit toujours être l'effet du hasard, puisque ces philosophes niaient l'existence d'une cause active, que naît, selon eux, la diversité dans les êtres, à raison des trois différences de figure, d'ordre et de position, que nous venons

(2) Voyez la note 3 du chap. 37, p. 435.

(3) Cette opinion de Démocrite fut admise par Epicure et tous ses disciples, qui professent le matérialisme le plus complet. On peut en voir l'exposé dans le poëme de l'épicurien Lucrèce, *De rerum natura*.

constituitur, quæ est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi; non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, ut patet; quum primo dicatur : *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen. 1, 1), subjungit : *Divisit lucem a tenebris* (Gen. 1, 4), et sic de aliis; ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi; unde subditur : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen. 1, 31).

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solam et unam, ex qua omnia fie-

bant, raritate et densitate; hos enim necesse est dicere distinctionem rerum, quas in universo videmus, non ex alicujus ordinantis intentione provenisse, sed ex materiæ fortuito motu.

Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora ejusdem naturæ, sed differentia figuris, positione et ordine; ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, quum causam agentem negarent) ponebant esse diversitatem in rebus, propter prædictas tres atomorum differentias, scilicet figuræ, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam; quod ex præmissis patet esse falsum.

d'indiquer parmi ces atomes. D'où il suit que la distinction des choses est fortuite : conséquence dont la fausseté est maintenant démontrée.

CHAPITRE XL.

La matière n'est pas la cause première de la distinction des êtres.

Nous devons conclure de ce qui précède que la distinction des êtres ne provient pas de la diversité que nous apercevons dans la matière, comme de sa cause première. En effet :

1° Rien de déterminé ne peut provenir de la matière, à moins que ce ne soit par un cas fortuit (1), parce que la matière est indifféremment disposée à devenir beaucoup de choses, et si l'une de ces choses seulement se réalise, elle est nécessairement contingente, ainsi que cela a lieu pour le plus petit nombre des êtres. C'est ainsi qu'il faut considérer ce qui arrive par hasard, surtout lorsque l'agent est dépourvu d'intention. Or, nous avons prouvé que la distinction des êtres ne vient pas du hasard [ch. 39]. Donc elle ne résulte pas non plus de la diversité qui est dans la matière comme de sa cause première.

2° Tout ce qui résulte de l'intention de l'agent n'existe pas à raison de la matière considérée comme sa cause première; car la cause active, en tant qu'elle produit un effet, a la priorité sur la matière, qui ne devient cause actuelle qu'autant qu'elle reçoit le mouvement de

(1) Il est bon d'observer que saint Thomas, en disant que rien ne peut provenir de la matière que fortuitement, veut parler de ce qui résulte de la matière considérée comme cause première et seule agissante, et non de ce qu'elle peut produire en vertu de l'intention et d'une certaine disposition ou combinaison d'un agent supérieur et intelligent.

CAPUT XL.

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

1° Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc, ut in pau-

cioribus, contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et præcipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem (c. 39) quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

2° Adhuc, Ea quæ sunt ex intentione agentis non sunt propter materiam sicut propter primam causam; causa enim agens prior est in causando quam materia, quia materia non fit acta causa, nisi secundum

l'agent. D'où il sult que si un effet arrive à être dans une disposition propre à la matière et devient conforme à l'intention de l'agent, il ne provient pas de la matière comme de sa première cause. C'est pour cette raison que tout ce qui se rapporte à la matière comme à sa cause première est en dehors de l'intention de l'agent. Tels sont les monstres et les autres aberrations de la nature. Pour la forme, elle est déterminée par l'intention de l'agent. En voici la preuve : l'agent produit un être semblable à lui, quant à la forme, et si quelquefois il n'atteint pas son but, cela arrive fortuitement et provient de la matière. Les formes ne sont donc pas une conséquence de la disposition de la matière prise comme cause première ; mais, au contraire, la matière est disposée de telle manière, afin de réaliser telle forme. Or, les formes sont le principe de la distinction des êtres suivant leurs espèces. Donc cette distinction n'existe pas à raison de la diversité de la matière, comme si elle en était la cause première.

3^e La matière ne peut être la source de la distinction des êtres que pour ceux qui sont faits d'une matière préexistante. Or, il y a dans l'univers beaucoup de choses distinctes entre elles qui ne peuvent être faites d'une matière préexistante. Nous en avons un exemple dans les corps célestes, qui ne sont sujets à aucune contrariété, ainsi que le prouve leur mouvement. Il est donc impossible que la diversité de la matière soit la cause première de la distinction des êtres.

4^e Tous les êtres dont l'existence dépend d'une cause et qui sont distincts les uns des autres reconnaissent également une cause de cette distinction ; car ce qui fait que chaque chose est un être, c'est qu'elle devient une seule chose indivisible en elle-même et distincte de toute autre. Si la matière est, par sa diversité, la cause de la dis-

quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiæ et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa; et propter hoc videmus quod ea quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt præter intentionem agentis, sicut monstra et alia peccata naturæ; forma autem est ex intentione agentis; quod ex hoc patet: Agens agit sibi simile secundum formam; et si aliquando deficiat, hoc est a casu, propter materiam. Formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed magis e converso materiæ sic disponuntur ut sint tales formæ. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas.

Distinctio igitur rerum non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

3^o Amplius, Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quæ ex materia præexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexistente materia fieri, sicut patet de corporibus celestibus quæ non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiæ.

4^o Item, Quæcumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis; unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se

inction des choses, il faut admettre aussi qu'il y a des matières distinctes en elles-mêmes. Or, nous avons établi que toute matière a reçu l'existence d'un être autre qu'elle-même, en prouvant [ch. 15] que tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, vient de Dieu. Donc ces matières ne sont pas elles-mêmes la cause de leur distinction. Donc la première cause de la distinction des êtres ne peut se trouver dans la diversité de la matière.

5° Dès lors que toute intelligence agit pour le bien, elle ne fait pas ce qui est meilleur pour ce qui est plus vil; mais c'est le contraire qui a lieu. Il en est de même de la nature. Or, tout procède de Dieu, qui agit par son intelligence [ch. 23]. Donc si Dieu fait des êtres plus vils, c'est à cause des plus nobles, et non réciproquement. Or, la forme est plus excellente que la matière, puisqu'elle la perfectionne et l'actualise. Donc il ne donne pas aux choses telles formes à cause de telles matières; mais il a produit telles matières afin de réaliser telles formes. Donc la distinction des espèces, quant à leurs formes, n'existe pas à raison de la matière; mais des matières diverses ont été créées pour être adaptées à diverses formes.

Ainsi se trouve anéantie l'opinion d'Anaxagore, qui admettait l'existence d'une infinité de principes matériels, mélangés d'abord et confus, puis ensuite séparés par une intelligence qui les mit en ordre. La même réfutation atteint tous ceux qui recouraient à divers principes matériels pour expliquer la distinction des êtres.

indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas; constat autem quod materia quælibet habet esse ab alio, per hoc quod supra ostensum est [c. 15] omne quod qualitercumque est a Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis materiis; non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiæ.

5° Adhuc, Quum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter minus, sed e converso; similiter est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex supradictis [c. 23] patet. Sunt igitur a Deo viliora propter

meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia, quum sit perfectio et actus ejus. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias, produxit ut sint tales formæ. Non igitur distinctio specierum in rebus, quæ est secundum formam, est propter materiam; sed magis materiæ sunt creatæ diversæ, ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuso, quæ postmodum intellectus separando constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia, ad distinctionem rerum causandum.

CHAPITRE XLI.

La distinction des êtres ne vient d'aucune contrariété entre les premiers agents.

Nous pouvons, en nous appuyant sur les démonstrations précédentes, prouver que la cause de la distinction des êtres n'est ni la diversité ni la contrariété des agents. En effet :

1° Si les divers agents qui produisent, par leur action, la diversité des choses sont coordonnés entre eux, il existe nécessairement une cause unique de cet ordre ; car plusieurs choses ne peuvent être unies ensemble que par une seule, et, par conséquent, cet ordre est dû à une cause unique, et il y a une distinction unique des choses. Si, au contraire, il n'existe aucun ordre qui rattache les uns aux autres ces agents divers, leur concours, d'où résultera la diversité des choses, sera accidentel. Donc cette distinction sera toute fortuite, contrairement à ce que nous avons établi [ch. 39].

2° Diverses causes non coordonnées ne peuvent avoir pour résultat des effets coordonnés, à moins que ce ne soit par accident ; et des êtres divers, considérés comme tels, ne peuvent produire l'unité. Or, s'il existe un ordre entre les choses qui sont distinctes, on ne peut l'attribuer au hasard, puisque le plus souvent l'une est mise en mouvement par l'autre. Il est donc impossible que la distinction des êtres ainsi coordonnés existe à raison de la diversité d'agents non coordonnés.

3° Tout être dont la distinction est due à une cause ne peut être la

CAPUT XLI.

Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

Ex præmissis autem ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas aut contrarietas agentium.

1° Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod hujusmodi ordinis sit aliqua causa una ; nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum ; et sic illius ordinis est una causa et una distinctio rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem

rerum producendam erit per accidens ; distinctio igitur rerum erit casualis ; cujus contrarium supra (c. 39) est ostensum.

2° Item, A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens ; diversa autem, in quantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, quum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

3° Amplius, Quæcumque habent causam suæ distinctionis non possunt esse prima causa distinctionis rerum ; sed, si plura en-

cause première de la distinction des choses. Or, si l'on considère également plusieurs êtres, il y a certainement une cause qui les distingue. En effet, ils tiennent leur existence d'une cause, puisque tout procède du premier être [ch. 15]. Or, le même être est la cause de l'existence d'une chose et de sa distinction relativement aux autres choses [ch. 40]. Donc la diversité des agents ne peut être considérée comme la cause de la distinction des êtres.

4^o Si la diversité des choses provient de la diversité ou de la contrariété des agents divers, cela doit s'entendre surtout, comme plusieurs le prétendent, de la contrariété du bien et du mal, en sorte que tous les biens procèdent d'un bon principe, et tous les maux d'un mauvais. Or, on rencontre le bien et le mal dans tous les genres. Tous les maux ne peuvent tirer leur origine d'un seul premier principe; car ce qui existe par le moyen d'un autre être se rattachant à ce qui existe par soi-même, le principe actif des choses mauvaises devra être mauvais par lui-même. Nous disons qu'une chose est telle par elle-même quand elle est telle en vertu de son essence. Donc son essence sera mauvaise. Or, il y a là une impossibilité; car tout ce qui existe est nécessairement bon, considéré comme être, puisque toute chose aime son être et désire sa conservation. Ce qui le prouve, c'est que tout fait effort pour se soustraire à la destruction. Le bien, c'est ce que tous les êtres recherchent. Donc la distinction dans les choses ne peut provenir de deux principes contraires, l'un bon et l'autre mauvais.

5^o Tout agent agit parce qu'il est un être actuel, et en tant qu'il est actuel, tout être est parfait. Or, en considérant comme tel tout ce qui est parfait, nous disons que cela est un bien. Donc tout agent, en sa qualité d'agent, est bon. Si donc un être est mauvais par lui-même,

tia ex æquo accipiantur, necesse est quod habeant causam suæ distinctionis; habent enim causam essendi, quum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. 15) ostensum est. Idem autem est causa essendi alicui et distinctionis ejus ab aliis, sicut (c. 40) ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

4^o Item, Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur (quod et plures ponunt) de contrarietate boni et mali; ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem et malum sunt in omnibus generibus; non autem potest esse unum primum principium omnium

malorum; quum enim ea quæ sunt per se aliud, reducuntur ad ea quæ sunt per se, oportebit principium activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Ejus igitur essentia erit mala. Hoc autem est impossibile; omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum; esse namque suum unumquodque aumat et conservari appetit; signum autem est quia contrapugnat unumquodque suæ corruptioni: bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum et aliud malum.

5^o Adhuc, Omne agens agit in quantum est actu; in quantum vero est actu, est

il sera incapable de devenir agent. Or, s'il existe un premier principe des maux, il est nécessairement mauvais par lui-même, ainsi que nous venons de le prouver. Donc la distinction des êtres ne peut avoir pour cause deux principes, l'un bon et l'autre mauvais.

6° Si tout être, envisagé comme être, est bon, il s'ensuit que le mal, par cela même qu'il est mal, est un non-être. Or, il n'y a pas lieu de supposer une cause active du non-être pris comme tel, puisque tout agent agit parce qu'il est un être en acte, et que chaque être en produit un autre semblable à lui. Donc on ne peut dire qu'il existe pour le mal, en tant qu'il est un mal, une cause agissante par elle-même; donc il n'y a aucune raison d'attribuer ce qui est mauvais à une première cause unique, qui soit par elle-même la cause de tous les maux.

7° Lorsqu'il survient quelque chose en dehors de l'intention de l'agent, la cause n'est pas telle par elle-même, mais par accident; c'est ce qui arrive quand une personne découvre un trésor en creusant la terre pour planter un arbre. Or, le mal ne peut s'introduire dans un effet qu'en dehors de l'intention de l'agent, puisque tout agent recherche quelque bien; et le bien, c'est ce que tous les êtres désirent. Donc le mal n'a pas de cause qui soit telle par elle-même, mais c'est par accident qu'il se rencontre dans les effets qui résultent des causes. Donc il n'y a pas de premier principe unique de tous les maux.

8° La contrariété qui se rencontre entre les agents existe également dans leurs actions. Donc il n'y a pas de principes contraires pour les choses qui sont la conséquence d'une seule action. Or, la même action produit le bien et le mal. Par exemple, c'est la même qui en décom-

unumquodque perfectum; perfectum vero omne in quantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, in quantum hujusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

6° Amplius, Si omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est, malum igitur, in quantum est malum, est non-ens. Non-entis autem, in quantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, quum omne agens agat in quantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, in quantum est hujusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est

igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quæ per se sit causa omnium malorum.

7° Adhuc, Quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut quum quis invenit thesaurum, fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi præter intentionem agentis, quum omne agens aliquid bonum intendat: bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

8° Item, Contrariorum agentium sunt contrariæ actiones. Eorum igitur quæ per unam actionem producuntur non sunt po-

posant l'eau donne naissance à l'air. Donc on ne peut conclure de la différence du bien et du mal, que l'on remarque dans les êtres, qu'il y a des principes contraires.

9° Ce qui n'existe absolument pas n'est ni bon ni mauvais, et ce qui existe est, par là même, un bien, ainsi qu'il vient d'être dit. Donc le mal est quelque chose, en tant qu'il est un non-être, c'est-à-dire un être par privation. Donc ce qui est mauvais est, comme tel, un être par privation; et le mal lui-même n'est autre que la privation. Or, la privation n'a pas de cause agissante par elle-même, parce que tout agent agit, en tant qu'il revêt une forme. Il est, par conséquent, essentiel que l'effet qui émane de l'agent soit revêtu d'une forme, puisque l'agent produit un être semblable à lui, à moins qu'il n'en soit accidentellement empêché. Donc le mal ne vient pas d'une cause agissante par elle-même; mais il s'introduit par accident dans les effets qui sont dus aux causes douées de cette propriété. Donc il n'existe pas de premier principe unique et essentiel des maux; mais le premier principe, d'où procède toute chose, est un et bon, et s'il se rencontre quelque mal dans ses effets, ce mal est accidentel.

Ainsi s'explique ce passage d'Isaïe : *Je suis le Seigneur, et il n'y a point d'autre Dieu; c'est moi qui forme la lumière et qui produis les ténèbres; je fais la paix et je crée le mal. Je suis le Seigneur qui fais toutes ces choses* [Isaïe, XLV, 6-7]. Nous lisons aussi dans l'Ecclésiastique : *C'est de Dieu que viennent les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et la noblesse* [Eccli. XI, 14]. Et encore : *Le bien est opposé au mal, et la mort à la vie; de même, le pécheur est contraire à l'homme juste. Considérez toutes les œuvres du Très-Haut, vous les verrez deux à deux et une contre une* [Eccli. XXXIII, 15].

nenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur; eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

9° Amplius, Quod omnino non est, nec bonum nec malum est; quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, in quantum est non-ens; hoc autem est ens privatum. Malum igitur, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit in quantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens for-

mam, quum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium; sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod dicitur : *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras; faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc* [Isai. XLV, 6-7]. Et : *Bona et mala, vita et mors, pauperias et honestas a Deo sunt* [Eccli. XI, 14]. Et : *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum est peccator.*

Lorsqu'on dit que Dieu fait ou crée le mal, on l'entend en ce sens qu'il crée des êtres bons en eux-mêmes, qui sont cependant nuisibles aux autres. Le loup, par exemple, est un bien dans la nature, et pourtant il est un mal par rapport à la brebis. Il en est de même du feu, relativement à l'eau, en tant qu'il l'altère. Pour la même raison, il y a une cause de mal dans tout ce qui porte le nom de peine. C'est ce qui fait dire au prophète Amos : *Verra-t-on dans la ville un seul mal que le Seigneur n'ait pas fait lui-même* [III, 6]? C'est aussi la doctrine de saint Grégoire : *Le Seigneur*, dit-il, *a créé même les maux qui n'ont aucune subsistance, quant à leur nature. Mais par les maux dont on lui attribue la création, on entend les créatures bonnes en elles-mêmes, et qu'il change en fléaux quand nous faisons le mal* [Moral. I. III, ch. 9, in cap. II, B. Job].

Cette démonstration renverse l'erreur des premiers principes contraires. Cette erreur doit sa naissance à Empédocle, qui suppose l'existence de deux premiers principes actifs, savoir l'amitié et la discorde (1). Selon lui, l'amitié est la cause de la génération, et la discorde, de la destruction. D'où l'on peut conclure, comme Aristote l'a fait remarquer, qu'il admit deux premiers principes contraires qui sont le bien et le mal (2).

Pythagore parle aussi du bien et du mal comme existant les premiers; cependant il ne les présente par comme principes actifs,

(1) Voyez la note 4 du chap. 38, p. 442.

(2) Cum autem contraria quoque bonis inesse naturæ apparerent, nec solum ordo et pulchrum, verum etiam inordinatio et turpe; pluraque mala quam bona, et turpia quam pulchra, ideo alius quidam amicitiam introduxit et contentionem, utrumque utriusque horum causam. Si quis enim sequatur, et secundum sententiam accipiat, non secundum ea quæ balbutiens Empedocles dicit, inveniet amicitiam quidem bonorum causam esse, contentionem vero malorum. Quare si quis dicat quodammodo dicere, et primum Empedoclem dicere, malum et bonum esse principia, fortasse bene inquiet, siquidem bonorum omnium causa, ipsum bonum; ac malorum, ipsum malum est (Arist. *Metaphys.* I, c. 4).

Et sic intueri in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum (Eccli. XXXIII, 15).

Dicitur autem Deus facere mala vel creare, in quantum creat ea quæ secundum se bona sunt et tamen aliis sunt nociva; sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturæ sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquæ, in quantum est huiusmodi corruptivus; et per similem modum est causa malorum in omnibus quæ poenæ dicuntur; unde dicitur : *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit* (Amos. III, 6)? — Et hoc est quod Gregorius dicit : « Neque enim mala, quæ nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur; sed creare

se mala Dominus indicat, quum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format (Moral. I. III, c. 9, in cap. II. B. Job).

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria; qui error primo incepit ab Empedocle; posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis; ex quo videtur, ut Aristoteles dicit (*Metaphys.* I, c. 4), hæc duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse.

Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum; sed non per modum principiorum agentium, sed per modum

mais seulement comme principes formels; car il en fait deux genres qui comprennent, dans leur étendue, tous les êtres. C'est ainsi que l'entend le Philosophe (3).

Des hommes d'un sens perversi formèrent la téméraire entreprise d'allier à la doctrine chrétienne ces illusions des anciens philosophes, que réfutèrent assez bien ceux qui vinrent après eux. Le premier d'entre eux fut Marcion, dont le nom passa aux Marcionites. A la faveur de sa qualité de chrétien, il forma une hérésie qui reposait sur la croyance à deux principes divers. Il fut imité par les Cerdoniens, et plus tard par les Manichéens, qui propagèrent au loin cette erreur (4).

(3) Pythagorici prini mathematicis operam dederunt, illa præponebant, et in eis nutriti, eorum principia (quæ sunt numeri) entium quoque eunctorum putabant esse principia..... Horum autem alii, decem, aiunt, inter se coordinata esse principia: finitum, infinitum; impar, par; unum, plura; dextrum, sinistrum; masculinum, femininum; quiescens, motum; rectum, curvum; lumen, tenebras; bonum, malum; quadratum, longius altero latere. Quemadmodum etiam Alcmaeo Crotoniates putasse videtur. In duo namque plerumque humanas res ait distingui, contrarietates dicens; non tamen (ut illi) distinctas, sed quascumque, ut puta album et nigrum; dulce, amarum; bonum, malum; parvum, magnum.... Pythagorici, vero, duo quidem eodem modo dixerunt principia (Arist. *Metaphys.* I, c. 5).

(4) Toutes les sectes *gnostiques* ont admis plus ou moins explicitement l'existence de deux principes éternels et distincts du bien et du mal. Les Manichéens sont ceux qui ont le plus précisé cette doctrine, que nous trouvons déjà dans la religion de Zoroastre. Il proclame un principe invisible et infini, cause éternelle de deux principes éternels, mais opposés, qui engendrent à leur tour divers ordres de puissances formées à leur image, et, enfin, tous les êtres de l'univers. *Ormuzd* est le premier de ces principes, et *Ahrimane* est le second. *Ormuzd*, le génie de lumière, c'est l'intelligence, la vie, la force; *Ahrimane*, la puissance des ténèbres, est la matière ou le dernier degré de l'existence. — Les Égyptiens ont adopté à peu près les mêmes idées; chez les Chaldéens et les Perses, le principe universel est Amour; les deux principes éternels émanés de lui s'appellent, celui du bien ou l'esprit, *Kneph*; celui du mal ou la matière, *Athor*. — Cette croyance forme le fond des divers systèmes de la philosophie indienne.

formalium principiorum; ponebat enim hæc duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum (*Metaphys.* I, c. 5). Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam perversi sensus

homines doctrinæ christianæ adjungere præsumpserunt; quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitæ sunt dicti, qui sub nomine christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diversa principia: quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Manichæi qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CHAPITRE XLII.

La cause de la distinction des êtres n'est pas l'ordre qui existe entre les agents secondaires.

Ce qui précède nous aide encore à démontrer que la distinction des êtres n'a pas sa cause dans l'ordre des agents secondaires, ainsi que l'ont avancé quelques-uns. Dieu, disaient-ils, étant un et simple, il produit un effet unique, qui est la première substance créée. Cette substance est dans l'impossibilité d'égaliser la simplicité de sa cause propre, puisqu'elle n'est pas un acte pur, mais un mélange de puissance; il en résulte une certaine multiplicité, qui est le principe de la pluralité. Les effets s'éloignant ainsi toujours de la simplicité de leurs causes, à mesure qu'ils se multiplient, il y a diversité dans les causes qui concourent à la formation de l'univers (1).

1° Cet argument ne suppose pas qu'il existe une cause unique de la diversité des êtres, mais on l'attribue à chaque cause déterminée de

(1) L'opinion dont parle ici saint Thomas et celle qu'il doit réfuter dans le chapitre suivant paraissent dériver de la doctrine des *émanations*, qui est commune aux sectes *gnostiques*, bien qu'elle varie suivant les idées de chaque *sectaire*. — D'après cette doctrine, tous les êtres découlent du sein de Dieu, et leur perfection décroît à mesure qu'ils s'éloignent de leur source. Ou bien encore, le premier être est sorti de Dieu, il est lui-même principe, et les êtres auxquels il a donné naissance en ont produit d'autres toujours de moins en moins parfaits. — L'hérétique Valentin, et d'autres avec lui, admettent une série d'êtres procédant les uns des autres, qu'ils appellent *Eons*, et dont le nombre va jusqu'à trois cent soixante-quatre. — On a distingué les *gnostiques* en cinq groupes : le groupe *palestinien* ou primitif, le groupe *syriaque*, le groupe *égyptien*, le groupe *sporadique*, le groupe *asiatique*. On place dans le premier : Simon-le-Magicien, Ménandre, Cérinthe, etc.; dans le second : Saturnin, Bardesane d'Edesse, etc; dans le troisième : Basilide, Valentin, les Ophites; dans le quatrième : Carpocrate, Prodicus, les Séthiens, les Borboriens, les Adamites, les Gnostiques proprement dits, etc.; dans le cinquième : Cerdon, Marcion, etc. — On peut consulter à ce sujet le *Dictionnaire théologique* de Bergier, et le *Dictionnaire des hérésies* de Pluquet.

CAPUT XLII.

Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quod Deus, quum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum qui est substantia primo creata; quæ, quia sim-

plicitati propriæ causæ adæquari non potest, quum non sit actus purus, sed habet aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitem, ut ex ea ideo plura litas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicentur effectus, diversitas causarum constituitur, ex quibus unum versum consistit.

1° Hæc igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singu-

chaque effet; d'où il suit que cette diversité de tous les êtres est un effet dû au concours de toutes les choses. Or, nous prétendons, de notre côté, que tout ce qui provient du concours de diverses causes, et non d'une cause unique et déterminée, existe fortuitement. Donc il faut attribuer au hasard la distinction des choses et l'ordre de l'univers.

2° Ce qui existe de meilleur parmi les créatures doit se rapporter, comme à sa cause première, à ce qu'il y a de meilleur dans le nombre des causes. Donc les effets doivent être proportionnés à leurs causes. Or, ce qui existe de meilleur parmi tous les êtres créés, c'est l'ordre de l'univers qui est son bien, de même que dans les choses humaines le bien d'une nation l'emporte sur celui d'un individu. Donc il faut rapporter le bien de l'univers à Dieu, comme à sa cause propre, puisque nous avons démontré qu'il est le souverain bien [liv. I, ch. 41]. Donc la distinction des choses, qui constitue l'ordre de l'univers, n'est pas l'effet des causes secondes, mais plutôt une conséquence de l'intention de la première cause.

3° C'est, ce semble, une absurdité de rapporter ce qui existe de meilleur parmi les êtres à ce qu'il y a de défectueux en eux, comme à sa cause. Or, ce qui existe de meilleur dans les créatures, c'est leur distinction et l'ordre dans lequel elles sont disposées [ch. 39]. Donc on ne peut, sans déraisonner, dire qu'une telle distinction provient de ce que les causes secondes s'éloignent de la simplicité de la première cause.

4° Il n'est aucune cause agissante coordonnée qui agisse pour une fin sans que les fins des causes secondes se rapportent à la fin de la cause première. Par exemple, la fin de l'art militaire, de la science équestre et de l'industrie qui s'occupe à fabriquer les freins des che-

lis causas determinatas effectibus; totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quæ ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

2° Amplius. Id quod est optimum in rebus creatis reduci, ut in primam causam, in id quod est optimum in causis. Oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinus quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi, sicut in propriam causam, reducere in Deum, quem

supra [l. I, c. 41] ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ.

3° Adhuc, Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam, in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est [c. 39]. Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundæ causæ deficiant a simplicitate causæ primæ.

4° Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ, sicut finis militaris

vaux, est déterminée par la fin de la société civile. Or, la production des créatures, qui émanent du premier être, est le résultat d'une action coordonnée avec une fin, puisque cela se fait par le moyen de l'intelligence [ch. 23], et l'intelligence de l'homme agit également en vue d'une fin. Si donc certaines causes secondes coopèrent à la production des êtres, leurs fins et leurs actions doivent avoir leur raison dans la fin de la cause première, qui est la fin dernière de tout effet. Cette fin, c'est l'ordre des parties de l'univers et leur distinction, qui est comme sa forme dernière. Donc la distinction et l'ordre n'existent pas dans les choses, à raison des actions des causes secondes; mais les actions des causes secondes se font plutôt dans le but d'établir l'ordre et la distinction qui doivent exister dans les choses.

5^o Si la distinction des parties de l'univers et l'ordre suivant lequel elles sont rangées sont un effet qui appartient en propre à la première cause comme étant la forme dernière et la perfection de l'univers, cette distinction et cet ordre doivent nécessairement exister dans l'intelligence de la première cause. En effet, lorsqu'il s'agit des choses qui se font par l'intelligence, la forme dont elles sont revêtues, quand elles se réalisent, vient d'une forme semblable qui est dans l'intelligence. Ainsi, cette maison, qui se compose de matière, est faite sur le plan de la maison qui est dans l'esprit. Or, la forme de la distinction et de l'ordre ne peut exister dans l'intelligence, quand elle agit, sans que les formes des êtres distincts et coordonnés s'y trouvent également. Donc l'intelligence divine comprend les formes des choses qui sont distinctes, diverses et coordonnées, et il n'y a en cela rien qui répugne à sa simplicité, comme nous l'avons prouvé [liv. 1, ch. 51, 52, 53, 54]. Si donc, pour les choses qui se font au moyen de l'intelligence,

et equestris et frenifactivæ est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente, est per actionem ordinatam ad finem, quum sit per intellectum, ut ostensum est (c. 23); intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur, in production rerum, sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causæ primæ, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hic autem est ordo partium universi et distinctio, qui est quasi ultima forma. Non est igitur distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum; sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

5^o Adhuc, Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causæ primæ, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causæ primæ; in rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur provenit a forma simili quæ est in intellectu, sicut domus quæ est in materia a domo quæ est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formæ distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formæ distinctarum rerum diversarum et ordinatorum. Nec hoc simplicitati ejus repugnat, ut supra ostensum est (l. 1, c. 51,

celles qui se réalisent en dehors de l'esprit proviennent de celles qui sont dans l'intelligence, la première cause pourra produire immédiatement plusieurs êtres divers sans que la simplicité divine s'y oppose, ainsi que l'ont pensé certains auteurs qui, pour cette raison, ont admis l'opinion que nous avons exposée.

6° Lorsqu'un être agit par son intelligence, son action a pour terme la forme qu'il connaît, et non une autre, à moins que le contraire n'arrive par accident et fortuitement. Or, Dieu agit par son intelligence [ch. 23]. Donc on ne peut attribuer son action au hasard, puisqu'il est impossible qu'il reste en deçà du but qu'il veut atteindre en la faisant. Donc il produit son effet, parce qu'il le connaît et dirige vers lui son intention. Or, s'il connaît un effet unique, il peut, pour la même raison, en connaître une multitude d'autres qui sont distincts de lui. Donc Dieu peut devenir cause d'un grand nombre de choses instantanément et immédiatement.

7° Nous avons prouvé [ch. 22] que la puissance divine n'est pas limitée à un seul effet, ce qui provient de sa simplicité; car plus une puissance est une, plus elle est infinie, et elle peut s'étendre, par conséquent, à beaucoup plus de choses. Or, un agent ne se trouve dans la nécessité de faire une seule chose, qu'autant qu'il est déterminé à un effet unique. Donc il n'est pas permis d'affirmer que Dieu étant un et parfaitement simple, il ne peut être le principe de la multitude qu'au moyen de certains êtres qui ne partagent pas sa simplicité.

8° Dieu seul peut créer [ch. 21]. Or, il y a une multitude d'êtres qui ne peuvent recevoir l'existence que par une création; et il en est ainsi de tous ceux qui ne sont pas composés d'une matière et d'une forme

52, 53 et 54]. Si igitur ex formis, quæ sunt in intellectu, proveniant res extra animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in prædictam positionem inciderunt.

6° Item, Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem agens est per intellectum, ut ostensum est [c. 23]. Non potest igitur ejus actio esse casualis, quum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum, ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere.

Potest igitur multa causare statim absque medio.

7° Amplius, Sicut supra (c. 22) ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum; et hoc ex ejus simplicitate provenit, quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

8° Præterea, Ostensum est supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem, sicut omnia quæ

soumises à la contrariété, et qui, par cela même, ne sont pas susceptibles d'exister par voie de génération, puisque toute génération demande deux principes contraires et une matière. Or, on doit considérer comme tels toutes les substances intellectuelles, tous les corps célestes, et même la matière première. Donc il en faut conclure que tous ces êtres ont trouvé en Dieu, immédiatement, le principe de leur existence.

C'est pourquoi nous lisons dans la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. 1, 1]; et dans le livre de Job : *Avez-vous, par hasard, concouru avec lui à fabriquer les cieux, dont la solidité est telle qu'on les dirait coulés en airain fondu* [Job, xxxvii, 18]?

En établissant cette vérité, nous avons réfuté l'opinion d'Avicenne, qui se résume ainsi : Dieu, en se connaissant lui-même, a produit une intelligence première en qui se trouvent déjà réunis la puissance et l'acte. Cette intelligence, par là même qu'elle connaît Dieu, en produit une seconde. En tant qu'elle se connaît elle-même comme existant actuellement, elle donne naissance à l'âme du monde; tandis qu'en se connaissant selon qu'elle est en puissance, elle produit la substance du premier univers. En partant de là, ce philosophe trouve la raison de la diversité dans les causes secondes.

Nous détruisons également l'opinion de quelques hérétiques anciens qui enseignaient que la création n'avait pas Dieu, mais les anges pour auteurs. Cette erreur est, à ce qu'il paraît, une invention de Simon-le-Magicien.

non sunt composita ex materia et forma contrarietati subjecta; hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario et ex materia; talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, et omnia corpora cœlestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo summississe sui esse principium.

Hinc est quod dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen. 1, 1). Et : *Tu forsitan cum eo fabricatus es cælus, qui solidissimæ quasi ære fusi sunt* (Job, xxxvii, 18)?

Excluditur autem ex prædictis opinio

Avicennæ, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus; quæ in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi; et inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum hæreticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed Angelos; cujus erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor.

CHAPITRE XLIII.

La distinction des êtres n'a pas pour auteur un ange qui revêt la matière de formes diverses.

D'autres hérétiques, plus récents, disent que Dieu a créé la matière de tous les êtres visibles, mais qu'un ange a introduit la distinction dans cette matière au moyen de diverses formes. Cette opinion est évidemment fausse. En effet :

1° Les corps célestes, qui ne sont soumis à aucune contrariété, ne peuvent avoir été formés d'une certaine matière ; car il y a nécessairement un principe contraire dans tout ce qui se fait d'une matière préexistante. Il est donc impossible qu'un ange ait formé les corps célestes d'une matière créée antérieurement par Dieu.

2° Ou les corps célestes n'ont pas une matière commune avec les corps inférieurs, ou bien, s'ils en ont une, ce ne peut être que la matière première ; car le ciel n'est pas un composé d'éléments, et sa nature n'est pas non plus d'être un élément (1). C'est ce que démontre son mouvement comparé aux mouvements divers de tous les éléments. Or, la matière première ne peut pas avoir existé par elle-même avant tous les corps revêtus d'une forme, puisqu'elle n'est qu'une pure puissance, et toute existence actuelle vient d'une certaine forme. Donc un ange n'a pu former tous les corps visibles d'une matière créée auparavant par Dieu.

(1) Saint Thomas parle ici d'après l'opinion généralement reçue par les anciens philosophes qui, voyant les corps célestes exempts de toute altération apparente pour nous, en avaient conclu qu'ils n'étaient pas composés d'éléments divers, mais d'une matière unique par sa nature comme celle des corps simples.

CAPUT XLIII.

Quod distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diversas formas.

Sunt autem quidam moderni hæretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diversas formas fuisse distinctam; cujus opinionis falsitas manifeste apparet.

1° Non enim cœlestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata; omne enim quod

fit ex materia præexistente oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia, prius a Deo creata, Angelus aliquis cœlestia corpora formaverit.

2° Amplius, Cœlestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima; non enim cœlum est ex elementis compositum, nec naturæ elementaris; quod ejus motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, quum

3° Tout ce qui se fait ne se fait que pour exister, car l'acte d'*être fait* est la voie qui conduit à l'être. Donc cet acte d'*être fait* convient à chacun des êtres créés dans la même mesure que l'existence. Or l'être ne convient pas uniquement à la forme, ni seulement à la matière, mais au composé; car la matière n'est qu'en puissance, et c'est par la forme qu'une chose est ce qu'elle est, puisque la forme est un acte. Donc le composé est proprement *fait*. Donc cela lui appartient en propre, et non à la matière indépendamment de la forme. Donc il n'est pas vrai qu'un agent crée seulement la matière, et qu'un autre lui donne sa forme.

4° La première application de la forme à la matière ne peut avoir pour auteur un être qui agit uniquement au moyen du mouvement; car tout mouvement qui doit se terminer à une forme est la transition d'une forme déterminée à une autre forme déterminée. Et par conséquent, comme la matière ne peut être absolument dépourvue de forme, on suppose qu'il y a déjà en elle une certaine forme. Or, tout agent qui ne vise qu'à la seule forme matérielle doit nécessairement agir au moyen du mouvement. En effet, puisque les formes matérielles ne subsistent pas par elles-mêmes, mais que leur être réside dans l'être de la matière, elles ne peuvent arriver à l'existence que par la création du composé tout entier, ou par le changement de la matière qui prend telle ou telle forme nouvelle. Il est donc impossible que la première application des formes à la matière ait été faite par un être qui a créé seulement la forme, mais il faut l'attribuer au créateur de tout le composé.

5° Le mouvement qui se fait vers une forme est naturellement pos-

non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia, prius creata a Deo, aliquis Angelus omnia visibilia corpora formaverit.

3° Adhuc, Omne quod fit, ad hoc fit ut sit; est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum nec materiæ tantum, sed composito; materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est; est enim actus. Unde restat quod compositum proprie fit; ejus igitur solius est proprie fieri, non materiæ præter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

4° Item, Prima inductio formarum in

materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum; omnis enim motus ad formam, est ex forma determinata ad formam determinatam; et sic, quia materia non potest esse absque omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materiale oportet quod sit agens per motum; quum enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum, sed [est] ab eo qui est creator totius compositi.

5° Adhuc, Motus ad formam est poste-

térieur à celui qui se fait quant au lieu, puisque c'est l'acte d'un être plus imparfait, comme le prouve le Philosophe (2). Or, ensuivant l'ordre naturel, les derniers des êtres ont les premiers pour cause. Donc le mouvement qui tend à une forme a pour cause le mouvement local. Or, le premier mouvement, quant au lieu, est celui du ciel. Donc tout mouvement qui a la forme pour terme se fait au moyen du mouvement céleste. Donc ce qui ne peut se faire au moyen de ce mouvement ne peut être fait par un être qui est dans l'impossibilité d'agir autrement que par le mouvement, ainsi que cela a lieu pour l'agent dont l'unique fonction est d'appliquer la forme à la matière [ch. 20 et 21]. Or, le mouvement céleste ne peut produire une multitude de formes sensibles qu'au moyen de principes déterminés qu'il faut supposer d'avance. Par exemple, certains animaux ne se reproduisent pas sans sperme. Donc le Créateur seul a pu réaliser la première de ces formes, que le mouvement céleste est incapable de produire, s'il n'existe déjà des formes semblables, quant à l'espèce.

6° Selon qu'Aristote l'enseigne, le mouvement local est le même pour la partie et pour le tout, par exemple, pour la terre entière et une seule motte de terre (3). Il en est ainsi du changement qui sur-

(2) Cum tres sint motus, in magnitudine, in affectu atque in loco, quem quidem lationem consuevimus appellare, hunc primum motuum esse necesse est. Fieri namque non potest ut accretio sit, nisi alteratio antecedit. Etenim id quod incrementa suscipit, tum dissimili crescit, contrarium namque contrarii nutrimentum dicitur esse. Additur autem alimentum omne, cum sit simile simili. Sit igitur alteratio, necessaria est ea mutatio, qua ad contraria proficiscitur. At vero, si alteratur, sit id oportet quod alterat, et ex potentia calido calidum actu facit. Patet autem id quod movet, non sese habere similis modo, sed interdum esse propinquius ei quod alteratur, interdum remotius ab eodem. Ita hæc absque latione nequeunt esse. Si igitur semper motum esse necesse est, et latio sit semper motuum prima necesse est (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 7).

(3) Fieri potest ut non moveatur totum et quodvis aliud corpus : sed nihil prohibet aptum esse moveri.... Et insuper patet, et quamlibet ipsius (infini) partem eodem modo quiescere oportere. Nam ut infinitum in seipso manet seipsum firmans, sic et omnis ipsius pars, quaecumque acceperis, in seipsa manebit. Loca namque totius ac

rior naturaliter motu secundum locum, quum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus (Physic. VIII, c. 7). Posteriora autem in entibus, naturali ordine, causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum, est motus celestis. Motus igitur omnis ad formam fit, mediante motu celesti; ea igitur quæ non possunt fieri, mediante motu celesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere for-

mam in materia, ut ostensum est (c. 20 et 21). Per motum autem celestem non possunt produci multæ formæ sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus celestis sine præexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

6° Item, Sicut dicitur in tertio Physicorum (c. 5), idem est motus localis partis et totius, ut totius terræ et unius globi; ita

vient dans la génération ; il est le même pour le tout et pour la partie. Or, les parties des êtres qui peuvent exister par voie de génération, et sont exposés à la corruption, se produisent en recevant des formes actuelles, des formes qui résident dans la matière, et non de celles qui existent en dehors de la matière, puisque l'être qui engendre doit ressembler à l'être qui est engendré, comme le Philosophe le prouve (4). Donc l'application complète des formes à la matière ne peut avoir pour cause un mouvement imprimé par une substance séparée, telle que serait un ange ; mais il faut nécessairement l'intervention ou d'un agent corporel, ou d'un être créateur qui agisse sans mouvement.

7° L'être [ou l'existence] étant le premier de tous les effets, il se rapporte à la première cause comme son effet propre. Or, l'être se réalise au moyen de la forme et non de la matière. Donc c'est surtout à la première cause qu'il faut attribuer la causalité, en ce qui concerne les formes.

8° Puisque tout agent produit un être semblable à lui-même, l'effet reçoit sa forme de celui auquel la forme acquise l'assimile. Par exemple, la maison composée de matière, la tire de l'art, qui est l'image de cette maison, formée dans l'esprit. Or, tous les êtres ressemblent à Dieu, qui est l'acte pur, en ce qu'il comprend [dans son intelligence] les formes au moyen desquelles ces êtres deviennent actuels ; et parce que ces derniers tendent à revêtir leurs formes, on dit qu'ils cherchent

partis, speciei esse ejusdem constat : totius enim terræ, glebæque idem est locus, qui est inferus, et etiam ignis totius, atque scintillæ, qui est superus, quare si infiniti sit locus in seipso esse, et partis idem erit profecto (Arist. *Phys.* III, c. 5).

(4) Patet ergo, quod specierum causæ (quemadmodum quidam dicere solent species) si aliquæ sunt, præter singularia, ad generationes et substantias nihil prosunt : nec sunt propter has substantiæ secundum se. In quibusdam etenim etiam manifestum est, quod generans tale est quale quod generatur : non tamen idem, nec unum numero, sed unum specie, ut in naturalibus : homo namque hominem generat, nisi quid præter naturam fiat, ut equus mulum : et hæc quoque similiter ; quod enim est commune equo et asino, non est nominatum propinquissimum genus (Arist. *Metaphys.* VII, c. 8).

mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur, acquires formas in actu a formis quæ sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus ; quum oporteat generans esse simile generato, ut probat Philosophus (Metaphys. VII, c. 8). Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cujusmodi est Angelus ; sed oportet quod hoc fiat, vel mediante agente corporeo, vel creante qui agit sine motu.

7° Adhuc, Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causæ ut proprius effectus. Esse autem est per formam et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primæ causæ attribuenda.

8° Amplius, Quum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur ; sicut domus in materia, ab arte, quæ est species domus in anima. Sed omnia simulantur Deo, qui est actus purus, in quantum habet formas per quas fiunt in actu ; et in quan-

à reproduire en eux la ressemblance divine. C'est donc une absurdité de prétendre que les choses ont été formées par un autre que Dieu, qui a tout créé.

C'est pour nous prémunir contre cette erreur que Moïse, après avoir dit qu'*au commencement Dieu créa le ciel et la terre* (Gen. 1, 1), nous apprend comment, en les formant, il divisa chacun des êtres suivant leurs espèces propres (5). L'Apôtre enseigne également que *tous les êtres qui remplissent l'univers ont été faits en lui, ceux qui sont dans le ciel aussi bien que ceux que nous voyons sur la terre, les visibles et les invisibles* [Coloss. 1, 16].

CHAPITRE XLIV.

La distinction des êtres ne tire pas son origine de la diversité des mérites ou des démérites.

nous reste encore à démontrer que la distinction des êtres ne vient pas des divers mouvements du libre arbitre dont les créatures raisonnables sont douées, ainsi que le prétend Origène dans son livre *Des Principes*. Il voulut réfuter les objections et détruire les erreurs des anciens hérétiques, qui avaient fait leurs efforts pour établir que la nature diverse du bien et du mal réside dans les choses mêmes, et

(5) In principio creavit Deus cœlum et terram. Et ait : Germinet terra herbam viventem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum. — Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam, viventem atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. — Dixit quoque Deus : Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terræ secundum species suas [Gen. c. 1, v. 1, 11, 21, 24].

tum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, Moyses (Gen. 1), postquam dixerat Deum in principio cœlum et terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit, et Apostolus dicit quod *in Ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia* [Coloss. 1, 16].

CAPUT XLIV.

Quod rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate.

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, ut posuit Origenes in libro Περὶ Ἀρχῶν. Volens enim resistere antiquorum hæreticorum objectionibus et erroribus (qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actori-

provient de la contrariété qui existe entre les principes d'action. Ils en trouvaient la raison dans la distance considérable qui se remarque dans les choses naturelles, aussi bien que dans les choses humaines, et qui ne paraît pas avoir été précédée d'aucun mérite : par exemple, certains corps sont brillants, et d'autres restent dans l'obscurité ; certains hommes naissent de parents barbares et infidèles, et d'autres de chrétiens. Origène se vit contraint de dire que toute diversité qui se rencontre dans les choses est une conséquence de la diversité des mérites, et que cela est conforme à la justice de Dieu. Selon lui, en effet, Dieu, agissant uniquement par bonté, a d'abord fait toutes les créatures égales, c'est-à-dire spirituelles et raisonnables. Ces créatures furent mues en sens divers par leur libre arbitre. Quelques-unes d'entre elles s'attachèrent plus ou moins à Dieu, et d'autres s'en éloignèrent aussi plus ou moins. Il s'ensuivit que la justice divine introduisit des degrés divers parmi les substances spirituelles : les unes furent des anges partagés en plusieurs ordres, les autres des âmes humaines établies également en des états différents ; il y en eut même qui devinrent des démons rangés chacun dans une catégorie spéciale. Il ajoutait que Dieu avait fait diverses créatures corporelles pour les faire correspondre aux diverses créatures spirituelles, en sorte que les substances spirituelles les plus relevées se trouvent unies aux corps les plus nobles, et cela afin que la créature corporelle fût au service des substances spirituelles de différentes manières, et en raison de la diversité de leurs conditions.

Cette opinion est manifestement fausse. En effet :

1° L'intention de l'agent s'attache de préférence aux choses qui excellent davantage dans leurs effets. Or, ce qu'il y a de plus excellent

bus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur; scilicet quod corpora quædam sunt lucida, quædam obscura; quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis nascuntur), coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam, ex diversitate meritum, secundum Dei justitiam, processisse. Dicit enim quod Deus, ex sola sua bonitate, primo omnes creaturas æquales produxit et omnes spirituales et rationales, quæ per liberum arbitrium diversimode sunt motæ, quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes magis vel minus; et secundum hoc, diversi

gradus in substantiis spiritualibus ex divina justitia sunt subsecuti, ut quidam essent Angeli secundum diversos ordines, quidam animæ humanæ etiam secundum diversos status, quidam etiam dæmones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiæ adjungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Hæc autem opinio esse falsa manifeste convincitur.

1° Quanto enim aliquid est melius in

dans les créatures, c'est la perfection de l'univers, qui consiste dans l'ordre des êtres distincts entre eux ; car la perfection du tout l'emporte toujours sur la perfection de chaque partie. Donc la diversité des êtres prend sa source, non dans la diversité des mérites, mais dans l'intention principale du premier agent.

2° Si toutes les créatures raisonnables ont été créées dès le principe dans les mêmes conditions, il s'ensuit qu'elles sont complètement indépendantes les unes des autres dans leurs opérations. Or, ce qui résulte du concours de diverses causes, dont l'une ne dépend aucunement de l'autre, est tout fortuit. Donc, dans l'opinion qui nous occupe, la distinction et l'ordre des êtres sont un effet du hasard ; ce qui est impossible, comme nous l'avons prouvé [ch. 39].

3° Aucun être ne peut acquérir, au moyen de sa volonté, une chose qui lui est naturelle ; car le mouvement de la volonté ou du libre arbitre présuppose l'existence de l'être qui veut, et cette existence est impossible, sans les attributs qui sont dans sa nature. Si donc les créatures raisonnables sont arrivées à des degrés divers par le mouvement de leur libre arbitre, il s'ensuit que le degré qu'occupe chaque créature raisonnable, loin de lui être naturel, n'est pour elle qu'un accident. Or, il y a là une impossibilité ; car la différence spécifique étant naturelle à chaque être, il en résulte que toutes les substances raisonnables créées, savoir, les anges, les démons, les âmes humaines et les âmes des corps célestes, qu'Origène croyait animés (1), sont de la

(1) Voici les principaux passages qui font attribuer cette opinion à Origène :

Putamus posse astra per hæc animantia designari, quod et mandata dicuntur accipere a Deo ; quod utique non nisi rationabilibus animantibus fieri solet (*De principiis*, lib. I, n. 3).

Anima solis in corpore est, atque etiam universa creatura de qua Apostolus dicit :

effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum ; in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit, non ex diversitate meritum, sed ex principali intentione primi agentis.

2° Adhuc, Si omnes creature rationales a principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum prædictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est

casualis ; quod est impossibile, ut supra (c. 39) ostensum est.

3° Amplius, Quod est alieni naturale non acquiritur ab eo per voluntatem ; motus enim voluntatis sive liberi arbitrii præsupponit existentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum nulli creature rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile ; quum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequitur quod omnes substantiæ rationales creatæ sint unius speciei, scilicet Angeli, demones, et animæ humanæ, et animæ celestium corporum quæ

même espèce. Or, la diversité des actions naturelles nous fait voir la fausseté de cette conclusion ; car l'intelligence de l'homme, qui réclame le secours des sens et de l'imagination, celle de l'ange et l'âme du soleil ne connaissent pas naturellement de la même manière, à moins toutefois que nous ne supposions que les anges et les corps célestes ont une chair, des os, et toutes les autres parties qui constituent les organes des sens, ce qui serait absurde. Donc la diversité des substances intellectuelles n'est pas la conséquence de la diversité des mérites qui ressortissent des mouvements du libre arbitre.

4° Si nul être ne peut acquérir, par le mouvement de son libre arbitre, un attribut qui lui est naturel ; si, d'un autre côté, l'union d'une âme raisonnable avec tel corps a pour raison un mérite ou démérite qui a précédé, et qui vient du mouvement du libre arbitre, il s'ensuit que la conjonction de cette âme avec ce corps n'est pas naturelle, et par conséquent que le composé ne l'est pas davantage. Or, l'homme, et, s'il faut en croire Origène, le soleil et les astres sont composés de substances raisonnables et de corps. Donc tous ces êtres, qui sont les plus nobles des substances corporelles, ont une existence contre nature.

Tota creatura suspirat et condolet usque in præsens (Rom. VIII, 22) ; et fortassis de illo est hoc : *Vanitati creatura subjecta est, non volens, sed propter eum qui subiecit eam in spe* (Rom. VIII, 20). (*Comment. in Joannem* I, n. 17.)

Non solum pro hominibus mortuus est (Christus), verum etiam pro cæteris rationis capibus.... etenim absurdum est pro peccatis quidem humanis dicere eum mortem gustasse, non ita vero pro quibuscumque etiam aliis qui præter hominem in peccatis essent, verbi gratia, pro astris, nimirum neque astris omnino coram Deo puris existentibus, veluti legimus apud Job (xxv, 6) : *Astra autem non sunt munda in conspectu ejus* ; nisi forte hoc hyperbolice dictum est (Ibid., n. 40).

Cum nobis persuasum sit solem ipsum et lunam et stellas Deo universorum preces per ejus Unigenitum adhibere, non committendum putamus ut illa precemur quæ et ipsa præcantur ; præsertim cum illæ ipsæ res malint nos ad Deum cui preces ferunt remittere quam ad se applicare et vota precesque nostras cum Deo partiri (*Contra Celsum* v, n. 11).

Origenes animata ponebat. Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declaratur ; non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus, et anima solis ; nisi forte fingamus Angelos et cœlestia corpora habere carnes et ossa et alias hujusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere ; quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritum quæ sunt secundum motus liberi arbitrii.

4° Adhuc, Si ea quæ sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalem tali corpori uni acquiratur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii, sequetur quod conjunctio hujus animæ ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem et sol, secundum Origenem, et astra sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia hujusmodi, quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

5° Item, Si hæc substantiæ rationali

5° S'il ne convient pas à telle substance raisonnable d'être unie à tel corps, parce qu'elle est cette substance, mais plutôt [et uniquement] parce qu'elle existe, de même il n'est pas essentiel, mais accidentel à la matière, qu'elle soit unie à tel corps. Or, les éléments qui s'unissent accidentellement ne peuvent constituer une espèce, parce que l'être qui en résulte n'est pas un essentiellement. Ainsi, on ne peut prendre pour une espèce l'homme blanc ou l'homme vêtu. Donc la conclusion à tirer, c'est que l'homme ne forme pas une espèce, non plus que le soleil, la lune et les autres corps semblables.

6° Ce qu'un être acquiert en conséquence de ses mérites peut s'améliorer ou empirer. Les mérites et les démérites peuvent aussi s'augmenter ou diminuer, surtout dans l'opinion d'Origène, qui enseigne que le libre arbitre de toute créature peut toujours être entraîné de deux côtés opposés. Si donc une âme raisonnable est entrée dans tel corps à raison d'un mérite ou d'un démérite précédent, il en résulte qu'elle pourra être unie plus tard à un autre corps, et l'âme humaine revêtira, non-seulement un autre corps humain, mais même parfois un corps céleste; et nous tombons ainsi dans les rêveries pythagoriciennes, qui font passer toute espèce d'âme dans toute espèce de corps. Or, la philosophie regarde cette conclusion comme erronée; car elle tient que chaque forme et chaque moteur déterminé ont leur matière et leur mobile déterminés. Elle est hérétique au point de vue de la foi, qui enseigne que lors de la résurrection l'âme reprendra le même corps qu'elle aura quitté.

7° La multitude ne peut exister sans la diversité: si donc Dieu a formé dès le principe une multitude de créatures raisonnables, il y a eu nécessairement entre elles quelque diversité. Donc ce que l'une a

non convenit, in quantum est talis substantia, huic corpori uniri, sed magis in quantum est, sic materiam huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quæ per accidens uniuntur, non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se; non enim est aliqua species homo albus vel homo vestitus. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species, nec sol, nec luna, nec aliquid hujusmodi.

6° Amplius, Ea quæ ad merita consequuntur possunt in melius vel in pejus mutari. Merita autem et demerita possunt augeri vel minui, et præcipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturæ semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima ratio-

nalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum conjungi alteri corpori; et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; quod est (secundum pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem, et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatæ materiæ et determinata mobilia; et secundum fidem hæreticum quæ animam in resurrectione idem corpus resumere prædicat quod deponit.

7° Præterea, Quum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a prin-

reçu, l'autre ne l'avait pas. Et si cela s'est fait sans aucune diversité de mérite, on n'est pas obligé davantage d'expliquer la diversité des degrés par celle des mérites.

8^o Toute distinction existe, ou à raison de la division de la quantité qui se trouve exclusivement dans les corps ; c'est pourquoi, selon Origène, elle était incompatible avec les substances créées les premières ; ou bien à raison de la division formelle qui suppose indispensablement la diversité des degrés, puisqu'une telle division rentre dans la privation et la forme. Il faut donc que l'une des formes ainsi divisées soit plus noble et l'autre plus vile. D'où il suit que, conformément à la doctrine du Philosophe, les espèces des êtres sont comme les nombres dont l'un ajoute à l'autre ou en retranche quelque chose (2). Si donc il a existé dès le commencement une multitude de substances raisonnables créées, elles ont dû être rangées suivant des degrés divers.

9^o S'il est vrai que les créatures raisonnables peuvent subsister sans le secours des corps, il n'y a eu aucune nécessité de prendre la nature corporelle pour fondement de la diversité qui devait être établie entre les créatures raisonnables, à cause de la diversité de leurs mérites ; car ces substances raisonnables pouvaient exister à divers degrés indépendamment de la diversité des corps. Si, au contraire, les créatures raisonnables sont dans l'impossibilité de subsister sans les corps, la créature corporelle a été, par là même, constituée dès le

(2) *Quemadmodum de numero, ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur : ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse, erat amplius, ablato aliquo aut addito* (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 3).

cipio creaturæ rationales in quadam multitudine constitutæ, oportuit in eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera ; et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

8^o Item, Omnis distinctio aut est secundum divisionem quantitatis, quæ in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit ; aut secundum divisionem formalem, quæ sine gradus diversitate esse non potest, quum talis divisio reducat ad privationem et formam, et sic oportet quod altera formarum condvisarum sit melior et altera

vilior ; unde, secundum Philosophum (*Metaphys.* VIII, c. 3), species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multæ substantiæ rationales creatæ, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

9^o Item, Si creaturæ rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui ; quia, et sine diversitate corporum, poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturæ rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Major est autem distan-

commencement, conjointement avec la créature raisonnable. Or, il y a, entre la créature corporelle et la spirituelle, une distance plus considérable que celle qui sépare entre elles les créatures spirituelles. Si donc Dieu a mis, dès le principe, une aussi grande distance entre ses créatures, sans aucun mérite précédent, il n'était pas non plus requis que les créatures raisonnables eussent acquis des mérites divers avant d'être disposées suivant leurs différents degrés.

10° Si la diversité de la créature corporelle correspondait à la diversité qui est dans la créature raisonnable, il y aurait une correspondance égale entre l'uniformité des créatures raisonnables et celle de la nature corporelle. Donc la nature corporelle eût été créée, lors même que les divers mérites de la créature raisonnable n'auraient pas précédé, mais qu'elle aurait été uniforme. Donc la matière première, commune à tous les corps, eût été comprise dans la création, mais existant sous une forme unique. Or, cette matière a la puissance de revêtir plusieurs formes. Donc cette forme unique amenée à l'acte fût demeurée imparfaite; conséquence qui répugne à la divine bonté.

11° Si la diversité, qui se remarque dans la créature corporelle, est une suite des divers mouvements du libre arbitre de la créature raisonnable, on ne pourra s'empêcher de dire que la cause pour laquelle il n'y a qu'un seul soleil dans le monde, c'est qu'une seule créature raisonnable a été mue par son libre arbitre, de telle sorte qu'elle méritât d'être unie à un tel corps. Or, c'est un effet du hasard qu'une seule ait péché de cette manière. Donc c'est aussi par hasard qu'il n'y a qu'un soleil dans le monde, et cela ne provient d'aucune nécessité de la nature corporelle.

12° La créature spirituelle ne peut mériter d'être dégradée que par

tia corporalis creaturæ ad spiritualement quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis præcedentibus, non oportuit merita diversa præcedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturæ rationales instituerentur.

10° Adhuc, Si diversitas creaturæ corporalis respondet diversitati creaturæ rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturæ corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata, etiam si diversa merita rationalis creaturæ non præcessissent, sed uniformis; fuisset igitur creata materia prima, quæ est omnibus corporibus com-

munis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formæ in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una ejus forma reducta in actum; quod non est divinæ conveniens bonitati.

11° Item, Si diversitas corporalis creaturæ sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturæ, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo sit quia tantum una rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adjungi. Hoc autem fuit a casu quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturæ.

12° Præterea, Quum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum

le péché. Or, elle descend de cet état sublime dans lequel elle est invisible, lorsqu'elle se trouve unie à des corps visibles. D'où il semble résulter que son union avec ces corps visibles a pour cause le péché. Cette doctrine paraît se rapprocher de l'erreur des Manichéens, qui voulaient que les êtres visibles tirassent leur origine du mauvais principe.

Cette opinion a évidemment contre elle l'autorité de la Sainte-Écriture. Moïse, en parlant de la formation des créatures visibles, s'exprime ainsi : *Dieu vit que cela était bon* [Gen. 1, *passim*]. Et il dit ensuite de toutes sans exception : *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et cela était très bon*. [Gen. 1, 31]. Il est donc évident que les créatures corporelles et visibles ont été faites, parce qu'il est bon qu'elles existent, ce qui s'accorde avec la divine bonté, et non à cause de quelque mérite ou de certaines fautes des créatures raisonnables.

Origène n'a vraisemblablement pas réfléchi que lorsque nous donnons quelque chose, non pour acquitter une dette, mais par pure libéralité, nous ne blessons pas la justice en faisant les parts inégales, sans tenir compte de la diversité des mérites, puisqu'on ne doit une récompense qu'à ceux qui l'ont méritée. Or, Dieu, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 28], n'était pas tenu de donner l'existence aux êtres ; mais il l'a fait très libéralement, et par conséquent, la diversité des créatures ne présuppose en aucune façon la diversité des mérites. De plus, comme le bien du tout est préférable au bien de chacune de ses parties, il ne conviendrait pas à un créateur parfait de diminuer le bien du tout pour en accroître la bonté de quelques parties ; car celui qui construit une maison ne met pas dans les fon-

[descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur], videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adjuncta propter peccatum; quod videtur propinquum errori Manichæorum, ponentium hæc visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacræ Scripturæ manifeste contradicit, quia, in singulis operibus visibilium creaturarum, tali modo loquendi utitur Moyses : *Vidit Deus quod esset bonum* (Gen. 1, *passim*) ; et postmodum de cunctis simul subjungit : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen. 1, 31). Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturæ corporales et visibiles ideo sunt factæ quia bonum est eas

esse, quod est consonum divinæ bonitati, et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, quum aliquid non ex debito sed liberaliter damus, non est contra justitiā si inæqualia damus, nulla diversitate meritum pensata, quum retributio merentibus debeat ; Deus autem, ut supra ostensum est [c. 28], ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit ; unde diversitas creaturarum diversitatem meritum non præsupponit. Item, quum bonum totius sit melius quam bonum singularum partium, non est optimi factoris diminuire bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem ; non enim ædi-

dements ce qui doit entrer dans le toit, de peur de voir crouler son édifice. Donc Dieu, qui a tout créé, ne ferait pas de l'univers un tout parfait en son genre, s'il en rendait toutes les parties égales ; car bien des degrés de bonté feraient défaut dans cet univers, qui serait, par conséquent, imparfait.

CHAPITRE XLV.

Quelle est, en réalité, la cause première de la distinction des êtres.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici nous servira à prouver quelle est, dans la réalité, la cause première de la distinction des êtres. En effet :

1^o Puisque tout agent cherche à communiquer sa ressemblance à son effet, autant que celui-ci est capable de la recevoir, il le fait d'autant plus parfaitement qu'il est plus parfait lui-même ; car il est clair que plus un objet a de chaleur, plus il chauffe les autres. Également, plus un ouvrier est habile, et plus la forme dont il revêt la matière est parfaite. Or, Dieu est le plus parfait de tous les agents. Donc c'est à lui qu'il appartenait de communiquer sa ressemblance aux créatures, de la manière la plus parfaite qui convient à la nature de chacune. Or, il n'est pas possible que les créatures arrivent à la

ficator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosa; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales, qua multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAPUT XLV.

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.

Ostendi autem ex prædictis potest quæ sit vere prima distinctionis rerum causa.

1^o Quum enim omne agens intendat

suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est; patet enim quod quanto aliquid est calidius tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimus agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturæ creatæ convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum unam solam speciem creaturæ, quia, quum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composita et multipliciter, nisi effectus pertingat ad

ressemblance divine, si on les réduit à une seule espèce; car, la cause ayant plus d'étendue que l'effet, ce que la cause possède en toute simplicité et unité ne se trouve plus dans l'effet qu'à l'état composé et multiple; à moins, toutefois, que l'effet ne s'élève jusqu'à entrer dans l'espèce de la cause, ce qui ne peut avoir lieu dans le cas présent, puisque nulle créature ne peut être égale à Dieu. Donc la multiplicité et la variété étaient nécessaires aux créatures pour devenir parfaitement semblables à Dieu, suivant leur mode d'existence.

2° Ce qui provient de la matière est dans la puissance passive de la matière. Donc ce que fait un agent doit être aussi compris dans sa puissance active. Or, la puissance passive de la matière n'arriverait pas à un acte parfait, s'il n'en sortait que l'un des êtres auxquels se rapporte sa puissance. Donc si l'agent qui a la puissance de produire plusieurs effets n'en réalisait qu'un seul, sa puissance n'arriverait pas à l'acte d'une manière aussi complète que lorsqu'il en fait plusieurs. Or, par là même que la puissance active passe à l'acte, l'effet devient semblable à l'agent. Donc, si tous les êtres étaient compris dans un degré unique, l'univers n'aurait pas avec Dieu une ressemblance parfaite. Donc la raison pour laquelle les choses créées sont distinctes les unes des autres, c'est que leur multiplicité reproduira plus parfaitement la ressemblance divine que ne le pourrait faire une seule d'entre elles.

3° La ressemblance d'une chose avec Dieu est d'autant plus parfaite qu'elle lui ressemble dans un plus grand nombre d'êtres. Or, Dieu est

speciem causæ; quod in proposito dici non potest; non enim creatura potest esse Deo æqualis. Oportuit igitur esse multiplicitem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

2° Amplius, Sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiva, ita quæ fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiæ perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quæ materia est in potentia. Ergo si aliquis agens cujus potentia est ad plures effectus faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum sicut quum facit plura.

Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

3° Adhuc, Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad ejus similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset; sicut similis est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum.

bon et il répand sa bonté dans les autres êtres. Donc la créature qui n'est pas seulement bonne elle-même, mais peut encore concourir à la bonté des autres, s'approche davantage de la ressemblance complète avec Dieu, de même que le corps qui brille et éclaire ressemble plus au soleil que celui qui ne fait que briller. Or, aucune créature ne peut concourir à la bonté d'une autre s'il n'y a pluralité et inégalité parmi les êtres créés, parce que l'agent est autre que l'être passif et plus noble que lui. Donc il fallait nécessairement que les créatures fussent partagées en divers degrés pour parvenir à imiter Dieu parfaitement.

4° On doit préférer plusieurs biens à un seul bien fini, pour cette raison qu'ils ont plus d'étendue. Or, la bonté de toute créature est finie; car elle reste au-dessous de l'infinie bonté de Dieu. Donc, l'universalité des créatures est plus parfaite, si elles sont partagées en divers degrés, que si elles étaient toutes comprises en un seul. Or, il appartient au souverain bien de faire ce qui est meilleur. Donc il était convenable qu'il établît plusieurs degrés parmi les créatures (1).

5° La bonté de l'espèce l'emporte sur le bien de l'individu, de même que le formel l'emporte sur le matériel. Donc la multitude des espèces augmente davantage la bonté de l'univers que la multitude des individus renfermés sous une seule espèce. Donc la perfection de l'uni-

(1) Il est à remarquer que saint Thomas ne dit pas seulement qu'on doit préférer plusieurs biens à un seul, mais à un seul qui est fini; car une multitude de biens finis, quelque considérable qu'elle soit, sera toujours, nécessairement et en vertu même de leur nature, inférieure au bien infini.—De ce que le saint docteur dit qu'il appartient au souverain bien de faire ce qui est meilleur, on ne peut en conclure qu'il est partisan de l'optimisme, système qui prétend astreindre Dieu à faire disparaître toute imperfection de ses œuvres, jusqu'à ce qu'elles approchent, autant que possible, de la perfection absolue qui est lui-même. Cette proposition doit s'entendre en ce sens, que le souverain bien choisit toujours ce qui est le meilleur, relativement au but qu'il veut atteindre.

Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas et inæqualitas; quia agens est aliud a patiente et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

4° Item, Plura bona uno bono finito sunt meliora; habent enim hoc et ad hæc amplius. Omnis autem creaturæ bonitas finita est; est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures quam si esset unus

tantum gradus rerum. Summo autem Bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

5° Adhuc, Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversæ rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.

vers demande, non-seulement qu'il existe un grand nombre d'individus, mais encore qu'il y ait des espèces différentes et, par conséquent, divers degrés dans les choses.

6° Tout être qui agit par son intelligence reproduit dans la chose qu'il fait l'espèce [intelligible] que son intelligence saisit. C'est ainsi que l'agent fait, au moyen de son art, un être qui lui ressemble. Or, Dieu, en faisant la créature, a agi par son intelligence, et non en vertu de la nécessité de sa nature [ch. 23]. Donc l'espèce [intelligible] qui est dans l'intelligence divine se trouve représentée dans la créature sortie de ses mains. Or, l'intelligence qui connaît une multitude de choses n'est pas suffisamment représentée dans une seule. Donc, puisque l'intelligence divine connaît une multitude choses [liv. 1, c. 49-55], elle s'est représentée d'une manière plus parfaite en produisant plusieurs créatures dans tous les degrés qu'en n'en établissant qu'un seul.

7° La perfection souveraine n'a pas dû faire défaut à l'ouvrage sorti des mains de l'ouvrier qui est souverainement bon. Or, le bien qui se trouve dans l'ordre des êtres divers vaut mieux que n'importe lequel des êtres coordonnés, pris en lui-même; car il est formel, relativement à chacun d'eux, de même que la perfection du tout l'est par rapport à ses parties. Donc l'œuvre de Dieu n'a pu être privée du bien de l'ordre. Or, l'existence de ce bien serait impossible sans la diversité et l'inégalité des créatures. Donc la diversité et l'inégalité qui se rencontrent parmi elles ne viennent, ni du hasard, ni de la diversité de la matière, ni de l'intervention de certaines causes, ni d'aucun mérite, mais de la propre intention de Dieu, qui veut donner à sa créature toute la perfection dont elle est susceptible.

C'est pourquoi la Genèse, après avoir dit de chacune des œuvres de

6° Item, Omne quod agit per intellectum, representat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturæ, ut supra [c. 23] ostensum est. Species igitur intellectus divini representatur in creatura per Ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter representatur in uno tantum. Quum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut probatum est [l. 1, c. 49-55], perfectius seipsum representat, si plures universorum

graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.

7° Amplius, Operi a summo Bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inæqualitas creaturarum non fuisset. Est igitur diversitas et inæqualitas in rebus creatis, non a casu, non

Dieu qu'elle est bonne, ajoute : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes.* [Gen. 1, 31]. Elle s'exprime ainsi, parce que chacune est bonne quant à sa nature ; mais toutes réunies ensemble sont très bonnes, à raison de l'ordre de l'univers, qui est la perfection dernière des choses et ce qu'il y a de plus excellent en elles.

propter materiæ diversitatem, non propter
interventum aliquarum causarum vel meri-
torum, sed ex propria Dei intentione, per-
fectionem creaturæ dare volentis, qualem
possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta*

quæ fecerat, et erant valde bona [Gen. 1, 31],
quum de singulis dixisset *quod sunt bona* ;
quia singula quidem sunt in suis naturis
bona, simul autem omnia valde bona prop-
ter ordinem universi, qui est ultima et no-
bilissima perfectio in rebus.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE PREMIER.

PRÉFACE.	Page	3
<i>Introduction.</i>		
CHAPITRE I. Quel est le devoir du sage.		11
II. But de l'auteur.		14
III. Ce que nous affirmons de Dieu appartient à deux ordres de vérités.		16
IV. Il convient de proposer aux hommes comme objet de la foi ce que nous connaissons naturellement sur Dieu.		21
V. Il est convenable de proposer comme articles de foi les vérités que la raison ne saurait découvrir.		24
VI. Il n'y a pas de légèreté à donner son assentiment aux choses de la foi, quoiqu'elles soient au-dessus de la raison.		27
VII. Il n'y a pas d'opposition entre les vérités accessibles à la raison et celles qui sont du domaine de la foi chrétienne.		30
VIII. Quel est le rôle de la raison humaine relativement aux premières vérités de la foi.		32
IX. Ordre et plan de cet ouvrage.		34
<i>De l'existence de Dieu.</i>		
X. Opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu, étant connue par elle-même, ne peut pas être démontrée.		36
XI. Réfutation de l'opinion précédente. Réponse aux raisons alléguées.		38
XII. Opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu n'est connue que par la foi et ne peut être démontrée.		42
XIII. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu.		45
XIV. Pour arriver à connaître Dieu, il faut procéder par voie de négation.		59
<i>De l'éternité de Dieu.</i>		
XV. Dieu est éternel.		61
<i>De la simplicité de Dieu.</i>		
XVI. En Dieu il n'y a pas de puissance passive.		63
XVII. Dieu n'est pas matière.		65
XVIII. Dieu n'admet aucune composition.		68
XIX. En Dieu il n'y a rien de forcé ou d'étranger à sa nature.		70
XX. Dieu n'est pas un corps.		71
<i>De l'essence divine.</i>		
XXI. Dieu est à lui-même son essence.		85

CHAP. XXII.	En Dieu l'être et l'essence sont une même chose.	87
XXIII.	En Dieu il n'y a pas d'accident.	91
XXIV.	On ne peut désigner l'Être divin par l'addition d'une différence substantielle.	94
XXV.	Dieu n'est pas compris dans un certain genre.	96
XXVI.	Dieu n'est pas l'être formel de tout ce qui existe.	99
XXVII.	Dieu n'est pas la forme d'un certain corps.	105

De la perfection divine.

XXVIII.	Dieu possède toute perfection.	108
XXIX.	En quel sens on peut trouver de la ressemblance entre les créatures et Dieu.	111
XXX.	Quels noms on peut donner à Dieu.	114
XXXI.	La perfection divine et la pluralité des noms divins ne répugnent pas à la simplicité de Dieu.	117
XXXII.	Aucun terme ne s'applique dans le même sens à Dieu et aux créatures.	119
XXXIII.	On n'affirme rien de Dieu et des créatures par pure équivoque.	122
XXXIV.	C'est par analogie que l'on affirme la même chose de Dieu et des créatures.	124
XXXV.	Les noms divers que l'on donne à Dieu ne sont pas synonymes.	126
XXXVI.	Les propositions formulées par notre intelligence au sujet de Dieu ne sont pas vides de sens.	127

De la bonté divine.

XXXVII.	Dieu est bon.	128
XXXVIII.	Dieu est sa propre bonté.	130
XXXIX.	Le mal ne peut pas se trouver en Dieu.	132
XL.	Dieu est le bien de tout bien.	134
XLI.	Dieu est le souverain bien.	135

De l'unité de Dieu.

XLII.	Dieu est un.	136
-------	--------------	-----

De l'infinité de Dieu.

XLIII.	Dieu est infini.	145
--------	------------------	-----

De l'intelligence divine.

XLIV.	Dieu est intelligent.	152
XLV.	L'intelligence de Dieu est son essence.	156
XLVI.	Dieu ne connaît par aucun autre moyen que son essence.	158
XLVII.	Dieu se connaît parfaitement lui-même.	160
XLVIII.	Dieu se connaît seulement lui-même premièrement et par lui-même.	162
XLIX.	Dieu connaît d'autres êtres que lui-même.	165
L.	Dieu connaît tous les êtres en particulier.	166
LI.	De quelle manière la multitude des êtres est dans l'intelligence divine, qui les connaît.	171
LII.	Raisons qui prouvent que la multitude des intelligibles n'est que dans l'intelligence divine.	173
LIII.	Comment la multitude des objets de l'intelligence divine est en Dieu.	174
LIV.	Comment l'essence divine, qui est une, est la propre ressemblance et la raison de tous les êtres intelligibles.	176
LV.	Dieu connaît tous les êtres ensemble.	181
LVI.	Il n'y a pas en Dieu de connaissance habituelle.	184
LVII.	Dieu ne connaît pas d'une manière discursive.	186

CHAP. LVIII. Dieu n'arrive pas à connaître au moyen de la synthèse et de l'analyse.	190
---	-----

De la vérité divine.

LIX. Les vérités énoncées à l'aide des propositions ne répugnent pas en Dieu.	192
LX. Dieu est la vérité.	196
LXI. Dieu est la vérité très pure.	198
LXII. La vérité divine est la vérité première et souveraine.	200

De la connaissance divine.

LXIII. Raisons sur lesquelles s'appuient ceux qui refusent à Dieu la connaissance de chaque chose en particulier.	202
LXIV. Ordre qui sera suivi pour les questions relatives à la science de Dieu.	205
LXV. Dieu connaît les singuliers.	205
LXVI. Dieu connaît ce qui n'est pas.	211
LXVII. Dieu connaît, parmi les singuliers, les futurs contingents.	216
LXVIII. Dieu connaît les mouvements de la volonté.	221
LXIX. Dieu connaît les infinis.	223
LXX. Dieu connaît les êtres les plus vils.	229
LXXI. Dieu connaît le mal.	233

De la volonté divine.

LXXXII. Dieu est doué de volonté.	239
LXXXIII. La volonté de Dieu est son essence.	243
LXXXIV. Le principal objet de la volonté de Dieu est l'essence divine.	244
LXXXV. Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi des choses distinctes de lui.	246
LXXXVI. Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres par un seul acte de sa volonté.	248
LXXXVII. La multitude des objets voulus par Dieu ne répugne pas à la simplicité de sa substance.	251
LXXXVIII. La volonté divine s'étend aux biens singuliers.	253
LXXXIX. Dieu veut, même ce qui n'est pas encore.	255
LXXX. Dieu veut nécessairement son être et sa bonté.	258
LXXXI. Dieu ne veut pas nécessairement les êtres distincts de lui.	260
LXXXII. Objections dirigées contre ce qui précède, et réponse à ces objections.	263
LXXXIII. Dieu veut, d'une nécessité hypothétique, qu'il existe autre chose que lui-même.	267
LXXXIV. Dieu ne veut pas ce qui est impossible en soi.	269
LXXXV. La volonté divine n'empêche pas la contingence des êtres.	270
LXXXVI. On peut assigner un motif à la volonté divine.	273
LXXXVII. Rien ne peut être cause de la volonté divine.	274
LXXXVIII. Dieu possède le libre arbitre.	276
LXXXIX. Dieu est exempt de toute passion affective.	277
XC. Dieu connaît la délectation et le plaisir.	281
XCI. Dieu éprouve de l'amour.	284
XCH. Comment les vertus sont en Dieu.	291
XCH. Il y a en Dieu les vertus relatives aux actions.	294
XCIV. Dieu a les vertus contemplatives.	300
XCV. Dieu ne peut vouloir le mal.	302
XCVI. Dieu ne hait rien.	303

De la vie divine.

XCVII. Dieu est vivant.	306
XCVIII. Dieu est sa propre vie.	307
XCIX. La vie de Dieu est éternelle.	309

De la béatitude divine.

CHAPITRE C. Dieu est heureux.	310
CI. Dieu est sa propre béatitude.	313
CII. La béatitude divine est très parfaite et surpasse toute autre béatitude.	314

LIVRE II.

Avant-propos.

CHAPITRE I. Continuation des matières précédentes.	319
II. L'étude des créatures sert à fortifier la foi.	321
III. La connaissance des créatures aide beaucoup à détruire les erreurs admises relativement à Dieu.	324
IV. Le philosophe et le théologien envisagent les créatures sous des rapports différents.	327
V. Ordre des matières de ce livre.	330

De la puissance divine.

VI. Il appartient à Dieu d'être le principe de l'existence des autres êtres.	330
VII. Dieu possède la puissance active.	333
VIII. La puissance de Dieu est sa substance.	334
IX. La puissance de Dieu est son action.	335
X. En quel sens on attribue la puissance à Dieu.	337

Des relations de Dieu avec la créature.

XI. On peut affirmer quelque chose de Dieu relativement aux créatures.	339
XII. Les relations qui existent entre Dieu et les créatures ne sont pas réellement en Dieu.	340
XIII. Les relations qui établissent des rapports entre Dieu et les créatures ne sont pas des choses qui existent en dehors de Dieu.	342
XIV. On ne fait aucun tort à la simplicité de Dieu en lui attribuant plusieurs relations.	344

De la création en général.

XV. Tout ce qui existe vient de Dieu.	345
XVI. Dieu a fait passer toutes choses du néant à l'être.	350
XVII. La création n'est ni un mouvement, ni un changement.	356
XVIII. Il est impossible d'attaquer la vérité de la création par des raisons tirées de la nature du mouvement et du changement.	358
XIX. Il n'y a point de succession dans la création.	359
XX. Tout corps est impuissant à créer.	363
XXI. Il n'appartient qu'à Dieu de créer.	366
XXII. Dieu est tout puissant.	372
XXIII. Dieu n'agit pas par nécessité de nature.	376

TABLE.

481

CHAP. XXIV. Dieu agit par sa sagesse.	381
XXV. Quel sens il faut donner à cette proposition : Dieu tout-puissant ne peut pas faire certaines choses.	384
XXVI. L'intelligence divine n'est pas bornée à des effets déterminés.	389
XXVII. La volonté divine n'est pas limitée à des effets déterminés.	391
XXVIII. Sous quel rapport il y a obligation de justice dans la création des êtres	392
XXIX. Comment on peut trouver une obligation de justice dans la création d'une chose, si l'on compare l'être qui vient en second lieu, avec celui qui le précède.	397
XXX. Comment il peut y avoir une nécessité absolue dans les créatures.	400
XXXI. Il n'est pas nécessaire que les créatures aient existé dès l'éternité.	409
XXXII. Raisons apportées par ceux qui admettent l'éternité du monde, et qui sont prises en Dieu lui-même.	412
XXXIII. Raisons prises dans les créatures.	417
XXXIV. Raisons prises dans la création.	421
XXXV. Réponse aux arguments tirés de Dieu.	423
XXXVI. Réponse aux arguments tirés des créatures.	429
XXXVII. Réponse aux arguments tirés de la création.	433
XXXVIII. Raisons au moyen desquelles certains auteurs essaient de prouver que le monde n'est pas éternel. Réponse à ces raisons.	437

De la distinction des êtres.

XXXIX. La distinction des êtres n'est pas due au hasard.	442
XL. La matière n'est pas la cause première de la distinction des êtres.	446
XLI. La distinction des êtres ne vient d'aucune contrariété entre les premiers agents.	449
XLII. La cause de la distinction des êtres n'est pas l'ordre qui existe entre les agents secondaires.	455
XLIII. La distinction des êtres n'a pas pour auteur un ange qui revêt la matière de formes diverses.	460
XLIV. La distinction des êtres ne tire pas son origine de la diversité des mérites ou des démérites.	464
XLV. Quelle est, en réalité, la cause première de la distinction des êtres.	472

FIN DE LA TABLE.

18

3 tomos

34a



SOMME
DE LA
FOI CATHOLIQUE
CONTRE LES GENTILS,

PAR
SAINT THOMAS D'AQUIN,
LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,
Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomas doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studentis totis viribus ampliare
(*Urb. V. bull. Laudabilis Deus.*)

TOME DEUXIÈME.



PARIS
LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.
1854

ANDOVER THEOL. SEMINARY

AUG 3-1905

— LIBRARY. —

58324

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

604.7
730.7
1854f
v. 2

—
LIVRE II.
—

CHAPITRE XLVI.

La perfection de l'univers demandait l'existence de quelques natures intelligentes.

Maintenant que nous connaissons la cause de la diversité qui est dans les choses, nous avons à nous occuper de ces choses mêmes qui sont distinctes entre elles, selon que cette question touche à la foi. C'est ce que nous nous sommes proposé en troisième lieu. Nous prouverons d'abord qu'une conséquence du plan adopté par Dieu, pour faire parvenir la créature au plus haut degré possible de perfection, c'était qu'il y eût certaines créatures intelligentes placées au sommet de l'échelle des êtres. Car :

1° L'effet atteint sa plus grande perfection lorsqu'il revient à son

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

—
LIBER SECUNDUS.
—

CAPUT XLVI.

Quod oportuit, ad perfectionem universi, esse aliquas naturas intellectuales.

Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosecui, quantum ad fidei veritatem perti-

net; quod erat tertium a nobis propositum. Et ostendemus primo quod, ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ.

1° Tunc enim effectus maxime perfectus

principe. C'est pourquoi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, entre tous les mouvements, sont les plus parfaits, parce qu'ils remplissent cette condition. Afin donc que l'universalité des créatures arrive à sa perfection dernière, les créatures doivent nécessairement revenir à leur principe. Or, chacune des créatures et toutes les créatures ensemble reviennent à leur principe, en ce sens qu'elles portent en elles sa ressemblance à raison de leur être et de leur nature, qui les perfectionnent à un certain degré. Il en est de même de tous les effets, dont les plus parfaits sont ceux qui ressemblent davantage à leur cause active. Une maison, par exemple, est très parfaite quand elle est entièrement conforme aux règles de l'art; le feu l'est aussi, lorsqu'il est absolument semblable à son principe générateur. Donc, puisque l'intelligence divine est le principe de la production des créatures, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 23, 24], les créatures ne pouvaient être parfaites sans qu'il y en eût parmi elles quelques-unes qui fussent intelligentes.

2° Une seconde perfection, dans un être, ajoute à la première. Or, si l'on considère comme perfection première d'une chose son être et sa nature, il faudra envisager son opération comme une seconde perfection. Donc il fallait, pour que la perfection de l'univers fût consommée, qu'il renfermât certaines créatures qui se rapprochassent de Dieu, non-seulement par la ressemblance de leur nature, mais encore par leur opération; et cette opération ne peut être qu'un acte de l'intelligence et de la volonté, parce que Dieu n'agit pas d'une autre manière envers lui-même. Donc la perfection dernière de l'univers exigeait qu'il y eût quelques créatures intelligentes.

est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ et omnes creaturæ, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime simulantur causæ agentis, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (c. 23 et 24)

ostensum est, necesse fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquæ creaturæ essent intelligentes.

2° Amplius, Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quæ in Deum redirent, non solum secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem; quæquidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

3^o Il fallait, pour que les créatures représentassent parfaitement la divine bonté, non-seulement que les êtres fussent bons, mais encore qu'ils concourussent par leur action à la bonté des autres [ch. 14]. Or, un être devient parfaitement semblable à un autre dans son action, non-seulement lorsque cette action est de même espèce, mais encore quand il agit de la même manière. Donc une condition essentielle à la souveraine perfection des choses, c'était l'existence de créatures qui agissent de la même manière que Dieu. Or, nous avons démontré [ch. 23] que Dieu agit par son intelligence et sa volonté. Donc il devait exister des créatures douées d'intelligence et de volonté.

4^o La ressemblance de l'effet avec sa cause active se trouve dans la forme que revêt l'effet et qui préexiste dans l'agent; car l'agent produit un être semblable à lui par la forme d'après laquelle il agit. Or, la forme de l'agent passe dans l'effet, tantôt suivant un mode d'existence identique à celui qu'elle a dans le premier : la forme du feu qui est produit, par exemple, conserve le même mode d'existence que la forme du feu qui est son principe générateur; tantôt c'est suivant un mode différent : ainsi, la forme d'une maison, qui est d'une manière intelligible dans l'esprit de l'architecte, se réalise matériellement dans la maison qui existe en dehors de son intelligence. Il est donc évident que la première ressemblance est plus parfaite que la seconde. Or, la perfection de l'universalité des créatures consiste dans la ressemblance avec Dieu, de même que la perfection de toute espèce d'effet consiste dans sa ressemblance avec sa cause active. La souveraine perfection de l'univers demande donc, non-seulement la seconde assimilation avec Dieu, mais encore la première, autant que cela est possible.

3^o Adhuc, Ad hoc quod perfectæ divinæ bonitatis representatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (c. 45) ostensum est, non solum quod res bonæ fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo, quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (c. 23) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

4^o Amplius, Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam

effectus qui præexistit in agente; agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu, quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis, quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus, quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quæ est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universalitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio

Or, la forme au moyen de laquelle Dieu produit la créature est une forme intelligible existant en lui-même; car il agit par son intelligence [ch. 23]. Donc il est nécessaire à la souveraine perfection de l'univers qu'il y ait des créatures en qui se trouve exprimée, suivant son être intelligible, la forme de l'intelligence divine; ce qui revient à dire qu'il faut des créatures dont la nature soit d'être intelligentes.

5° Rien n'excite Dieu à produire des créatures, si ce n'est sa seule bonté qu'il veut communiquer aux êtres distincts de lui, selon le mode ou degré de ressemblance qu'il leur donne avec lui-même [liv. 1, ch. 40, 41]. Or, la ressemblance d'un être peut se rencontrer dans un autre de deux manières : d'abord quant à l'existence naturelle, et c'est ainsi que la ressemblance du calorique que renferme le feu passe dans l'objet qu'il échauffe; en second lieu, par la connaissance, et, en ce sens, la ressemblance du feu est dans les deux sens de la vue et du toucher. Il était donc indispensable, pour que la ressemblance de Dieu se reproduisît dans les êtres parfaitement et de toutes les manières possibles, que la divine bonté se communiquât à eux par voie de ressemblance, non-seulement quant à l'existence, mais encore quant à la connaissance. Or, une intelligence peut seule connaître la bonté divine. Donc il fallait des créatures intelligentes.

6° Dans toutes les choses convenablement ordonnées, la relation qui existe entre celles qui viennent en second lieu et les dernières imite le rapport qui rattache le premier être aux seconds et aux derniers tout ensemble, bien que cette imitation reste quelquefois incomplète. Or, nous avons établi [liv. 1, ch. 23, 51, 54] que Dieu comprend en lui-même toutes les créatures. D'ailleurs, nous avons une image de cette

non solum secundam assimilationem creaturæ ad Deum, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis in ipso; est enim agens per intellectum, ut supra (c. 23) ostensum est. Oportet igitur, ad summam perfectionem universi, esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimitur; et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

5° Item, Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (l. 1, c. 40 et 41) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter : uno modo quantum ad esse naturæ, sicut

similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

6° Adhuc, In omnibus decenter ordinatis, habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem (l. 1, c. 25, 51 et 54) quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et hoc representatur in corporalibus

compréhension dans les créatures, quoiqu'elle ait lieu suivant un mode différent. Ainsi, le corps supérieur comprend et contient toujours l'inférieur; seulement, c'est à raison de l'extension de la quantité, tandis que Dieu contient toutes les créatures simplement et sans extension de quantité. C'est donc afin que les créatures pussent imiter Dieu, même en cette manière de contenir en soi d'autres êtres, qu'il en fit d'intelligentes, lesquelles contiennent les créatures corporelles, non à raison de l'extension de la quantité, mais simplement et intelligiblement; car la chose connue est dans l'être intelligent et se trouve comprise dans son opération intellectuelle.

CHAPITRE XLVII.

Les substances intelligentes sont douées de volonté.

Les substances intelligentes ont nécessairement la faculté de vouloir.
En effet :

1^o Tous les êtres désirent le bien, puisque le bien c'est, comme les philosophes l'enseignent, ce que tous les êtres recherchent (1). Cet appétit est physique dans ceux qui sont privés de connaissance; c'est en lui obéissant que la pierre tend à descendre en bas. Chez les êtres qui ont une connaissance sensitive, il est animal et se divise en concupiscible et en irascible. Pour ceux qui sont intelligents, cet appétit prend

(1) Omnis ars, omnisque docendi via atque institutio, itemque actio et consilium, bonum aliquod appetere videtur, idcirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt (Arist. *Ethic.* I, c. 1).

creaturis, licet per alium modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis, quum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur, nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creature intellectuales quæ creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur.

CAPUT XLVII.

Quod substantiæ intellectuales sint volentes.

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes.

1^o Inest enim omnibus appetitus boni, quum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt (*Ethic.* I, c. 1). Hujusmodi autem appetitus, in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quæ cognitionem

le nom d'intellectuel ou de rationnel, et ce n'est autre chose que la volonté. Donc les créatures intelligentes ont une volonté.

2^o L'être qui existe par un autre revient à celui qui existe par lui-même comme au premier de tous. C'est pourquoi, conformément à la doctrine du Philosophe, les mobiles qui reçoivent le mouvement se rattachent aux premiers qui se meuvent eux-mêmes (2). il en est de même dans les raisonnements qui ont la forme syllogistique, où les conclusions découvertes à l'aide d'autres propositions rentrent dans les premiers principes connus par eux-mêmes. Or, parmi les substances créées, il s'en trouve qui n'ont pas sur elles-mêmes d'action réfléchie pour déterminer leur opération, mais se laissent pousser par une force naturelle. Tels sont les êtres inanimés, les plantes et les animaux sans raison, privés de la faculté d'agir et de ne pas agir. Donc ils doivent se rattacher à d'autres premiers qui déterminent eux-mêmes leurs opérations. Or, les premiers d'entre les êtres créés sont les substances intellectuelles [ch. 46]. Donc ces substances se portent elles-mêmes à agir. Or, cela est le propre de la volonté, en vertu de laquelle une substance reste maîtresse de son acte, parce qu'elle peut agir ou ne pas agir. Donc les substances intellectuelles créées sont douées de volonté.

3^o Le principe de toute opération est la forme en vertu de laquelle

[2] *Id autem quod movet est duplex. Aut enim non per seipsum movet, sed per aliud, quod quidem id motu ciet quod movet, aut per se movet. Et hoc, aut primum post ultimum, aut per plura media movet; ut baculus movet lapidem, et movetur a manu, quæ quidem ab homine motu cietur. At is non ulterius ex eo movet, quia ab alio ipse motu cietur. Utrumque igitur movere dicimus, et ultimum moventium, et etiam primum: sed magis primum. Hoc enim ultimum movet, sed ultimum, primum non movet. Et sine primo quidem, ultimum non movebit; sine vero hoc, primum movere potest. Baculus enim, si homo non moveat, non movebit. Si igitur omne quod movetur, ab aliquo moveri necesse est, et aut ab eo quod movetur ab alio, aut ab eo quod non movetur ab alio, et si ab eo movetur quod ab alio motu cietur, movens aliquod esse primum, quod non ab alio moveatur, necesse est, etc. (Arist. *Phys.* VII, c. 5).*

sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2^o Adhuc, Id quod est per aliud reduci- tur ad id quod est per se, tanquam in prius; unde, et secundum Philosophum [*Physic.* VIII, c. 5], mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa; in syllogismis etiam, conclusiones, quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia,

quæ sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ, sicut inanimata, plantæ et animalia bruta; non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio ad alia prima quæ seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, ut supra [c. 46] ostensum est. Hæ igitur substantiæ se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus atpote in ipse

un être est en acte, puisque tout agent agit en tant qu'il est actuellement en acte. Donc il doit y avoir conformité entre le mode de la forme et celui de l'opération, qui est une conséquence de la forme. Donc la forme qui n'a pas son principe dans l'être même qui agit par son moyen a pour effet une opération dont l'agent n'est pas le maître. Si, au contraire, il existe une certaine forme qui trouve son principe dans l'être qui opère par elle, celui-ci conservera son domaine sur l'opération même qui s'ensuivra. Or, les formes physiques, qui ont pour conséquences des mouvements et des opérations purement physiques, n'existent pas par les êtres qui en sont revêtus, mais sont produites en totalité par des agents extérieurs, puisque, en vertu de sa forme naturelle, chaque chose a l'être [ou l'existence] dans sa nature. Or, rien ne peut être la cause de sa propre existence; et par conséquent les êtres mus naturellement ne se meuvent pas eux-mêmes : par exemple, un objet pesant ne s'imprime pas à lui-même un mouvement de haut en bas, mais il le reçoit du principe générateur qui lui a donné sa forme. Il en faut dire autant des animaux sans raison : ils ne trouvent pas en eux-mêmes les formes qui se produisent dans les sens ou l'imagination et qui leur donnent le mouvement; mais ils les reçoivent des objets extérieurs et sensibles qui agissent sur l'un des sens, et le jugement qu'ils en portent n'est qu'une appréciation naturelle (3). C'est pourquoi, bien qu'on les considère comme se mouvant en quelque sorte eux-mêmes, parce qu'une partie fait en eux l'office de moteur et que l'autre reçoit le mouvement, l'action de mouvoir ne vient ce-

[3] C'est-à-dire un résultat nécessaire de l'instinct.

existens, agere et non agere. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

3^o Amplius, Principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, quum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quæ sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua

natura; nihil autem potest sibi esse causa essendi; et ideo quæ moventur naturaliter, non movent seipsa; non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis, formæ sensatæ vel imaginatæ moventes non sunt adinventæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus quæ in sensum agunt et dijudicatæ per naturalem æstimationem; unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatæ et partim a natura; in quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex

pendant pas d'eux, mais en partie des objets extérieurs qui affectent les sens, et en partie de la nature (4). En effet, de ce que l'appétit met leurs membres en mouvement, on dit qu'ils se meuvent eux-mêmes, et ils ont cela de plus que les êtres inanimés et les plantes. Mais, parce que l'action de désirer est pour eux une conséquence nécessaire des formes reçues par les sens et par l'appréciation naturelle [ou nécessaire, comme effet mécanique], il ne sont pas à eux-mêmes leur cause motrice. D'où il suit qu'ils n'ont aucun domaine sur leurs actes. Or, la forme saisie par l'intelligence, et au moyen de laquelle la substance intellectuelle opère, procède de l'intelligence même; car c'est elle qui la conçoit et la raisonne, pour ainsi dire. Nous en avons la preuve dans la forme d'un objet d'art que l'ouvrier conçoit, combine, et en vertu de laquelle il opère. Donc les substances intellectuelles se portent d'elles-mêmes à leurs opérations, comme ayant domaine sur elles. Donc elles ont une volonté.

4° Il doit exister une proportion entre l'actif et le passif, la puissance motrice et le mobile. Or, il y a entre la faculté de saisir une chose, qui est propre aux êtres doués de connaissance, et la vertu appetitive, le même rapport qui existe entre la puissance motrice et le mobile; car l'objet que saisit un sens, ou l'imagination, ou l'intelligence, meut l'appétit intellectuel ou l'animal. Seulement, l'appréhension intellectuelle n'est pas limitée aux choses individuelles, mais elle embrasse les généralités. C'est ce qui fait dire au Philosophe que l'intelligence est possible, en ce sens qu'elle peut devenir tout (5).

(4) C'est-à-dire de leur organisation spécifique.

(5) Intellectus ex actu et potentia constituitur, atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat.... Rursus dicamus, animam ipsam ea universa quodammodo esse quæ sunt: nam ea quæ sunt, aut intelligibilia sunt, aut sensibilia, etc. (Arist. *De anima*, III, c. 5 et 8).

formis acceptis per sensum et iudicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quod moveantur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiæ igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suæ operationis dominium; habent igitur voluntatem.

4° Item, Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed habentibus cognitionem, vis apprehen-

siva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile; nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit (*de Anima*, III, c. 5 et 8) quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit (*Ethic.* III, c. 4) quod est possibile et impossibile. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

Donc l'appétit de la substance intellectuelle s'étend à tout. Or, c'est le propre de la volonté de s'étendre à tout ; c'est pourquoi Aristote dit qu'elle a pour objet le possible et l'impossible (6). Donc les substances intelligentes ont une volonté.

CHAPITRE XLVIII.

Les substances intelligentes ont le libre arbitre.

Il résulte clairement de ce que nous venons de dire que les substances en question jouissent du libre arbitre dans leurs opérations. En effet :

1° Ce qui nous démontre avec évidence qu'elles ont le libre arbitre, c'est qu'elles portent sur les opérations auxquelles elles doivent se livrer un jugement qui s'appuie sur une connaissance acquise par l'intelligence. Or, elles ont nécessairement la liberté si elles restent maîtresses de leurs actes, comme nous l'avons prouvé [ch. 47]. Donc elles agissent avec le libre arbitre.

2° Cela est libre qui est cause de soi-même. Donc ce qui n'est pas pour soi-même la cause qui le fait agir n'est pas libre dans son action. Or, tout être qui n'entre en mouvement et n'agit qu'autant qu'il est mû par un autre n'est pas à lui-même la cause de son action. Donc

[6] Consilium non est eorum quæ fieri non possunt.... Voluntas autem etiam eorum est quæ contingere nemini possunt : verbi gratia, immortalitatis. Præterea voluntas etiam ad ea pertinet quæ nullo modo is qui vult per se agere possit. At nemo talium rerum consilium capit, sed earum duntaxat, quas per se effici posse arbitratur (*Ethic.* III, c. 4). — Si la volonté a quelquefois pour objet l'impossible, c'est que l'intelligence le considère comme possible, ou absolument par erreur, ou sous condition, en sorte qu'elle veut telle chose dans l'hypothèse où cette chose pourra se réaliser.

CAPUT XLVIII.

Quod substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrii.

Ex hoc autem apparet quod prædictæ substantiæ sunt liberi arbitrii in operando.

1° Quod enim arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis.

Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. 47). Sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

2° Item, Liberum est quod sui causa est ; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibiipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in

ces êtres seuls agissent avec liberté qui se meuvent eux-mêmes; et seuls ils agissent en vertu d'un jugement. En effet, l'être qui se meut lui-même se divise en moteur et en sujet du mouvement. Le sujet du mouvement est l'appétit qui est mû par l'intelligence, l'imagination ou les sens, auxquels il appartient de juger. Donc il n'y a parmi ces êtres que ceux qui se meuvent eux-mêmes en portant un jugement qui jugent librement. Or, il n'est aucune puissance qui, en jugeant, se porte elle-même à ce jugement sans réfléchir sur son acte; car si elle en vient d'elle-même à ce point, elle doit connaître le jugement qu'elle forme, et l'intelligence seule en est capable. Donc les animaux sans raison sont libres, en quelque manière, dans leurs mouvements ou actions, mais non dans leurs jugements. Les êtres inanimés, qui se laissent uniquement mouvoir par d'autres, n'ont ni actions ni mouvements libres; mais les intelligences ont la liberté, non-seulement dans leurs actions, mais encore dans leurs jugements; et c'est en cela que consiste le libre arbitre.

3^o La forme appréhendée [ou saisie] devient principe moteur en tant qu'elle est saisie comme quelque chose de bien ou de convenable; car l'action extérieure des êtres qui se meuvent eux-mêmes procède du jugement, qui prononce au moyen de cette forme que telle chose est bonne ou convenable. Si donc l'être qui juge se porte lui-même à cette opération, il doit nécessairement se mouvoir ainsi au moyen d'une forme plus relevée appréhendée par lui. Et cette forme ne peut être que la raison [ou notion générale] du bien ou de la convenance, en vertu de laquelle il porte son jugement sur toute chose déterminée bonne ou convenable. Donc aucun être ne se porte de lui-même à juger, à moins de saisir la raison commune du bien ou de la conve-

agendo habent, et hæc sola iudicio agunt; nam movens seipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur hæc sola libere iudicant, quæcumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans, seipsam ad iudicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat; quodquidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt nec motus;

intellectualia vero, non solum liberæ actionis, sed etiam liberi iudicii; quod est liberum arbitrium habere.

3^o Adhuc, Forma apprehensa est principium movens, secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; actio enim exterior, in moventibus seipsa, procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam prædictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsam moveat, oportet quod per aliquam altiore formam apprehensam se moveat ad iudicandum; quæquidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur

nance. Or, cette faculté n'appartient qu'à ceux qui sont doués d'intelligence. Donc il n'y a que les êtres intelligents qui sont à eux-mêmes la cause motrice qui les pousse, non-seulement à agir, mais encore à juger. Donc ils jugent seuls, librement ; ce qui n'est autre chose que jouir du libre arbitre.

4° La conception universelle ne peut avoir pour conséquence un mouvement et une action sans une appréhension particulière, qui intervienne comme moyen, parce que le mouvement et l'action ont pour terme le particulier. Or, l'intelligence est naturellement disposée à saisir l'universel. Donc la condition essentielle pour que l'appréhension de l'intelligence soit suivie d'un mouvement ou d'une action quelconque, c'est que sa conception universelle s'applique à des objets particuliers. Or, l'universel contient en puissance une multitude d'êtres particuliers. Donc la conception intellectuelle peut s'appliquer à plusieurs et à diverses choses. Donc le jugement que porte l'intelligence sur ce qui peut être soumis à une action n'est pas limité à un objet unique. Donc tous les êtres intelligents ont le libre arbitre.

5° Certains êtres ne sont pas libres dans leurs jugements, ou parce qu'ils sont totalement privés de la faculté de juger : tels sont ceux qui n'ont aucune sorte de connaissance, comme les pierres et les plantes ; ou parce que leur jugement est limité par leur nature à un objet unique, ainsi que cela a lieu pour les animaux sans raison ; car c'est par une estimation naturelle que la brebis voit dans le loup un ennemi dangereux et, par suite de ce jugement, cherche à l'éviter. Il en est de même des autres. Donc tout être qui porte sur les choses qu'il doit faire un jugement qui n'est pas déterminé à un seul objet est

sola se ad judicandum movent quæ communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se, non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent ; sola igitur ipsa sunt libera in judicando ; quod est liberum arbitrium habere.

4° Amplius, A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione ; eo quod motus et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia

multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Judicium igitur intellectus de agilibus non est determinatum ad unum tantum ; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5° Præterea, Judicii libertate carent aliqua, vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides et plantæ ; vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia ; naturali enim æstimatione judicat ovis lupam sibi nocivam, et ex hoc judicio fugit ipsam ; similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hu-

nécessairement en possession du libre arbitre. Or, tous les êtres intelligents sont dans cette condition ; car l'intelligence saisit non-seulement tel ou tel bien particulier , mais aussi le bien pris dans son sens général. C'est pourquoi, puisque l'intelligence meut la volonté au moyen de la forme qu'elle a saisie, et que d'ailleurs il doit y avoir une proportion entre le moteur et le sujet du mouvement, la volonté de la substance intelligente ne sera déterminée par la nature qu'au bien pris en général. Donc la volonté pourra être inclinée, sans en être empêchée par aucune détermination naturelle en sens contraire, vers tout ce qui s'offrira à elle comme un bien. Donc tous les êtres intellectuels ont une volonté libre, qui tire son origine du jugement intellectuel. C'est précisément ce qui constitue le libre arbitre, que l'on définit : un jugement libre de la raison.

CHAPITRE XLIX.

La substance intelligente n'est pas un corps.

Nulle substance spirituelle n'est un corps. Cette vérité se trouve déjà démontrée par ce qui précède. En effet :

1° Aucun corps ne contient quelque chose qu'en vertu d'une mesure proportionnelle de quantité. D'où il suit que s'il renferme un tout dans sa totalité, il contient aussi la partie dans une de ses par-

jusmodi autem sunt omnia intellectualia ; intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune ; unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem ; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur *liberum de ratione judicium*.

CAPUT XLIX.

Quod substantia intellectualis non sit corpus.

Ex præmissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

1° Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis ; unde, et si (in) se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum (in) se toto intelligat et comprehendat totum et par-

ties, la plus étendue dans la plus grande, la plus petite dans la moins considérable. Or, l'intelligence comprend la chose qu'elle connaît sans mesure proportionnelle de quantité, puisqu'elle connaît et comprend dans sa totalité le tout et la partie, les êtres les plus grands et les plus petits à raison de leur quantité. Donc aucune substance intelligente n'est un corps.

2° Il n'est pas de corps qui puisse revêtir la forme substantielle d'un autre corps, sans être dépouillé de sa propre forme par quelque altération [ou corruption]. Or, l'intelligence n'est pas sujette à la corruption ; mais elle se perfectionne plutôt en recevant les formes de tous les corps. En effet, ce qui la perfectionne, c'est la connaissance qu'elle acquiert. Or, elle connaît, parce qu'elle a en elle les formes des objets connus. Donc aucune substance intelligente n'est un corps.

3° Le principe de la diversité des individus d'une même espèce est la division de la matière à raison de la quantité ; car la forme de ce feu ne diffère de la forme de tel autre que parce que le feu se trouve dans les diverses parties entre lesquelles la matière se divise ; ce qui ne peut arriver que par une division de la quantité, sans laquelle la substance reste indivisible. Or, ce qu'un corps reçoit, il le reçoit uniquement à raison de la division de la quantité. Donc le corps ne reçoit la forme qu'autant qu'elle est individualisée. Si donc l'intelligence était un corps, les formes des choses intelligibles ne s'y trouveraient pas sans être individualisées. Or, l'intelligence connaît les êtres au moyen de leurs formes, qui sont en elle. Donc, en ce cas, l'intelligence ne saisit pas l'universel, mais seulement le particulier ; ce qui est évidemment faux. Donc aucune intelligence n'est un corps.

4° Tout être agit d'une manière conforme à son espèce, parce que

tem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

2° Amplius, Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum ; perficitur enim intelligendo ; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectuum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

3° Adhuc, Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materie secundum quantitatem ; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt,

nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individualata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individualatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia ; quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

4° Item, Nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium

la forme de chacun est le principe de son action. Si donc l'intelligence est un corps, son action ne s'exercera pas sur d'autres substances que des corps. Donc elle ne connaîtra que des corps. Or, cette conséquence est d'une fausseté manifeste; car nous connaissons beaucoup d'êtres qui n'ont rien de corporel. Donc l'intelligence n'est pas un corps.

5^o Si la substance intelligente est un corps, ce corps est fini ou infini. Or, ainsi que le prouve le Philosophe, il ne peut exister de corps qui soit actuellement infini (1). Donc, si l'on veut que cette substance soit corporelle, elle est un corps fini. Or, il y a là une impossibilité; car aucun corps fini n'est susceptible d'une puissance infinie, comme nous l'avons démontré [liv. 1, c. 13], et l'intelligence a pour connaître une puissance qui est en quelque manière infinie; car en ajoutant toujours aux nombres, elle en saisit une infinité d'espèces, et il en est de même des espèces des figures et des proportions. Elle connaît également l'universel, qui est virtuellement infini, à raison de son éten-

(1) Nos si sit in sensibilibus, de quibus agere instituimus, infinitum corpus incremento, necne, consideramus ac perscrutamur. Si igitur logice consideremus, ex hisce videbitur infinitum non esse. Nam si ratio corporis est superficie terminatum esse, non erit infinitum ullum aut intelligibile aut sensibile corpus... Sed si magis naturaliter contemplabimur, ex hisce quæ deinceps dicentur, nullum infinitum corpus in ratione rerum esse videbitur, nec enim compositum esse potest, nec simplex. Compositum igitur corpus nullum est infinitum, si elementa multitudine sunt finita.... At vero neque potest infinitum corpus unum ac simplex esse, aut simpliciter, aut (ut quidam iniquant) id quod est præter elementa, ex quo hæc generant... Ex his autem patet, infinitum sensibile corpus in ratione rerum esse omnino non posse; omne namque sensibile corpus aptum est alicubi esse, atque locus est quidam ejusque, etc. (Arist. *Phys.* III, c. 5).

Omne corpus aut finitum aut infinitum esse necesse est, et si infinitum est, aut similitum aut dissimilium partium esse. Et si dissimilium partium est, aut ex finitis specie, aut ex infinitis constare. Patet igitur ex infinitis constare non posse, nam si primi motus finiti sunt, species quoque simplicium corporum finitas esse necesse est.... At vero si infinitum ex infinitis erit, et quamque partium infinitam esse necesse est.... Præterea loca quoque ipsarum magnitudine infinita esse necesse est: quare et motus omnium infinitos esse. Hoc autem esse nequit.... At corpus est id quod omni ex parte dimensionem habet. Quare qui fieri potest ut plura quidem sint dissimilia, unumquodque autem ipsum sit infinitum? Omni enim ex parte quodque infinitum esse oportet (Arist. *De Cælo*, I, c. 7).

agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligit nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum; intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

5^o Adhuc, Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum aut infinitum; corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in tertio Physicorum (c. 5) et

primo Cæli (c. 7) probatur; est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (l. 1, c. 13) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo; in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet

due, puisqu'il contient les individus qui sont infinis en puissance. Donc l'intelligence n'est pas un corps.

6° Deux corps ne peuvent se contenir l'un l'autre, puisque le contenant est plus grand que le contenu. Or, deux intelligences se contiennent et se comprennent réciproquement, lorsqu'elles se connaissent l'une l'autre. Donc l'intelligence n'est pas un corps.

L'action d'un corps ne se réfléchit jamais sur l'agent; car Aristote prouve que nul corps ne se meut lui-même, si ce n'est par l'une de ses parties, en sorte que l'une devienne un moteur, et que l'autre reçoive le mouvement (2). Or, l'intelligence se réfléchit sur elle-même lorsqu'elle agit; car elle se connaît elle-même, non-seulement dans l'une de ses parties, mais dans son tout. Donc elle n'est pas corporelle.

8° L'acte d'un corps ne se termine pas à son action, de même qu'un mouvement n'a pas le mouvement pour terme, ainsi que le Philosophe l'enseigne (3). Or, l'action d'une substance intelligente se termine à son action. En effet, l'intelligence, de même qu'elle connaît une chose, connaît aussi qu'elle connaît, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Donc la substance intellectuelle n'est pas un corps.

[2] Omne quod movetur ab aliquo moveatur necesse est. Si igitur in se non habeat principium motus, ab alio patet ipsum moveri. Si in se habeat, accipiat ipsum AB, quod quidem moveatur non ex eo quia quid sui cietur. Primum igitur, AB putare a se moveri, quia et totum ab externo nullo movetur, simile est atque si quis cum ipsum DG movet ipsum GF, simulque cum eo movetur, ipsum DGF a seipso moveri putaret, quia non percipit utrum ab utro moveatur, utrum DG a GF, an GF ab ipso DG. Deinde quod a seipso movetur, id nunquam ex eo moveri desinet quia aliquid aliud stetit, moverique cessavit. Igitur si quid ex ipso moveri desinit quia quippiam aliud stetit, id ab alio moveatur necesse est. Hoc enim patefacto, omne quod movetur, ab aliquo moveatur necesse est (Arist. *Phys.* VII, c. 1).

Voyez aussi la note 1 du ch. 65.

(3) In substantia motus non est, propterea quod nihil substantiæ contrarium est. At neque in hisce quæ sunt ad aliquid : altero enim subeunte mutationem, alterum mutationem non subiens vere dici potest : quare motus ipsorum per accidens est. Neque item agentis est motus ac patientis, neque moventis ac ejus quod movetur : quia motus non est motus, neque generationis est generatio, neque omnino mutationis mutatio (Arist. *Phys.* V, c. 2).

enim individua, quæ sunt potentia infinita. Non est igitur intellectus corpus.

6° Amplius, Impossibile est duo corpora se invicem continere, quum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non est corpus.

7° Item, Nullus corporis actio reflectitur super agentem; ostensum est enim, in septimo *Physicorum* [c. 1] et octavo [c. 4], quod nullum corpus a seipso movetur nisi

secundum partem, ita scilicet quod una pars ejus sit movens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

8° Adhuc, Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in quinto *Physicorum* [c. 2] probatum est. Actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelli-

C'est pour cette raison que la Sainte-Écriture appelle les substances intellectuelles des *esprits*, expression dont elle se sert pour signifier que Dieu est incorporel, ainsi que nous le prouve cette parole : *Dieu est esprit* [Joan. iv, 24]. Il est dit aussi : *La sagesse divine a en elle l'esprit d'intelligence* [Sap. vii, 22], qui comprend tous les esprits intelligibles.

Cette démonstration renverse l'erreur des anciens philosophes naturalistes [ou rationalistes] dont parle Aristote (4), qui n'admettaient pas d'autres substances que les corps. Ils regardaient, par conséquent, l'âme comme un corps composé de feu, d'air, d'eau, ou de quelque chose de semblable. Il s'en est trouvé qui essayèrent de faire passer cette opinion dans la doctrine chrétienne. Ceux-là disaient que l'âme est un corps fait à la ressemblance de la figure du corps extérieur (5).

(4) Aristote, dans le 2^e chapitre du 1^{er} livre de l'*Âme*, qu'il serait trop long de reproduire, expose les sentiments divers des anciens philosophes sur cette substance. Selon Démocrite et Leucippe, ce n'est autre chose que le feu et le calorique, et elle est de forme ronde, parce que cette forme est celle qui rend plus facile la pénétration des corps. Les Pythagoriciens la croyaient composée de tous les corpuscules qui s'agitent et voyagent dans l'air, parce qu'ils lui attribuaient la propriété de se mouvoir seule. L'opinion d'Anaxagore se rapproche de la précédente ; cependant il paraît établir une distinction entre l'âme et l'intelligence. Quant à Empédocle : « Ex elementis quidem universis ipsam constare censet, tamen et unumquodque istorum animam esse putat. Dicit enim : Terram namque terra, lymphæ cognoscimus undam, ætheraque æthere ; sane ignis dignoscitur igne ; sic et amore amor, ac tristi discordia lite. Eodem et Plato modo animam in *Timæo* ex elementis constare censet ; simili namque ejus quoque sententia cognoscitur simile, et res ipsæ ex principiis sunt. » — Selon Thalès, l'âme est un moteur qui participe à la nature de l'aimant. Diogène la confond avec l'air et la regarde comme le principe universel. Critias prétend la trouver dans le sang, qui est le principe de la sensibilité. Toutes les autres opinions reviennent à celles-là ou ne les modifient que très légèrement.

(5) Saint Augustin attribue cette opinion à Tertullien. — Tertullianus, sicut scripta ejus indicant, animam dicit immortalem quidem, sed eam effigiatum corpus esse contendit ; neque hanc tantum, sed ipsum etiam Deum corporeum esse dicit, licet non effigiatum. Nec tamen hinc hæreticus dicitur factus. Posset enim quoquo modo putari ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare ; non tale corpus cujus partes aliæ majores aliæ minores valeant vel debeant cogitari, qualia sunt omnia quæ proprie dicimus corpora, quamvis de anima tale aliquid sentiat ; sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animæ qualitas, sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura

gere ; et sic in infinitum. Substantia igitur intellectus non est corpus.

Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales Spiritus nominat ; per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud : *Spiritus est Deus* [Joan. iv, 24]. Dicitur autem : *Est enim in illa* (scilicet divina sapientia) *spiritus intelligentiæ* [Sap. vii, 22], qui capiat omnes Spiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, de quibus Aristoteles (de Anima, I, c. 2), qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant ; unde et animam credebant esse corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi ; quamquidem opinionem in fidem christianam quidam inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

CHAPITRE L.

Les substances intellectuelles sont immatérielles.

Nous voyons par là que les substances intellectuelles sont immatérielles. En effet :

1° Tout ce qui est composé d'une matière et d'une forme est un corps ; car la matière ne peut revêtir des formes diverses qu'à raison de ses diverses parties. Cette diversité de parties ne peut exister dans la matière, si ce n'est parce qu'il résulte des dimensions qui lui sont inhérentes qu'une matière commune se divise en plusieurs ; car si l'on fait disparaître la quantité, la substance devient indivisible. Or, nous avons prouvé [ch. 49] que nulle substance intelligente n'est corporelle. Donc elle n'est pas non plus composée d'une matière et d'une forme.

2° De même que l'homme n'existe pas à moins d'être individualisé, de même aussi il n'y a pas de matière sans telle matière déterminée. Donc toute chose qui subsiste, en tant qu'elle est composée d'une matière et d'une forme, est composée d'une matière et d'une forme qui sont individualisées. Or, l'intelligence ne peut être composée d'une matière et d'une forme individualisées ; car les espèces des choses que l'intelligence saisit deviennent actuellement intelligibles, parce qu'elles

atque substantia immutabiliter permanet (*De hæresibus*, n. 86). — Ille (Tertullianus) sicut animam, ita etiam Deum corporeum esse contendit (*De anima et ejus origine*, lib. II, c. 9).

CAPUT L.

Quod substantiæ intellectuales sunt immateriales.

Ex hoc autem apparet quod substantiæ intellectuales sunt immateriales

1° Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus ; diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest ; quæquidem diversitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quod, per dimensiones in materia existentes, una communis materia in plures dividitur ; subtracta enim

quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. 49) quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

2° Amplius, Sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Quidquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali ; species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur ; secundum

sont abstraites de la matière individuelle. Par là même qu'elles deviennent actuellement intelligibles, elles font une même chose avec l'intelligence; d'où il suit que l'intelligence doit être indépendante de la matière individuelle. Donc la substance intellectuelle n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

3° L'action de tout être composé d'une matière et d'une forme n'a pas son principe uniquement dans la forme ou seulement dans la matière, mais elle appartient au composé; car l'action s'attribue à l'être [en tant que tel]. Or, l'être de ce qui est composé se trouve constitué par la forme (1); d'où il résulte que le composé agit au moyen de la matière et de la forme. Si donc la substance intelligente est composée d'une matière et d'une forme, connaître sera l'action de l'être composé lui-même. Or, un acte a pour terme quelque chose qui ressemble à l'agent; c'est pourquoi le composé qui est principe générateur ne produit pas la forme, mais un être composé. Si donc l'action de connaître appartient à l'être composé, il ne pourra connaître ni la matière ni la forme, mais seulement le composé : conséquence qui est d'une fausseté évidente. Donc la substance intellectuelle n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

4° Les formes des objets sensibles existent dans l'intelligence d'une manière plus parfaite que dans les choses sensibles elles-mêmes; car elles y sont plus simples et s'appliquent ainsi à un plus grand nombre d'êtres. L'intelligence, en effet, connaît tous les hommes au moyen

(1) En disant que l'être ou l'existence de ce qui est composé lui est conféré par la forme, saint Thomas énonce une vérité qu'il développera plus loin (ch. 54). En effet, la matière ne peut subsister seule et par elle-même; il lui faut nécessairement une forme sans laquelle elle ne saurait être individualisée, et par conséquent, arriver à l'existence. Pour tout être composé d'une matière et d'une forme, la forme est, selon l'expression du saint Docteur, le principe de l'existence, parce qu'elle est le complément de la substance, dont l'actualité est l'existence elle-même.

autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

3° Adhuc, Actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formæ nec tantum materiæ, sed compositi; ejus enim est agere cujus est esse; esse autem est compositi, per formam, unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad ali-

quid simile agentis; unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

4° Item, formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem

d'une seule forme intelligible de l'homme. Or, la forme qui se réalise parfaitement dans la matière détermine tel être actuel [ou tel mode d'existence], par exemple, le feu ou bien une couleur particulière. Si, au contraire, elle ne détermine pas un objet à être tel [et non pas autre], elle n'est qu'imparfaitement en lui. C'est ainsi que se trouve dans l'air qui la transmet la forme d'une couleur, ou encore, la vertu ou puissance active du premier agent dans l'instrument qu'il emploie. En supposant donc que l'intelligence soit composée d'une matière et d'une forme, les formes des choses saisies par elle feront qu'elle sera actuellement revêtue de la nature même des objets qu'elle connaît; ce qui aboutit directement à renouveler l'erreur d'Empédocle, qui prétendait que l'âme connaît le feu par le feu, la terre au moyen de la terre, et ainsi du reste : système dont l'absurdité est visible (2). Donc la substance intellectuelle n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

5° Tout ce qui est dans un être y est suivant la manière d'être du sujet. Si donc l'intelligence est composée d'une matière et d'une forme, les formes des êtres seront matériellement en elle, de même qu'elles existent en dehors de l'âme. Puis donc qu'en dehors de l'âme elles ne sont pas actuellement intelligibles, elles ne le seront pas non plus lorsqu'elles existeront dans l'intelligence.

6° Les formes des êtres entre lesquels il y a contrariété ne sont elles-mêmes contraires qu'en vertu de l'existence qu'elles ont dans la ma-

(2) Empedocles ex elementis universis ipsam (animam) constare censet, tamen et unumquodque istorum animam esse putat. Dicit enim : Terram namque terra, lympa cognoscimus undam, ætheraque æthere; sane ignis dignoscitur igne : sic et amore amor, ac tristi discordia lite. Eodem et Plato modo animam in *Timæo* ex elementis constare censet, simili namque ejus quoque sententia cognoscitur simile (Arist. *De anima*, I, c. 2).

perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem vel coloratum; si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ qualis est quod intelligitur; et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis; quod patet esse inconveniens. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

5° Præterea, Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

6° Item, Formæ contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ; unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariæ; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud

tière; c'est pourquoi elles s'excluent mutuellement. Tant qu'elles n'existent que dans l'intelligence, cette contrariété n'existe pas; mais l'un des contraires est bien plutôt la raison intelligible de l'autre, parce qu'on les connaît l'un par l'autre. Donc elles n'ont pas un *être* matériel dans l'intelligence. Donc l'intelligence n'est pas composée d'une matière et d'une forme.

7° La matière ne reçoit une forme nouvelle qu'en vertu d'un mouvement ou d'un changement. Or, de ce que l'intelligence reçoit certaines formes, il n'en résulte pas pour elle un mouvement; mais c'est plutôt en conservant le repos qu'elle se perfectionne et parvient à connaître, tandis que le mouvement met obstacle à sa connaissance. Les formes des êtres ne sont donc pas reçues dans l'intelligence comme dans une matière ou un objet matériel, et, conséquemment, les substances intellectuelles sont immatérielles aussi bien qu'incorporelles.

C'est ce qui fait dire à saint Denys : « Toutes les substances intellectuelles sont émanées des rayons de la divine bonté, et la connaissance que nous en avons nous les représente comme incorporelles et immatérielles » (3).

(3) Age ergo, jam ad ipsum nomen boni progrediamur, quod exempte ab omnibus divinitati supra divinitatem attribunt theologi, vocantes, ut arbitror, bonitatem ipsam essentiam divinam, divinitatis originem : et quia sic essentia sua bonus est Deus, ut tanquam substantiale bonum, bonitatem in omnia porrigat. Quemadmodum enim sol ille noster, non cogitatione aut voluntate, sed eo ipso quod est, illuminat universa quæ quoquo modo lucis ejus sunt capacia; sic etiam ipsum bonum (quod non secus præstat soli quam primæva species imagini obscuræ) ipsamet substantia sua rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios effundit. His constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ et virtutes et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte et materia generationeque liberæ, necnon ab instabili fluxaque quæ in diversa diversimode fertur permutatione semotæ, et tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur, et ut mentes *supermundialiter* intelligunt (καὶ ὡς νῆες ὑπερκοσμίων νοοῦσι), atque propriis rerum rationibus illustrantur, rursumque in ea quæ illis cognata sunt sua munera derivant (S. Dionys., *De divin. nomin.*, c. 4).

cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu; ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

7° Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit; impeditur autem in intelligendo per motum. Non

igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia vel in re materiali; unde patet quod substantiæ intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeæ.

Hinc est quod Dionysius dicit : « Propter divinæ bonitatis radios, substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quæ, sicut incorporeales et immateriales, omnes intelliguntur. » (De Divin. Nomin., c. 4).

CHAPITRE LI.

Les substances intellectuelles ne sont pas des formes matérielles, mais subsistantes.

On peut établir, par les mêmes raisons, que les natures intellectuelles sont des formes subsistantes, et non des formes qui existent dans la matière, comme si leur *être* [ou existence] dépendait de cette dernière. En effet :

1° Les formes qui, considérées en elles-mêmes, dépendent de la matière, n'ont pas d'existence propre, mais les êtres composés existent par elles. Si donc les natures intellectuelles étaient des formes de cette espèce, il s'ensuivrait qu'elles auraient un *être* matériel, de même que si elles étaient composées d'une nature et d'une forme.

2° Les formes qui ne subsistent pas par elles-mêmes ne peuvent pas non plus agir par elles-mêmes ; mais les composés agissent par leur moyen. Si donc les natures intellectuelles étaient des formes qui eussent ce caractère, il faudrait dire qu'elles sont incapables de connaître, et que cette action appartient aux êtres qui sont composés de ces natures et de la matière. Par conséquent, l'intelligence serait composée d'une matière et d'une forme ; ce qui a été démontré impossible [ch. 50].

3° Si l'intelligence était une forme résidant dans la matière et non subsistante par elle-même, il en résulterait que la matière serait susceptible de ce que l'intelligence reçoit ; car les formes dont l'*être* est

CAPUT LI.

Quod substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes.

Per eadem ostenditur quod naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat.

1° Formæ enim secundum se a materia dependentes non ipsæ proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod haberent esse materiale,

sicut et si essent ex materia et forma compositæ.

2° Adhuc, Formæ quæ per se non subsistunt non possunt per se agere ; agunt autem composita per eas. Si igitur naturæ intellectuales hujusmodi formæ essent, sequeretur quod non intelligerent, sed composita ex eis et materia ; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma ; quod est impossibile, ut ostensum est [c. 50].

3° Amplius, Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu

inhérent à la matière ne reçoivent rien de ce que la matière ne peut recevoir. Donc, puisque l'intelligence ne reçoit pas les formes de la même manière que les reçoit la matière, l'intelligence ne peut être une forme matérielle.

4^e Cette proposition : L'intelligence est une forme non subsistante, mais mêlée avec la matière, équivaut en réalité à celle-ci : L'intelligence est composée d'une matière et d'une forme. La seule différence est dans l'expression; car la première proposition signifie que l'intelligence est la forme même du composé, tandis que la seconde la prend pour le composé lui-même. Si donc il est faux que l'intelligence soit composée d'une matière et d'une forme, il est faux également qu'elle soit une forme non subsistante, mais matérielle.

CHAPITRE LII.

Il y a une différence dans les substances intellectuelles, entre l'être et la substance.

Bien que les substances intellectuelles ne soient ni corporelles, ni composées d'une matière et d'une forme, et qu'elles n'existent pas dans une matière, de même que les formes matérielles, on n'en peut pas conclure qu'elles égalent la simplicité divine. En effet :

reciperetur in materia; hujusmodi enim formæ quæ habent esse in materia obligatum non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Quum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

4^o Præterea, Dicere quod intellectus sit forma non subsistens, sed materiæ immersa, idem est secundum rem ac si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma; differt autem solum secundum nomen; nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi, secundo vero diceretur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum

tum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis.

CAPUT LII.

Quod in substantiis intellectualibus differt esse et quod est.

Non est autem opinandum, quamvis substantiæ intellectuales non sint corporeæ nec ex materia et forma compositæ nec in materia existentes sicut formæ materiales, quod propter hoc divinæ simplicitati adæquantur.

1^o Invenitur enim in eis aliqua com-

1^o Il y a entre elles une certaine différence, qui consiste en ce que leur *être* n'est pas la même chose que leur substance. Si l'*être* est subsistant, rien ne peut lui être ajouté en dehors de lui ; car, même dans les choses qui n'ont pas un être subsistant, ce qui se trouve dans le sujet qui existe, en dehors de son être, est, à la vérité, uni avec lui, mais sans faire avec son *être* une même chose, si ce n'est par accident, c'est-à-dire en tant qu'un sujet unique reçoit à la fois son *être* et ce qui est en dehors de cet *être*. Ainsi, outre son *être* substantiel, Socrate possède encore la blancheur, qui est distincte de cet être substantiel ; car si c'est une même chose que Socrate existe et qu'il soit blanc, ce n'est que par accident. Si donc l'*être* ne réside pas dans quelque substance, il n'y aura aucun moyen de lui adjoindre une qualité qui est en dehors de lui. Quant à l'*être* considéré comme tel, il n'est susceptible d'aucune distinction. Il peut cependant se diversifier par quelque chose qui est en dehors de lui ; par exemple, l'*être* d'une pierre diffère de l'*être* d'un homme. Donc ce qui est subsistant doit nécessairement se réduire à l'unité. Or, nous avons prouvé [liv. I, ch. 22 et 42] que Dieu est lui-même son *être* subsistant. Donc rien en dehors de lui ne peut être son *être*. Donc, en toute substance qui existe en dehors de lui, la substance elle-même est distincte de son *être*.

2^o Si l'on considère abstractivement une nature commune, elle est nécessairement unique, quoiqu'il se rencontre un certain nombre d'êtres qui la possèdent. En effet, en supposant que la nature de l'animal, telle qu'on la conçoit par abstraction, subsiste par elle-même, elle ne renfermera pas les attributs propres à l'homme ou au bœuf ; car, s'il en était ainsi, il n'y aurait pas seulement un animal, mais

positio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adjungitur; quia, etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti, præter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et id quod est præter esse; sicut patet quod Socrati, præter suum esse substantiale, inest album, quodquidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim est idem esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est præter esse. Esse autem, in quantum est

esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem [l. I, c. 22 et 42] quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud præter Ipsum potest esse suum esse; oportet igitur, in omni substantia quæ est præter Ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse.

2^o Amplius, Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri; si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis vel quæ sunt bovis; jam

un homme ou un bœuf. Or, en supprimant les différences constitutives des espèces, la nature du genre demeure indivise, parce que les différences qui constituent les espèces établissent en même temps une division du genre. Ainsi donc, s'il est vrai que cela même qui est l'*être* est quelque chose de commun comme le genre, l'*être* séparé [ou absolu] qui subsiste par lui-même est nécessairement un. Si d'ailleurs il n'est pas divisé, de même que le genre, par quelques différences, mais seulement parce qu'il devient l'*être* de telle chose ou de telle autre, il est bien plus vrai encore qu'il ne peut y avoir qu'un seul *être* existant par lui-même. Donc, puisque Dieu est l'*être* subsistant, rien de ce qui existe en dehors de lui n'est à soi-même son *être*.

3^o Il est impossible qu'il y ait deux êtres infinis, sous tous les rapports; car l'*être* absolument infini comprend l'existence dans sa plus grande perfection, et par conséquent, s'il s'en trouvait deux en possession de cette infinité, il n'y aurait plus aucune différence pour les distinguer l'un de l'autre. Or l'*être* subsistant doit être infini, puisqu'il n'a pas pour terme un sujet qui le reçoive. Donc il ne peut exister d'autre *être* subsistant que le premier.

4^o S'il existe un *être* [esse] subsistant par lui-même, rien ne lui convient que ce qui appartient à l'*être* [ens] considéré comme tel; car l'attribut que l'on affirme d'un sujet, sans que ce soit parce qu'il est tel, ne lui convient que par accident et en sa qualité de sujet. D'où il suit que si l'on suppose cet attribut séparé du sujet, il ne lui appartient en aucune manière. Or l'*être* [esse] qui a sa cause dans un autre ne convient pas à un *être* [ens] en sa qualité d'*être*; autrement tout *être* [ens] émanerait d'une cause, et il faudrait remonter d'une cause à l'autre

enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eædem differentie quæ sunt constitutivæ specierum sunt divisivæ generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum; si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc est quod hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, quum Deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

3^o Adhuc, Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum; esse enim

quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens, præter primum.

4^o Item, Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis in quantum est ens; quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti in quantum est ens; alias omne ens esset ab

jusqu'à l'infini, ce qui est impossible [liv. I, ch. 13]. Donc cet être [esse] qui est un être [ens] subsistant ne peut avoir une cause. Donc nul être [ens] existant en vertu d'une cause n'est à lui-même son être [esse].

5° La substance de tout ce qui existe est à l'état d'être [ens] essentiellement et non par un autre ; c'est pourquoi si l'air est actuellement lumineux, cette qualité n'entre pas dans sa substance, parce qu'elle ne vient pas de lui. Or toute chose créée tient son être [esse] d'un principe qui n'est pas elle ; autrement il n'y aurait pas création. Donc il n'existe pas de substance créée pour laquelle son être [esse] soit sa substance.

6° Puisque tout agent agit en tant qu'il est actuellement, c'est au premier agent, qui est absolument parfait, qu'il appartient d'exister actuellement de la manière la plus parfaite. Or un être est d'autant plus parfaitement actuel que cette actualité est plus éloignée dans l'ordre de production ; car l'acte est, quant au temps, postérieur à la puissance dans un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte. Il est vrai aussi que celui-là est plus parfait sous le rapport de l'acte, qui est l'acte lui-même, que celui qui le possède seulement ; car ce dernier n'est un acte qu'à raison du premier. Ceci posé, il est certain que Dieu seul est le premier agent [liv. I, ch. 13 et 15, et liv. II, ch. 21]. Donc c'est à lui seul qu'appartient l'être [esse] actuel de la manière la plus parfaite, c'est-à-dire qu'il est lui-même l'acte absolument parfait. Or c'est là précisément l'être [esse] qui est le terme de toute génération et de tout mouvement ; car toute forme et tout acte sont en puissance avant d'arriver à l'être [esse]. Donc Dieu seul est l'être lui-même, comme il est seul le premier agent.

7° L'être [esse] lui-même appartient au premier agent à raison de sa

alio causatum, et sic oportet procedere in infinitum in causis ; quod est impossibile, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum ; nullum igitur ens causatum, est suum esse.

5° Amplius, Substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud ; unde esse incidit actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ suum esse est ei per aliud ; alias non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

6° Item, Quum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in

via generationis posterior ; actus enim est tempore potentia posterior, in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius est quoque in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum ; hoc enim propter illud actus est. His ergo positis, constat, ex supra (l. I, c. 13 et 15, et l. II, c. 21) ostensis, quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit Ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio et omnis motus terminatur ; omnis enim forma et actus est in potentia, antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

7° Amplius, Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam ; esse

nature propre ; car l'être [esse] de Dieu est sa substance [liv. I, ch. 22]. Or ce qui appartient à quelqu'un à raison de sa propre nature ne peut convenir à d'autres que par participation : c'est ainsi que le calorique passe du feu dans les autres corps. Donc l'être lui-même [esse] n'appartient à tous les autres que parce qu'ils le reçoivent du premier agent par une certaine participation. Or ce qu'un être possède par participation n'est pas sa substance. Donc il n'est pas possible que la substance d'un être [ens] distinct du premier agent soit l'être [esse] lui-même (1).

C'est pour cela que le nom propre de Dieu est CELUI QUI EST [Exode, III, 14], parce que seul il a cette propriété, que son essence n'est pas autre chose que son être [esse].

CHAPITRE LIII.

Il y a dans les substances intellectuelles créées l'acte et la puissance.

Il résulte évidemment de ce qui précède qu'il y a, dans les sub-

(1) Cette distinction entre l'être et la substance des natures intellectuelles (distinction qui doit s'appliquer aussi à toutes les autres créatures) étant une fois admise, la doctrine du panthéisme tombe d'elle-même, car sa base même lui fait défaut. Le panthéisme, en effet, n'est autre chose que l'unité de substance. C'est là sa plus simple expression. Or, si l'être de tous les objets qui sont dans la nature est parfaitement distinct de leur substance, bien qu'ils ne puissent exister l'un sans l'autre (car l'être actuel ne se conçoit pas sans une substance, ni la substance sans l'être), il s'ensuit que ni l'un ni l'autre n'est nécessaire. Par suite, comme un être contingent n'a pu se donner à lui-même l'existence, il l'a reçue d'une cause. Dans l'ordre des causes on ne peut remonter jusqu'à l'infini : on arrivera donc à un premier agent qui sera éternel, en qui l'être et la substance sont une même chose. Cette différence est essentielle, et ne permet plus de voir dans l'universalité des êtres une substance unique qui se modifie d'une infinité de manières.

enim Dei est ejus substantia, ut supra (l. I, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente, per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis, præter agens primum, sit ipsum esse.

Hinc est quod proprium nomen Dei ponitur esse QUI EST (Exod. III, 14), quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPUT LIII.

Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.

Ex hoc autem evidenter apparet quod in

stances intellectuelles créées, composition de l'acte et de la puissance. En effet :

1° Partout où se rencontrent deux choses dont l'une est le complément de l'autre, il y a entre elles la même proportion qui existe entre la puissance et l'acte ; car rien ne se complète que par son acte propre. Or nous trouvons dans la substance intellectuelle créée deux choses, qui sont la substance elle-même et son *être* [*esse*] [ch. 52], et cet *être* est lui-même le complément de la substance qui existe, puisque rien n'existe actuellement que parce qu'il a l'*être*. Donc il y a, dans chacune des substances en question, composition de l'acte et de la puissance.

2° Ce qui se trouve dans un être et provient d'un agent est nécessairement son acte ; car il est dans la nature de l'agent de faire quelque chose d'actuel. Or nous avons démontré [ch. 15] que toutes les substances distinctes du premier agent ont reçu l'*être* de lui, et ces substances ont été créées parce qu'elles ont un *être* qui leur vient d'un autre. Donc l'être même est dans les substances créées comme leur acte. Or, ce qui a en soi un acte est une puissance ; car l'acte, considéré comme tel, est relatif à la puissance. Donc toute substance créée renferme en elle la puissance et l'acte.

3° Tout être qui participe à une chose est avec elle dans le même rapport que la puissance avec l'acte ; car c'est au moyen de cette chose à laquelle il participe qu'il devient actuellement participant. Or Dieu seul est essentiellement un être [*ens*] [liv. 1, ch. 22, et liv. II, ch. 52], et tout ce qui n'est pas lui participe seulement à l'*être* même

substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentie.

1° In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentie ad actum ; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata, inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. 52) ; ipsum autem esse est complementum substantie existentis ; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod, in qualibet prædictarum substantiarum, sit compositio actus et potentie.

2° Amplius. Quod inest alicui ab agente,

oportet esse actum ejus ; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (c. 15) quod omnes alie substantie habent esse a primo agente ; et per hoc ipse substantie create sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus inest, potentia est ; nam actus, in quantum hujusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata, est potentia et actus.

3° Item, Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum ; per id enim quod participatur, fit participans actuale. Ostensum est autem supra (l. I, c. 22, et l. II, c. 52) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia

[esse]. Donc il y a entre toute substance créée et son être la même relation qu'entre la puissance et l'acte.

4^o C'est par l'acte qu'un être devient semblable à sa cause active, puisque l'agent produit quelque chose de semblable à lui, selon qu'il est en acte. Or le principe qui assimile à Dieu toute substance créée, c'est l'être lui-même [ch. 13 et 52]. Donc l'être même est, pour toutes les substances créées, comme leur acte. D'où il suit qu'en toute substance créée il y a composition de l'acte et de la puissance.

CHAPITRE LIV.

La composition de la matière et de la forme n'est pas la même que celle de la substance et de l'être.

La composition qui résulte de la matière et de la forme n'est pas de même nature que celle qui a pour éléments la substance et l'être, bien qu'elles comprennent l'une et l'autre la puissance et l'acte (1).

D'abord parce que la matière n'est pas la substance même de la chose; car, s'il en était ainsi, toutes les formes ne seraient que des accidents, comme l'ont pensé les anciens philosophes naturalistes [ou physiciens]; mais la matière est une partie de la substance.

En second lieu, parce que l'être même [esse] n'est pas l'acte propre

(1) Il faut se rappeler que l'acte n'est pas ici synonyme d'action. Saint Thomas l'emploie constamment pour désigner l'*actualité* ou l'existence actuelle d'une chose, qui de potentielle devient réelle.

autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnia creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

4^o Præterea, Assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiæ creatæ ad Deum est per ipsum esse, ut supra [c. 15 et 52] ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod, in qualibet substantia creata, sit compositio actus et potentiæ.

CAPUT LIV.

Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse.

Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.

Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales

de la matière, mais de toute la substance ; car son acte c'est l'*être*, dont on peut dire qu'il existe. Or l'*être* ne s'affirme pas de la matière, mais du tout ; c'est ce qui empêche de dire d'elle qu'elle existe, mais la substance elle-même est ce qui existe.

Troisièmement, parce que la forme n'est pas non plus l'*être* lui-même, mais ils sont coordonnés ensemble ; car la forme est à l'*être* comme la lumière est à l'objet lumineux ou la blancheur à celui qui est blanc. Une autre raison, c'est que l'*être* est comme l'acte, relativement à la forme. En effet, on considère la forme comme le principe de l'existence pour tout ce qui est composé d'une matière et d'une forme, parce qu'elle complète la substance dont l'acte est l'*être* lui-même ; par exemple, l'air est diaphane, et cette qualité est le principe qui le rend lumineux, parce qu'elle en fait le propre sujet de la lumière. C'est pourquoi, dans tout ce qui est composé d'une matière et d'une forme, on ne peut considérer ni la matière ni la forme comme cela même qui existe ou comme l'*être* lui-même ; il est permis de dire cependant que la forme est ce par quoi cela existe, en tant qu'elle est le principe de l'existence ; quant à la substance tout entière, elle est cela même qui existe, et c'est en vertu de l'*être* lui-même que la substance s'appelle un être.

Les substances intellectuelles n'étant pas composées d'une matière et d'une forme [ch. 50 et 51], mais leur forme même étant une substance subsistante, cette forme est ce qui existe, et l'*être* lui-même est l'acte et la raison qui la font exister ; c'est pour cela qu'il n'y a dans ces substances que la composition unique de l'acte et de la puissance, c'est-à-dire de la substance et de l'*être*. Quelques-uns

opinabantur ; sed materia est pars substantiæ.

Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius ; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit ; esse autem non dicitur de materiæ, sed de toto ; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem ; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse ; deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiæ cujus actus est ipsum

esse ; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est nec etiam ipsum esse ; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est ; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.

In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut (c. 50 et 51) ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est ; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse, quæ

l'appellent composition de ce qui existe et de l'être, ou de ce qui existe et du principe de l'existence.

Dans les substances composées d'une matière et d'une forme, il y a une double composition de l'acte et de la puissance. La première est celle de la substance même, qui se compose de la matière et de la forme; la seconde est celle de la substance déjà composée et de l'être. On peut également l'appeler composition de ce qui existe et de l'être, ou bien de ce qui existe et du principe de l'existence.

On voit par là que la composition de l'acte et de la puissance s'étend plus loin que celle de la forme et de la matière; d'où il suit que la matière et la forme divisent la substance matérielle, tandis que la puissance et l'acte divisent l'être universel. Les choses étant ainsi, tout ce qui touche à la puissance et à l'acte, considérés comme tels, est commun aux substances créées, matérielles et immatérielles : par exemple, recevoir et être reçu, donner ou acquérir une perfection. Ce qui, au contraire, est propre à la matière et à la forme envisagées comme telles, par exemple, être produit, se corrompre, et autres choses de même nature, tout cela appartient exclusivement aux substances matérielles et ne convient, sous aucun rapport, aux substances immatérielles créées.

a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est.

In substantiis autem compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentie : prima quidem ipsius substantie, quæ componitur ex materia et forma ; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse ; quæ etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est.

Sic igitur patet quod compositio actus et potentie est in plus quam compositio forme et materie ; unde materia et forma di-

vidunt substantiam materiale, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quæcumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici ; quæcumque vero sunt propria materie et forme, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CHAPITRE LV.

Les substances intellectuelles sont incorruptibles.

Ce que nous avons dit démontre clairement que toute substance intellectuelle est incorruptible (1). En effet :

1° Toute corruption résulte de la séparation de la forme et de la matière : si elle est absolue, elle vient de la séparation de la forme substantielle ; si elle n'a lieu que sous un certain rapport, il faut l'attribuer à la séparation d'une forme accidentelle. En effet, tant que la forme demeure, l'objet continue d'exister ; car c'est en vertu de la forme que la substance devient le sujet propre de ce qui est l'être [esse]. Or, là où il n'y a aucune composition de la matière et de la forme, ces deux choses ne peuvent être séparées. Donc la corruption est également impossible. Nous avons prouvé [ch. 50] que nulle substance intellectuelle n'est composée d'une matière et d'une forme. Donc aucune de ces substances n'est sujette à la corruption.

2° Ce qui appartient essentiellement à une chose est nécessairement, toujours et inséparablement uni à cette chose. Ainsi la rotondité est

(1) Il faut entendre le mot *incorruptible*, employé par saint Thomas, dans le sens d'*indestructible*, qui, dans le eas présent, est synonyme en latin et rend l'idée d'une manière plus exacte en français. La corruption, en effet, telle qu'on la conçoit ordinairement, implique une composition, et ce n'est autre chose qu'un changement survenu dans les éléments d'un être par la soustraction de l'un d'eux ou l'addition d'un ou de plusieurs éléments étrangers. La destruction, au contraire, prise dans son sens rigoureux, fait complètement disparaître la substance elle-même, qu'elle soit simple ou composée. Ce dernier terme paraît donc mieux s'appliquer aux substances spirituelles ou intellectuelles. Il sera nécessaire de faire cette distinction en lisant ce chapitre, car le saint Docteur y met plusieurs fois en parallèle les substances simples et celles qui sont composées de parties.

CAPUT LV.

Quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

1° Omnis enim corruptio est per separationem formæ a materia ; simplex quidem corruptio per separationem formæ substantialis, corruptio autem secundum quid per

separationem formæ accidentalis ; forma enim manente, oportet rem esse ; per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse. Ubi autem non est compositio formæ et materiæ, ibi non potest esse separatio earundem ; igitur nec corruptio. Ostensum est autem [c. 50] quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

2° Amplius, Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabi-

un attribut essentiel du cercle, tandis qu'elle est accidentelle pour le bronze; c'est pourquoi le bronze peut très bien perdre sa rotondité, mais il est impossible que le cercle ne soit plus rond. Or, l'être essentiel est inséparable de la forme, et nous regardons comme essentiel ce qui existe en vertu de la nature même de la chose. Rien n'arrive à l'être qu'autant qu'il revêt une forme. Donc les substances qui ne sont pas des formes peuvent être privées de l'être si elles perdent leur forme. C'est ainsi que le bronze perd sa rotondité s'il cesse d'être un cercle. Au contraire, les substances qui sont elles-mêmes des formes ne peuvent être dépouillées de l'être. Si, par exemple, une substance était un cercle, il ne pourrait jamais se faire qu'elle ne fût plus ronde. Or, comme nous l'avons établi [ch. 50], les substances intellectuelles sont elles-mêmes des formes subsistantes. Donc elles ne peuvent cesser d'exister. Donc elles sont incorruptibles.

3° Dans toute corruption, lorsque l'acte disparait, la puissance demeure; car rien n'arrive par la corruption à l'état de non-être absolu, de même que rien n'est produit du non-être absolu. Or l'acte est, pour les substances intellectuelles, l'être lui-même [ch. 53], et la substance tient lieu de puissance. Donc, si la substance intellectuelle vient à se corrompre, elle survivra à sa corruption; ce qui est radicalement impossible. Donc toute substance intellectuelle est incorruptible.

4° Tout être soumis à la corruption a nécessairement en lui la puissance de n'être pas. Si donc il existe quelque chose qui n'a pas en soi la puissance de n'être pas, cette chose ne peut être sujette à la corruption. Or la substance intellectuelle n'a aucune puissance pour le non-être; car il est évident, par ce que nous avons dit [ch. 54],

liter ei inest, sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde æs quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam; per se enim dicimus quod secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiæ igitur ipsæ quæ non sunt formæ possunt privari esse, secundum quod amittunt formam; sicut æs privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiæ vero quæ sunt ipsæ formæ nunquam possunt privari esse; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (c. 50) quod substantiæ intellectuales sunt ipsæ formæ subsistentes.

Impossibile est igitur quod ipsæ esse desinant; sunt igitur incorruptibiles.

3° Adhuc, In omni corruptione, remoto actu, manet potentia; non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. 53), actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem; quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

4° Item, in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse; si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est

que la substance complète est le propre sujet de l'être lui-même. Le propre sujet d'un acte est en puissance relativement à cet acte, de telle manière qu'il est totalement dépourvu de puissance pour son contraire. Prenons pour exemple le feu, qui est pour le calorique ce que la puissance est par rapport à l'acte, et cela de telle sorte qu'il n'a absolument aucune puissance pour recevoir le froid. C'est pourquoi, pour ce qui regarde les substances même corporelles, s'il y a dans la substance complète quelque puissance pour le non-être, ce n'est qu'à raison de la matière. Or les substances intellectuelles sont étrangères à la matière, et elles sont des substances complètes et simples. Donc elles n'ont pas la puissance de n'être pas. Donc elles sont incorruptibles.

5° Partout où il y a composition de la puissance et de l'acte, ce qui tient lieu de la puissance première ou du premier sujet est incorruptible. D'où il résulte que la matière première est incorruptible, même dans les substances qui sont soumises à la corruption. Or ce qui tient lieu de la puissance première et du sujet dans les substances intellectuelles, c'est leur substance complète elle-même. Donc elle est incorruptible. Or rien n'est corruptible que parce que sa substance est soumise à la corruption. Donc toutes les natures intellectuelles sont incorruptibles.

6° Si quelque chose est soumis à la corruption, c'est à raison de son essence ou bien par accident. Or les substances intellectuelles ne peuvent être, à raison de leur essence, dans une condition semblable; car toute corruption a pour cause un principe contraire. En effet, comme l'agent n'agit qu'autant qu'il est en acte, son action en se con-

potentia ad non esse; manifestum est enim ex dictis (c. 54) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse; proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum; sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigus; unde, nec in ipsis substantiis corporalibus, est potentia ad non esse, in ipsa substantia completa, nisi ratione materiæ; in substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsæ sunt substantiæ completæ simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse; sunt igitur incorruptibiles.

5° Præterea, In quibuscumque est com-

positio potentiæ et actus, id quod tenet locum primæ potentiæ sive primi subjecti est incorruptibile; unde, etiam in substantiis corruptibilibus, materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus, id quod tenet locum potentiæ primæ et subjecti est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles.

6° Amplius, Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se vel per accidens. Substantiæ autem intellectuales non possunt per se corrumpi; omnis enim corruptio est a contrario; agens enim, quum agat

tinuant aboutit toujours à un *être* actuel. C'est pourquoi, si cet *être* actuel a pour résultat la corruption d'une chose qui cesse d'exister actuellement, ce ne peut être que parce qu'ils sont contraires l'un à l'autre; car il y a contrariété entre les choses qui s'excluent mutuellement, et par conséquent, tout ce qui est essentiellement corruptible a nécessairement en soi quelque contrariété, ou bien est composé de principes contraires. Or ni l'une ni l'autre de ces deux conséquences n'est applicable aux substances intellectuelles. La preuve que l'on en peut donner, c'est que la contrariété disparaît dans l'intelligence même, lorsqu'elle saisit des choses qui sont contraires à raison de leur nature. Ainsi il n'y a aucune contrariété dans l'intelligence entre le blanc et le noir; car ils ne s'excluent pas, mais s'appellent plutôt l'un l'autre, et c'est par la connaissance de l'un que l'on arrive à connaître l'autre. Donc les substances intellectuelles ne sont pas essentiellement corruptibles. Elles ne le sont pas davantage accidentellement. C'est de cette seconde manière que se trouvent détruits les accidents et les formes non subsistantes. Or il est prouvé que les substances intellectuelles sont subsistantes [ch. 51]. Donc elles sont absolument incorruptibles.

7° La corruption est une sorte de changement, qui est nécessairement le terme d'un mouvement. C'est ce que le Philosophe établit dans sa *Physique* (2). C'est pourquoi rien ne peut se corrompre sans être mis en mouvement. Il est prouvé, dans le même livre, que tout ce qui est en mouvement est un corps (3). Donc tout être qui se cor-

(2) *Corruptio mutatio est ad id quod non est, etsi id quod corrumpitur ex ente mutatur.... Ad motum enim erit mutatio.... Ea mutatio quæ ad non subjectum est ex subjecto corruptio est* (Arist. *Phys.* v, c. 1).

(3) *Omne quod mutatur divisibile esse necesse est.* — Dans tout le chap. 4 du livre vi

secundum quod est actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu; unde, si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt quæ mutuo se expellunt; et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit; cuius signum est quod, in intellectu, ea etiam quæ secundum suam naturam sunt contraria desinunt esse contraria; album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, imo magis se consequuntur; per intellec-

tum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiæ igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens; sic enim corrumpuntur accidentia et formæ non subsistentes; ostensum est autem supra (c. 51) quod substantiæ intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

7° Adhuc, *Corruptio est mutatio quædam, quam oportet esse terminum motus, ut in quinto Physicorum* (c. 1) est probatum; unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in naturalibus (*Physic.* vi, c. 4) quod omne quod movetur est corpus; oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per

rompt est un corps , s'il se corrompt en vertu de sa nature , ou bien une forme ou vertu résidant dans un corps et dépendant de lui , si la corruption est accidentelle. Or les substances intellectuelles ne sont ni des corps ni des vertus ou formes qui dépendent des corps. Donc elles ne peuvent se corrompre ni en vertu de leur essence ni par accident. Donc elles sont absolument indestructibles.

8^o Lorsqu'un être se corrompt, c'est qu'il souffre quelque chose ; car la corruption actuelle est un état passif. Or aucune substance intellectuelle ne peut devenir passive de telle manière que cette affection la fasse tomber dans la corruption. En effet, être passif, c'est recevoir quelque chose. Or, ce qu'une substance intellectuelle reçoit, elle le reçoit conformément à sa nature, c'est-à-dire comme être intelligible. La chose que la substance intellectuelle reçoit de cette manière la perfectionne au lieu de la corrompre ; car l'être intelligible est la perfection de l'être intelligent. Donc la substance intellectuelle est incorruptible.

9^o L'être sensible est l'objet des sens ; de même l'être intelligible est l'objet de l'intelligence. Or, s'il arrive qu'un sens se corrompe [ou s'altère] en lui-même, cela provient de ce que son objet le surpasse en puissance. C'est ce que font pour la vue les objets très brillants, pour l'ouïe les sons trop intenses, et ainsi des autres. Nous parlons ici de la corruption qui survient dans le sens même, parce que les sens peuvent en subir une accidentelle qui résulte de la corruption du sujet. L'intelligence ne peut être sujette à cette dernière corruption,

de sa *Physique*, Aristote développe et prouve ce principe. Il recherche la manière dont se produit le mouvement des parties et du tout. Ce tout divisible est nécessairement un corps ; c'est pourquoi il tire cette conclusion : « Quare totus motus totius est magnitudinis motus. »

se corrumpatur, vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora neque virtutes seu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

8^o Item, Omne quod corrumpitur corrumpitur per hoc quod aliquid patitur ; nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest patiri passione quæ ducat ad corruptionem ; nam pati recipere quoddam est ; quod autem recipitur a substantia intellectuali,

oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter ; quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perfectio substantiam intellectualem et non corrumpens eam ; intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

9^o Præterea, Sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi per excellentiam sui objecti, sicut visus a valde fulgidis et auditus a sonis fortibus, et sic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter cor-

puisque'elle n'est pas l'acte d'un corps et qu'elle ne dépend pas de lui ainsi que nous l'avons démontré [ch. 49]. Il est également clair que l'excellence de son objet n'est pas pour elle une cause de corruption : car celui qui connaît les êtres intelligibles au plus haut degré n'a pas des êtres qui sont intelligibles à un degré inférieur une moindre connaissance, mais au contraire une connaissance plus complète (4). Donc l'intelligence n'est exposée à la corruption sous aucun rapport.

10° L'être intelligible est la perfection propre de l'intelligence; d'où il suit que l'intelligence en acte et l'intelligible actuel sont une même chose. Donc ce qui convient à l'intelligible en sa qualité d'intelligible convient nécessairement à l'intelligence considérée comme telle, parce que la perfection et l'être qui en est susceptible appartiennent au même genre. Or l'intelligible est, à raison de sa nature, nécessaire et incorruptible; car ce qui est nécessaire peut être parfaitement connu par l'intelligence, tandis que le contingent, envisagé sous ce rapport, ne l'est que d'une manière défectueuse, puisqu'on n'en a pas une véritable science, mais une simple opinion [ou connaissance qui repose sur le jugement propre]. C'est pourquoi l'intelligence connaît d'une science réelle les êtres corruptibles, en tant qu'ils sont incorruptibles, c'est-à-dire universels (5). Donc l'intelligence est nécessairement incorruptible.

(4) Atqui passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi patet in sensuum instrumentis atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest, auditus namque non audit sonum post magnos sonos, et visus non videt, atque odoratus non olfacit post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(5) Voici le sens de ce passage : Un être sujet à la corruption devient incorruptible

ruptionem subjecti; qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui, quum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra (c. 49) ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui objecti, quia qui intelligit valde intelligibilia non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

10° Amplius, Intelligibile est propria perfectio intellectus, unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quan-

tum est intelligibile, oportet convenire intellectui, in quantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, in quantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalis. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

11° Adhuc, Unumquodque perficitur se-

11° La manière dont chaque être se perfectionne est déterminée par la nature de sa substance. On peut donc arriver à connaître quelle est la substance d'une chose par la connaissance que l'on a d'une perfection qui lui appartient. Or ce n'est pas le mouvement qui perfectionne l'intelligence, mais bien ce qui existe en dehors de tout mouvement; car elle se perfectionne dans la partie intellectuelle de l'âme, par la science et l'observation, lorsque l'âme est calme et exempte des impressions produites sur elle par les corps. C'est ce qu'enseigne le Philosophe (6). Il est donc dans la nature de la substance intellectuelle que son être domine le mouvement et, par conséquent, le temps. Or l'être de tout ce qui est corruptible est soumis au mouvement et dépend du temps. Donc la substance intellectuelle ne peut être exposée à la corruption.

12° Aucune propension naturelle ne peut être vaine; car la nature ne fait rien d'inutile. Or tout ce qui est doué de connaissance désire naturellement avoir un être qui ne cesse jamais, afin de perpétuer cet être, non-seulement dans l'espèce, mais encore dans l'individu. En voici la preuve. L'appétit naturel est, dans certains êtres, le résultat de l'appréhension: ainsi le loup désire naturellement donner la mort aux animaux dont il se nourrit; l'homme, de son côté, re-

pour l'intelligence, si par l'abstraction on considère seulement sa nature ou essence, c'est-à-dire si d'un être réel on fait un être intelligible. Alors on l'envisage de la même manière que le genre, qui est quelque chose d'universel. C'est ce qui résulte de ce principe, que les essences sont éternelles et, par conséquent, incorruptibles, ou, pour parler plus exactement, indestructibles.

(6) Cogitationem in quiete et statu poni, id scire et sapere dicimus.... Præterea quemadmodum cum ab ebrietate, aut somno, aut morbo in contraria quispiam mutatur, non iterum scientem factum esse eum dicimus, quanquam antea scientia uti non posset, sic ne tum quidem, cum a principio habitum comparaverit. Quod enim anima ob moralem virtutem sedetur, prudens aliquis fit et sciens. Quocirca infantes nec discere possunt, nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, cum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur [Arist. Phys. VII, c. 3 in fine].

cundum modum sue substantiæ; ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiæ ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens; perficitur enim, secundum intellectivam animam, scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus animæ passionibus, ut patet per Philosophum (Physic. VII, c. 3 in fine). Modus igitur substantiæ intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet

motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

12° Præterea, Impossibile est naturæ desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum, quod sic patet: naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur, et homo na-

cherche naturellement le bonheur. Dans d'autres, il existe indépendamment de toute appréhension et seulement en vertu d'une inclination qu'ils reçoivent de leurs principes naturels. Cette inclination prend quelquefois le nom d'appétit naturel, et c'est en lui obéissant qu'un objet pesant, par exemple, tend à descendre. Or il y a dans les êtres un désir naturel de l'existence qui présente ce double caractère. Ce qui le prouve, c'est que les êtres privés de connaissance opposent à ceux qui les corrompent une résistance proportionnée à l'énergie de leurs principes naturels, et ceux qui ont une intelligence résistent d'une manière conforme à la connaissance qu'ils possèdent. Les êtres sans connaissance dont les principes ont en eux-mêmes la puissance de conserver leur *être* à perpétuité, de telle sorte qu'ils persévèrent toujours sans aucun changement dans leur nombre, désirent donc naturellement avoir un *être* perpétuel qui reste identique, même sous le rapport du nombre. Ceux dont les principes n'ont pas une puissance aussi étendue, mais seulement celle de conserver leur *être* perpétuellement le même quant à l'espèce, ceux-là ont un désir naturel de cette perpétuité. Nous devons donc rencontrer cette différence dans les êtres en qui le désir d'exister est joint à la connaissance. Elle y sera de telle sorte que ceux qui ne connaissent l'*être* que dans l'instant présent ne le désirent aussi que dans l'instant présent, et non pour toujours, parce qu'ils n'appréhendent aucunement l'*être* perpétuel. Ils désirent cependant l'*être* perpétuel de l'espèce, mais sans connaissance, parce que la faculté qu'ils ont de se reproduire, et qui leur fait atteindre ce but, précède la connaissance et ne dépend pas d'elle. Pour ceux qui connaissent l'*être* perpétuel lui-même et en ont l'appréhension, ils le désirent d'un désir naturel. Or, toutes les substances intel-

turaliter desiderat felicitatem; quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quæ naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi; cujus signum est, quia et ea quæ cognitione carent resistunt corruptentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium, et ea quæ cognitionem habent resistunt eisdem secundum modum suæ cognitionis. Illa igitur cognitione carentia, quorum principis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam se-

cundum idem numero; quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quæ ad hoc deservit, præambula est et non subjacens cognitioni; illa autem quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali

lectuelles ont cette connaissance. Donc elles cherchent toutes, en vertu d'un désir naturel, à exister toujours. Donc il est impossible qu'elles cessent d'exister.

13° Les êtres qui commencent et cessent d'exister passent de l'un à l'autre état en vertu de la même puissance [passive]; car la puissance d'être et de n'être pas est identique. Or, les substances intellectuelles n'ont pu commencer à exister que par la puissance [active] du premier agent; car elles n'ont pas pour élément une matière qui les ait précédées [ch. 50]. Donc, s'il y a quelque puissance en vertu de laquelle elles peuvent ne pas exister, elle se trouve dans le premier agent, en tant qu'il peut ne pas leur communiquer l'être. Or, il ne faut rien considérer comme corruptible à raison de cette puissance, d'abord parce qu'en affirmant la nécessité et la contingence des choses, on a égard à la puissance qui réside en elles, et non à celle de Dieu [ch. 30]; en second lieu, parce que Dieu, qui est l'auteur de la nature, ne retire pas aux êtres qui la composent ce qui appartient en propre à la nature de chacun. Nous venons de démontrer que le propre des natures intellectuelles c'est qu'elles existent toujours; par conséquent, Dieu ne les prive pas de cette propriété. Donc les substances intellectuelles sont incorruptibles sous tous les rapports.

C'est pour cela que dans le psaume qui commence par ces mots : *Louez le Seigneur du haut des cieux*, après avoir fait l'énumération des anges et des corps célestes, le Psalmiste ajoute : *Il les a établis pour l'éternité et pour les siècles des siècles* [Ps. CXLVIII, 6]; et ces paroles ne signifient pas autre chose que leur existence perpétuelle. Saint Denys dit aussi dans son livre des *Noms divins* : « C'est par la vertu des rayons « de la divine bonté que les substances intelligibles et intellectuelles

desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes igitur substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum; ergo impossibile est quod esse deficiant.

13° Adhuc, Quæcumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque; eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis; non enim sunt ex materia quæ potuerit præfuisse, ut ostensum est [c. 50]. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil po-

test dici corruptibile : tum quia res dicuntur necessariæ et contingentes secundum potentiam quæ est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra [c. 30] ostensum est; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuæ; unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod, in Psalmo *Laudate Dominum de cælis*, connumeratis Angelis et cælestibus corporibus, subiungitur : *Statuit ea in æternum et in seculum seculi* [Ps. CXLVIII, 6]; per quod prædictorum perpetuitas de-

« subsistent, existent et vivent. Leur vie ne peut leur faire défaut, « ni être diminuée par la corruption et la production de tous les êtres, « parce qu'elles sont affranchies de la mort et élevées au-dessus de « toutes les variations, qui ont pour résultat l'instabilité et la destruction des choses (7). »

CHAPITRE LVI.

Est-il possible qu'une substance intellectuelle soit unie à un corps, et de quelle manière ?

Après avoir démontré [ch. 49 et 51] que la substance intellectuelle n'est ni un corps ni une vertu dépendante d'un corps, nous avons à rechercher s'il existe quelque substance intellectuelle qui puisse être unie à un corps.

Il est évident, en premier lieu, qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps de manière à former un mélange. En effet :

1^o Deux choses ne peuvent être mélangées sans s'altérer réciproquement (1), et cela n'a lieu que pour celles qui ont une matière com-

(7) Voyez la note 3 du ch. 50, p. 20.

(1) Il ne s'agit pas ici d'une altération prise dans le sens usuel de ce mot, dont on a fait, en restreignant sa signification, un synonyme de corruption, mais de tout changement substantiel en vertu duquel une chose devient autre qu'elle n'était (*alter*, *alterare*).

signatur. — Dionysius etiam (De Divinis Nomin., c. 4) dicit quod « propter divinæ bonitatis radios substituerunt intelligibiles et intellectuales substantiæ, et sunt, et vivunt, et habent vitam indeficientem, et imminorabilem ab universa corruptione et generatione, quod, morte mundæ existentes, et elevatæ ab instabili et fluxa variatione. »

CAPUT LVI.

Utrum substantia intellectualis possit uniri corpori, et per quem modum.

Quum autem supra (c. 49 et 51) osten-

sum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis.

1^o Quæ enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et quæ possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra (c. 50) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

mune et peuvent être actives et passives relativement l'une à l'autre. Or, les substances intellectuelles n'ont pas une matière commune avec les substances corporelles, puisqu'elles sont immatérielles [ch. 50]. Donc elles ne sauraient être mélangées avec les corps.

2^o Lorsque le mélange est consommé, les choses mélangées ne demeurent plus actuellement, mais seulement virtuellement; car si elles demeureraient encore actuellement, il n'y aurait pas de mélange, mais une simple confusion. C'est pourquoi un corps qui résulte du mélange de plusieurs éléments n'est aucun de ces éléments. Or, un pareil résultat est impossible pour les substances intellectuelles; car elles sont incorruptibles [ch. 55]. Donc aucune substance intellectuelle ne peut être unie à un corps, de manière à former avec lui un mélange.

Il est clair également qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps par le contact proprement dit.

Le toucher, en effet, est une propriété exclusive des corps; car les choses qui se touchent sont celles dont les extrémités se trouvent réunies, et les extrémités des corps sont le point, la ligne et la surface. Donc une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps par le contact.

Nous devons donc conclure qu'une substance intellectuelle et un corps ne peuvent devenir une même chose, ni par la contiguité, ni par la composition, ni par aucune connexion; car rien de tout cela ne peut exister sans contact.

Il est cependant une sorte de contact en vertu duquel une substance intellectuelle peut s'unir à un corps.

Les corps naturels s'altèrent en se touchant, et, de cette manière, ils s'unissent ensemble, non-seulement par les extrêmes qui détermi-

2^o Adhuc, Quæ miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam, si actu manerent; non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti.

Tactus enim non nisi corporum est; sunt enim tangentia quorum ultima sunt simul, vel puncta vel lineæ aut superficies, quæ

sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod, neque continuatione neque compositione aut colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit; omnia enim hæc sine contactu fieri non possunt.

Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest.

Corpora enim naturalia tangendo se alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam im-

nent leur étendue, mais encore sous ce rapport, qu'ils arrivent à avoir une qualité ou forme semblable, puisque celui qui produit l'altération imprime sa forme dans celui qui la souffre. Et bien qu'en ne considérant que les extrêmes qui terminent l'étendue, tous les corps qui se touchent par leur moyen doivent se toucher mutuellement, cependant si l'attention se fixe sur l'action faite et reçue, on trouvera que certains êtres ne font que toucher et que d'autres sont seulement touchés. Les corps célestes touchent de cette manière les éléments corporels, lorsqu'ils les altèrent, et cependant ils n'en sont pas touchés, parce qu'ils ne sont soumis à aucune action de leur part. Si donc il existe des êtres qui touchent sans le faire par les extrémités de l'étendue, on n'affirmera pas moins qu'ils touchent, en tant qu'ils agissent; c'est en ce sens que nous disons qu'une chose qui nous attriste nous touche. Une substance intellectuelle peut donc être unie à un corps au moyen d'un contact qui ait ce caractère; car ces sortes de substances exercent leur action sur les corps et leur donnent le mouvement, puisqu'elles sont immatérielles et que leur existence est plus en acte (2). Ce tact n'est pas celui de l'étendue [ou d'un corps], mais d'une vertu qui s'exerce. C'est pourquoi il diffère du tact corporel sous trois rapports :

Premièrement, parce que l'indivisible peut, au moyen de ce tact, toucher ce qui est divisible. Le tact corporel n'a pas cette propriété; car le point ne peut toucher que l'indivisible (3), tandis que la sub-

(2) L'existence des substances intellectuelles est plus en acte que celle des corps, parce qu'elles sont indestructibles à raison de leur simplicité, tandis que les corps étant matériels, et par conséquent composés, ils sont constamment sujets à des changements qui les font exister d'une autre manière, et que même ces changements se produisent sans cesse; car l'essence même de la matière l'empêche d'être immuable un seul instant.

(3) Le tact physique ou corporel n'a lieu que par l'application d'un corps à un autre corps. C'est pourquoi le divisible seul peut toucher le divisible, et il n'y a de divisible

primit in alteratum; et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, etiam oportet in omnibus mutuam esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, inveniuntur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum; corpora enim coelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quæ in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus quod contristans nos tangit. Hoc

igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiæ intellectuales in corpora, et movent ea, quum sint immateriales et magis in actu existentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis; unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus :

Primo, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere

stance intellectuelle, quoique indivisible, a la faculté de toucher une étendue divisible en agissant sur elle. La raison de cette différence, c'est que le point et la substance intellectuelle ne sont pas indivisibles de la même manière. Le point est comme le terme de l'étendue; c'est pourquoi il a dans le continu une place déterminée, au-delà de laquelle il ne peut se prolonger. Mais la substance intellectuelle est indivisible, en ce qu'elle existe en dehors du genre de l'étendue, et c'est pour cela que le tact qui lui est propre n'est pas limité à une fraction indivisible de l'étendue.

Secondement, parce que le tact de la substance étendue n'affecte que les extrémités, tandis que celui de la vertu en question affecte l'objet tout entier. En effet, il est touché en tant qu'il souffre une action et reçoit le mouvement, et cela parce qu'il est en puissance. Or, la puissance réside dans le tout et non dans ses extrémités. C'est donc le tout qui est touché.

Ceci nous fait voir en quoi consiste la troisième différence, qui est celle-ci. Le tact de la substance étendue n'affectant que les extrémités, l'être qui touche est nécessairement extrinsèque à celui qui est touché. Il ne peut le pénétrer, parce que ce dernier oppose de la résistance. Pour le tact, qui a lieu à raison d'une vertu et qui est propre aux substances intellectuelles, comme il affecte ce qu'il y a de plus intime dans la chose, il s'ensuit que la substance qui touche est au dedans de celle qui est touchée, et la pénètre sans obstacle. C'est ainsi qu'une substance intellectuelle peut être unie à un corps par un contact de puissance.

dans les corps que la ligne et la surface. Quant à l'indivisible, qui est le point mathématique, il ne peut être en contact qu'avec d'autres points mathématiques, qui seront également indivisibles, et non avec les différentes parties de la ligne et de la surface, dont il est l'élément ou principe générateur. Le divisible reste donc hors de sa portée.

quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum et substantia intellectualis : Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet altum determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum.

Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur; sic enim

tangitur secundum quod patitur et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia, quia, in tactu quantitatis qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, quum sit ad intima, facit substantiam tantum esse intra id quod tangitur et incedere

Les êtres qui sont unis par un contact de cette nature ne sont pas absolument une même chose. Ils sont bien une même chose, lorsqu'ils agissent et deviennent passifs ; mais cela ne constitue pas l'unité absolue. L'être [abstrait] [esse] est un de la même manière que l'être [concret] [ens]. Or, l'activité ne se prend pas pour l'être [esse] absolu. Donc être un dans l'action n'est pas être absolument un.

L'unité est considérée comme absolue dans ces trois cas : lorsque la chose est indivisible, lorsqu'elle est continue, enfin lorsqu'elle a une unité de raison. Or, une substance intellectuelle et un corps ne peuvent former un seul être indivisible ; car il est nécessairement composé de deux principes. Cet être ne sera pas non plus continu, parce que les parties d'un tout continu sont étendues. Il reste donc à examiner si l'être qui résulte de l'union d'une substance intellectuelle et d'un corps peut avoir une unité de raison. La raison ne voit comme une même chose deux choses qui continuent d'exister qu'autant qu'elle envisage l'une comme la forme substantielle et l'autre comme la matière ; car la substance et l'accident ne font pas un seul être de raison : par exemple, l'homme et la qualité qui le rend blanc ne sont pas compris dans la même raison.

La question qui doit nous occuper en dernier lieu est donc celle-ci : une substance intellectuelle peut-elle devenir la forme substantielle d'un corps (4) ?

Ceux qui jugent la chose au point de vue de la raison regardent l'affirmative comme impossible. Car :

(4) Dans le reste de ce chapitre, saint Thomas pose quelques objections contre sa thèse ; dans le chapitre suivant, il résume diverses opinions auxquelles il donne une réponse. Le chapitre 68 est consacré à établir la vérité sur la question importante de l'âme. Enfin le 69 contient la réfutation des objections énoncées dans celui-ci (Franc. de Sylv., *Comment.*).

dentem per ipsam absque impedimento. Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis.

Quæ autem unijuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter ; sunt enim unum in agendo et patiando, quod non est esse unum simpliciter ; sic enim dicitur esse unum quomodo et ens ; esse autem agens non significat esse simpliciter ; unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter tripliciter dicitur : vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum. Ex substantia autem intellectuali et corpore

non potest fieri unum quod sit indivisibile (oportet enim illud esse compositum ex duobus), nec iterum quod sit continuum, quia partes continui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit fieri unum sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia ; ex substantia enim et accidente non fit ratione unum ; non enim est eadem ratio hominis et albi.

Hoc igitur inquirendum relinquitur utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit.

1° Deux substances qui ont une existence actuelle ne peuvent faire un seul tout, puisque l'acte [ou l'existence actuelle] de chacune d'elles est ce qui la distingue de l'autre. Or, la substance intellectuelle est une substance qui a une existence actuelle, comme on doit le conclure de ce qui précède [ch. 53 et suiv.], et il en est de même pour le corps. Il semble donc qu'une substance intellectuelle et un corps ne peuvent former un être en qui il y ait unité.

2° La forme et la matière se trouvent comprises dans le même genre; car tout genre se divise par l'acte et la puissance. Or, il y a diversité de genre entre les substances intellectuelles et les corps. Il paraît donc impossible que l'un d'eux soit la forme de l'autre.

3° Tout ce qui a un *être* [esse] résidant dans la matière est nécessairement matériel. Or, si la substance intellectuelle est la forme d'un corps, son *être* doit résider dans une matière corporelle; car l'*être* de la forme n'est pas indépendant de celui de la matière. Donc la substance intellectuelle ne serait pas immatérielle, ainsi qu'on l'a démontré [ch. 50].

4° Il est impossible qu'une chose dont l'*être* [esse] réside dans un corps reste séparée de ce corps. Or, les naturalistes prouvent que l'intelligence est indépendante de ce corps; qu'elle n'est ni un corps ni une vertu dont le sujet est un corps (5). Donc la substance intellec-

(5) De animæ autem ea parte qua cognoscit atque sapit, sive sit separabilis, sive non separabilis magnitudine, sed ratione, considerandum deinceps est quam differentiam habet, quoque pacto tandem sit intelligere. Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale. Vacare igitur ipsam passionem sed formæ susceptivam esse oportet, et potentia talem, sed non illam esse, et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus. Quare necesse est ipsum, cum universa intelligat, non mixtum esse, sicut Anaxagoras dixit, ut superet atque vincat, id est, ut cognoscat atque percipiat: alienum namque, cum apparet juxta, prohibet atque sejungit. Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

1° Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum; actus enim cujusalibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia vero intellectualis est substantia actu existens, ut ex præmissis apparet (c. 53 et seq.); similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

2° Adhuc, Forma et materia in eodem genere continentur; omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia

autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

3° Amplius, Omne illud cujus esse est in materia, oportet esse materiale. Sed, si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali; non enim esse formæ est præter esse materiæ. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. 50) ostensum est.

4° Item, Impossible est id cujus esse est in corpore esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis (de

tuelle n'est pas la forme d'un corps; car, s'il en était ainsi, son *être* se trouverait dans un corps.

5° Une chose qui a un *être* [esse] commun avec un corps doit avoir également une opération commune avec lui; car tout ce qui agit le fait en qualité d'être [ens], et la vertu opérative d'une chose ne peut être plus élevée que son essence, puisqu'elle est déterminée par les principes qui constituent cette essence. Or, dans l'hypothèse où la substance intellectuelle est la forme d'un corps, elle aura un *être* commun avec ce corps, puisque l'unité absolue ou l'unité de l'*être* est produite par l'union de la forme et de la matière. Donc l'opération de la substance intellectuelle appartiendra aussi au corps, et sa vertu résidera dans un corps; ce qui est impossible, comme le fait bien voir tout ce qui précède [ch. 47 et suiv.].

CHAPITRE LVII.

Opinion de Platon sur l'union de l'âme intellectuelle avec le corps.

Plusieurs, s'appuyant sur les raisons que nous venons d'exposer et

animæ nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat), nihil est actu prorsus eorum quæ sunt, antea quam intelligat ipse. Quocirca neque cum corpore mixtum, ipsum esse consentaneum est rationi.... Atque bene recteque censent qui formarum locum animam inquirunt esse. Attamen neque tota est locus, sed intellectiva; neque est actu, sed potentia, formæ.... Sensitivum non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4). — Voir la note 4 du chapitre précédent.

Anima, III, c. 4) esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis; sic enim esse ejus esset in corpore.

5° Adhuc, Cujus esse est commune corpori, oportet et operationem communem esse; unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, quum virtus principia essentia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi et corpori commune; ex forma enim

et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit ergo et operatio substantia intellectualis communis corpori, et virtus ejus virtus in corpore; quod ex præmissis (c. 47 et seq.) patet esse impossibile.

CAPUT LVII.

Positio Platonis de unionis animæ intellectivæ ad corpus.

Ex hoc autem et similibus rationibus

sur d'autres semblables, ont conclu que nulle substance intellectuelle ne peut être la forme d'un corps. Mais parce que leur opinion paraît en contradiction avec la véritable nature de l'homme, que l'on se représente comme composé d'une âme intellectuelle et d'un corps, ils ont eu recours à quelques expédients pour conserver intacte la nature humaine.

Platon et ses disciples ont prétendu que l'âme intellectuelle n'est pas unie avec le corps de la même manière que la forme avec la matière, mais seulement comme le moteur l'est au mobile; en sorte que, selon lui, l'âme est dans le corps comme le pilote dans son navire (1). D'où il suit que l'union de l'âme et du corps n'est autre que le contact de puissance dont nous avons parlé [ch. 56].

Nous voyons en cela une difficulté. Ce contact ne produit pas l'unité absolue de l'être, comme nous l'avons prouvé [ch. 56]. Or, l'homme existe en vertu de l'union de l'âme et du corps. Donc il n'est pas absolument un, ni par conséquent un être absolu; mais il n'a qu'accidentellement cette qualité.

Pour prévenir cette conclusion, Platon affirme que l'homme n'est pas un composé qui a pour éléments l'âme et le corps, mais que l'homme n'est autre chose que l'âme elle-même ayant le corps à son service, de même que Pierre n'est pas composé d'un homme et d'un vêtement, mais un homme qui fait usage d'un vêtement.

Or, il est impossible qu'il en soit ainsi. Car :

1^o Être animal et être homme, c'est quelque chose de sensible et de naturel. Or, cela ne serait plus vrai, si le corps et ses parties n'entraient

[1] Voyez la note 3 qui suit.

aliqui moti dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. 56) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim prædictum contactum non fit

aliquid unum simpliciter, ut (c. 56) ostensum est. Ex unione autem animæ et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur.

1^o Animal enim et homo sunt quædam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota es-

pas dans l'essence de l'homme et de l'animal et si toute l'essence de l'un et de l'autre consistait uniquement dans l'âme, comme il résulte de l'opinion qui vient d'être énoncée; car l'âme n'est ni sensible ni matérielle. On ne peut donc admettre que l'homme et l'animal consistent dans une âme qui se sert d'un corps, et non dans un être composé d'un corps et d'une âme.

2^o Deux choses diverses sous le rapport de l'être ne sauraient avoir une opération unique. Il s'agit ici de l'unité d'opération considérée, non dans l'objet qui est le terme de l'action, mais dans l'agent qui la produit. En effet, plusieurs hommes tirent un vaisseau : l'action est unique, prise dans le sujet qui la reçoit et qui est un; mais elle est multiple relativement à ceux qui tirent ce vaisseau, parce que divers efforts sont faits dans ce but. Il en est ainsi, parce que l'action étant déterminée par la forme et la vertu de l'agent, il y a nécessairement diversité dans les actions des êtres qui ont des formes et des vertus diverses. Or, quoique l'âme ait des opérations qui lui sont propres et auxquelles le corps ne prend aucune part, par exemple, celle de connaître, il y a cependant d'autres opérations qui lui sont communes avec le corps, comme craindre, s'irriter, sentir, et autres semblables; car ces dernières n'ont lieu qu'à raison d'un certain changement qui survient dans une partie déterminée du corps; ce qui fait voir que ces opérations appartiennent en même temps à l'âme et au corps. Donc l'âme et le corps se réunissent nécessairement dans l'unité, et ils ne peuvent avoir chacun un être différent.

Voici la réponse à cette objection, prise dans l'opinion même de Platon. Quoiqu'il y ait diversité sous le rapport de l'être entre le moteur et le mobile, rien ne les empêche d'avoir un même acte; car le mou-

sentia utriusque esset anima secundum positionem prædictam; anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima et corpore compositum.

2^o Item, Impossibile est quod eorum quæ sunt diversa secundum esse sit operatio una; dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; quum enim actio consequatur

formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversæ formæ et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi; hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis; ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secun-

vement n'est autre chose que l'acte du moteur en tant que principe, et du mobile en tant que sujet. Platon suppose donc que les opérations dont il vient d'être question sont communes à l'âme et au corps, en ce sens qu'elles appartiennent à l'âme en sa qualité de moteur, et au corps en sa qualité de mobile.

Cela est impossible pour plusieurs raisons :

1^o Le Philosophe prouve que l'opération de sentir arrive à l'instant même où le mouvement est imprimé par les objets extérieurs sensibles. C'est pourquoi l'homme ne peut sentir s'il n'existe pas d'objet sensible extérieur, de même que rien ne peut être mû sans moteur (2). Donc l'organe du sens reçoit un mouvement et devient passif lorsque la sensation se produit, et cela vient d'un objet sensible extérieur. Or, c'est le sens qui est passif; et la preuve en est que les êtres privés de tout sens ne sont pas affectés de la même manière par les objets sensibles. Donc le sens est la vertu passive de l'organe lui-même. Donc l'âme sensitive n'est pas, quand elle sent, dans la même condition que le moteur et l'agent; mais elle est comme le moyen par lequel le sujet passif est affecté, et ce moyen ne peut être distinct à raison de son être du sujet passif. Donc l'âme sensitive n'a pas un être distinct de celui du corps animé.

2^o Bien que le mouvement soit l'acte commun du moteur et du mobile, produire le mouvement et le recevoir sont deux opérations diverses. De là viennent ces deux expressions : *faire quelque chose*,

(2) Fit sensus cum movetur atque patitur aliquid, nam ipse sensus alteratio quædam esse videtur... Ea vero cuncta quæ patiuntur atque moventur, ab activo et eo quod est actu, patiuntur atque moventur. Idcirco fit ut tum a simili sibi, tum a dissimili, res omnis patitur... Quapropter intelligere quidem cum quispiam voluerit, in ipso est situm : sentire autem collocatur in ipso, necesse est enim sensibile ipsum adesse (Arist. *De Anima*, II, c. 5).

dum esse diversorum, esse eundem actum; nam motus est idem quod actus moventis sicut à quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporisque communes, ut videlicet sint animæ sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest :

1^o Quia, ut probat Philosophus (de *Anima*, II, c. 5), sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab ex-

teriori sensibili. Illud autem quod patitur est sensus; quod ex hoc patet quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur; quod impossibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis, secundum esse, diversa a corpore animato.

2^o Præterea, Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum; unde et duo prædicamenta ponuntur *facere*

souffrir quelque chose. Si donc l'âme est un agent et le corps un sujet passif quand la sensation existe, l'opération de l'âme sera distincte de celle du corps. Donc l'âme sensitive aura une opération propre; donc elle aura aussi une *subsistance* propre; donc elle ne cessera pas d'exister lorsque le corps sera détruit; donc les âmes sensibles des animaux même privés de raison seront immortelles. Cette dernière conséquence, qui n'a pour elle aucune probabilité, n'est pourtant pas en contradiction avec l'opinion de Platon. Mais nous aurons occasion d'examiner plus tard cette question [ch. 82].

3° Ce n'est pas le moteur qui détermine l'espèce à laquelle appartient le mobile. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme le moteur l'est au mobile, le corps et ses parties ne se spécifient pas d'après l'âme. Donc, après que l'âme l'aura abandonné, le corps, ainsi que ses parties, continuera d'appartenir à la même espèce. Or, ceci est évidemment faux; car après le départ de l'âme, on ne conserve que par équivoque leurs noms à la chair, aux os, aux mains et aux autres parties, puisque aucune d'elles n'a une opération propre qui la range dans une espèce. Donc il n'est pas vrai que l'âme soit unie au corps seulement comme le moteur l'est au mobile, ou un homme à son vêtement.

4° Le mobile ne reçoit pas son *être* du moteur, mais seulement le mouvement. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme un mobile, ce sera bien elle qui le mettra en mouvement, mais il ne recevra pas d'elle son *être*. Or, *vivre* est en quelque manière l'*être* de ce qui vit. Donc le corps ne vivra pas par l'âme.

5° Ce n'est pas l'application du moteur qui produit le mobile, et leur séparation n'entraîne pas la destruction de ce dernier, puisque

et pati. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animæ et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam; habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet; animæ igitur sensitivæ etiam irrationalium animalium erunt immortales; quodquidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infra [c. 82] erit locus querendi.

3° Amplius, Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes ejusdem speciei.

Hoc autem est manifeste falsum; nam caro et os et manus et hujusmodi partes, post abscessum animæ, non dicuntur nisi æquivoce, quum nulli harum partium propria operatio adsit quæ speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel sicut homo vestimento.

4° Adhuc, Mobile non habet esse per suum motorem, sed solum motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

5° Item, Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, quum non

l'être du mobile ne dépend pas du moteur, mais seulement son mouvement actuel. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme un moteur, l'union de l'âme et du corps ne produira rien, et leur séparation n'amènera aucune destruction. Par conséquent, la mort, qui consiste dans la séparation de l'âme et du corps, ne sera pas une destruction réelle de l'animal; ce qui est d'une fausseté manifeste.

6° Tout être qui se meut lui-même est dans une condition telle, qu'il possède la faculté d'être mû et de ne l'être pas, de mouvoir et de ne mouvoir pas. Or, dans l'opinion de Platon (3), l'âme meut le corps de la même manière que ce qui se meut soi-même. Si donc elle n'est unie au corps que comme le moteur à son mobile, elle aura le libre pouvoir de se séparer du corps et de se réunir à lui de nouveau, suivant sa volonté; ce qui est évidemment inadmissible.

Nous prouvons ainsi que l'âme est unie au corps comme sa forme propre :

1° Une chose au moyen de laquelle une autre chose passe de l'état

[3] Rei illius cui nomen est *animus* equaniam est definitio, aliamne habemus quamquam quam illam quam modo diximus, id quod possit seipsum movere?... Est demonstratum idem esse et animam et primam originem motus eorum quæ sunt, fuerunt et erunt, omniumque rursus his contrariorum, quandoquidem et mutationis et universi motus omnibus causam esse consistit... Omnia igitur quæ universæ naturæ, cœli videlicet, terræ, maris ambitu continentur, suis motibus animus ducit atque impellit; quorum motuum hæc sunt nomina : velle, considerare, curare, deliberare, recte et falso opinari, lætari, dolere, audere, metuere, odire, diligere, etc. [Plato, *De legibus*, lib. x].

Responde ergo, æquidnam illud est quod, si in corpore est, corpus vivum est? — Anima, inquit. — Nonne id semper ita habet? — Quidni, inquit. — Anima ergo quicquid illud sit quod ipsa complectatur, semper ei ipsa vitam affert (*Phædo*, p. 105).

SOCRATES. An is qui utitur et id quo ille utitur, diversum quidpiam tibi esse videatur? — ALCIBIADES. Videtur. — S. Nonne et toto corpore utitur homo? — A. Utitur. — S. Aliud nimirum est is qui utitur, et id quo quis utitur? — A. Est. — S. Aliud ergo quidpiam homo est a suo corpore? — A. Videtur. — S. Ecquid tandem igitur homo est? — A. Non possum dicere. — S. Potesne vero id dicere, quod corpore utitur? — A. Possum. — S. Aliudne quidpiam est quod utatur corpore, quam animus? — A. Nullum aliud. — S. Nonne ita ut summum ipse obtineat imperium? — A. Ita prorsus. — S. Atqui neminem arbitror hoc unquam aliter opinatum esse. —

dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animæ et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, et sic mors, quæ consistit in separatione animæ et corporis, non erit corruptio animalis; quod est manifeste falsum.

6° Præterea, Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet cor-

pus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animæ movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari a corpore quum voluerit, et iterum uniri ei quum voluerit; quod patet esse falsum.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, sic probatur.

1° Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est et forma et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente; vivere enim est esse vivens; semen autem ante animationem est

d'être potentiel à l'état d'être actuel est la forme et l'acte de cette dernière. Or, c'est par le moyen de l'âme que le corps cesse d'exister en puissance pour devenir un être actuel; car vivre, c'est l'être de ce qui vit, et le sperme, avant l'animation, vit seulement en puissance, et l'âme le fait vivre actuellement. Donc l'âme est la forme du corps animé.

2° Comme l'être et l'opération n'appartiennent exclusivement ni à la forme, ni à la matière, mais à ce qui résulte de leur union, on attribue l'être et l'action à deux principes dont l'un est, par rapport à l'autre, ce qu'est la forme relativement à la matière. Nous disons en effet d'un homme qu'il est sain dans son corps et par sa santé, qu'il est savant par sa science et dans son âme. La science est la forme de l'âme qui sait, et la santé est celle du corps qui est sain. Or, vivre et sentir sont deux choses que l'on attribue à l'âme et au corps; car nous vivons et nous sentons par l'âme et par le corps, mais de telle sorte que l'âme est le principe de la vie et du sentiment. Donc l'âme est la forme du corps.

3° Ce que l'âme sensitive tout entière est pour le corps tout entier, une partie de l'âme l'est pour une partie du corps. Or, une partie de l'âme est, relativement à une partie du corps, sa forme et son acte; car la vue est la forme et l'acte de l'œil. Donc l'âme est la forme et l'acte du corps.

A. Equodnam? — S. Quin ex his tribus homo unum quiddam sit. — A. Quibus? — S. Aut animus, aut corpus, aut hoc unum totum ex utrisque compositum. — A. Quid ita? — S. Atqui nonne inter nos convenit, illud quod imperat corpori hominem esse? — A. Convenit. — S. Quid est igitur homo? Num sibiipsi corpus imperat? — A. Minime. — S. Alterius nimirum cujusdam imperio ipsum subjici dicimus? — A. Certe. — S. Non tamen illud erit quod querimus. — A. Non videtur. — S. An utrumque simul arcto illo vinculo copulatum corpori imperat, et illud fuerit homo? — A. Fortasse nimirum. — S. Omnium minime; nam quum horum alterum minime imperet, nulla ratione effici potest ut utrumque imperet simul. — A. Recte. — S. Quandoquidem igitur neque corpus, neque utrumque simul homo est, relinquitur horum alterum, opinor, vel nihil ipsum esse, vel si aliquid est, nihil aliud esse hominem quam animum. — A. Prorsus sane. — S. Adhucne dilucidius tibi erit demonstrandum animum esse hominem? — A. Non per Jovem, sed hæc satis esse mihi quidem videntur (*Alcibiades*, I, p. 130. — Henric. Steph., 1578).

vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

2° Amplius, Quia tam esse quam operari non est solum formæ neque solum materię, sed conjuncti, *esse* et *agere* duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim quod homo est sanus corpore et sa-

nitate, et quod est sciens scientia et anima; quorum scientia est forma animæ scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animæ et corpori; dicimus enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ et sensus. Est igitur anima forma corporis.

3° Adhuc, Similiter se habet tota anima

CHAPITRE LVIII.

Le principe nutritif, sensitif et intellectuel, ne constitue pas trois âmes dans l'homme.

En prenant dans la doctrine de Platon ce qui se rapporte à la question présente, on y trouvera peut-être une réponse aux raisons que nous avons apportées. Ce philosophe enseigne, en effet, que ce n'est pas la même âme qui est en nous le principe de l'intelligence, de la nutrition et de la sensibilité (1). Il s'ensuit que, bien que l'âme sensitive soit la forme du corps, on n'est cependant pas contraint pour cela d'admettre qu'une substance intellectuelle peut être aussi la forme du corps. Pour prouver qu'il y a là une impossibilité, il faut raisonner ainsi :

1° Deux choses que l'on attribue au même être à raison de formes

(1) At illud quidem difficile, utrum uno quodam eodemque singula hæc agamus, an potius tria quædam habeamur in nobis, quædam singulis singula efficiamus : uno quidem discamus, irascamur alio, tertio concupiscamus voluptates eas quæ ad nutritionem, generationemque pertinent, cæteraque hujusmodi ; an toto animo unumquodque præstemus, quum aliquid aggredimur animi impetu concitari. Hæc vero pro rei dignitate non satis explicari possunt [Plato, *De Republ.*, lib. IV, p. 436].

Uti nimirum sicut civitas in tres species divisa est, ita et uniuscujusque animus triariam dividitur. Quum tres sint animi partes, tres quoque voluptates esse videtur, quidem hactenus ut uniuscujusque sit propria, et cupiditates quoque, et imperiorum modi eodem pacto... Partem unam animi statuimus qua homo discit ; alteram, qua irascitur ; tertiam vero, propter multiplicem variamque rationem, uno quodam sibi proprio et peculiari nomine non potuimus appellare ; sed ex ea facultate quæ in ipsa est et illustrissima et potentissima, ei nomen indidimus. Concupiscibile enim vocavimus, propter vehementiam impetumque earum cupiditatum quæ in cibo, potu, venere, rebusque hujus generis versantur [Id. *De Republ.*, lib. IX, p. 580. — Henric. Steph., 1578].

sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus ejus ; visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

CAPUT LVIII.

Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animæ.

Potest autem prædictis rationibus, secundum opinionem Platonis, obviari, quan-

tum ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

1o Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, prædicantur de se invicem per accidens ; album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, et sensitiva, et nutritiva sunt

diverses s'affirment l'une de l'autre par accident, et c'est ainsi que l'on dit que ce qui est blanc aime accidentellement l'harmonie, parce qu'on trouve dans Socrate la blancheur et le goût de la musique. Si donc on envisage l'âme intelligente, sensitive et nutritive, comme des vertus ou formes diverses en nous, les attributs qui nous conviennent à raison de ces formes s'affirmeront les uns des autres par accident. Or, nous sommes hommes par l'âme intelligente, animaux par l'âme sensitive, et être vivants par l'âme nutritive. Donc cette proposition : L'homme est un animal, ou celle-ci : L'animal est un être vivant, ne sera vraie qu'accidentellement. Or, une telle proposition est essentiellement vraie; car l'homme, parce qu'il est homme, est un animal, et l'animal, en sa qualité d'animal, est un être vivant. Donc il existe quelque chose qui est tout à la fois, en vertu du même principe, animal, homme et être vivant.

Si l'on prétend que, même en admettant que ces âmes sont distinctes l'une de l'autre, il ne s'ensuit pas que les propositions ci-dessus énoncées ne sont vraies que par accident, parce que ces âmes sont coordonnées ensemble, nous rejeterons cette réponse, et voici pourquoi.

L'ordre qui rattache l'âme sensitive à l'âme intelligente et l'âme nutritive à l'âme sensitive est le même qui existe entre la puissance et l'acte, parce que, conformément à la génération, l'intellectuel est postérieur au sensitif, et le sensitif au nutritif; car dans la génération l'animal précède l'homme. Si donc il résulte de cet ordre que les propositions qui précèdent sont essentiellement vraies, ce ne sera pas à raison de la forme, mais à raison de la matière et du sujet, ainsi qu'il arrive lorsqu'on affirme qu'une surface est colorée. Or, cela ne peut

diversæ virtutes aut formæ in nobis, earum quæ secundum has formas nobis conveniunt, de invicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam vivencia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens: Homo est animal, vel Animal est vivum. Est autem per se talis prædicatio; nam homo, secundum quod est homo, est animal; et animal, secundum quod est animal, est vivum. Est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam prædictis animabus diversis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per acci-

dens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent, hoc iterum removetur.

Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentie ad actum; nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur isto ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia, isto modo dicendi per se, id quod est formale prædicatur per se de

être ; car si l'on considère l'attribut comme essentiel en ce sens , ce qui est formel s'affirme du sujet comme lui appartenant essentiellement. C'est ce qui a lieu pour les propositions suivantes : Cette surface est blanche ; tel nombre est pair. De plus, en considérant l'attribut comme essentiel dans le même sens , le sujet entre dans la définition de l'attribut : le nombre , par exemple , entre dans la définition du *pair*. C'est le contraire qui arrive dans l'autre cas ; car l'homme n'est pas l'attribut de l'animal , mais il faut changer les termes ; également , le sujet n'entre pas dans la définition de l'attribut , mais c'est l'opposé qui est vrai. Donc la vérité essentielle des propositions ci-dessus formulées ne découle pas de l'ordre sur lequel on s'appuie.

2° L'être d'une chose et son unité procèdent du même principe ; car elle est une parce qu'elle est un être. Donc , puisque la forme est pour tous le principe de l'existence , elle sera également celui de l'unité. En admettant donc qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes , qui sont ses formes diverses , l'homme ne sera pas un être unique , mais multiple. L'ordre respectif de ces formes ne suffira pas pour l'établir dans l'unité , parce que être un en raison d'un certain ordre n'équivaut pas à être un absolument , puisque l'unité qui résulte de l'ordre est de toutes la plus imparfaite.

3° L'inconvénient que nous venons de signaler se reproduira toujours , de telle sorte que l'âme intelligente et le corps ne formeront pas un être qui sera un absolument , mais seulement par accident. En effet , tout attribut qui se trouve ajouté à une chose après qu'elle a reçu son être complet n'est pour elle qu'un accident , puisqu'il est en dehors de son essence ; et toute forme substantielle constitue un être complet dans le genre de la substance ; car elle produit un être actuel et déter-

subjecto , ut quum dicimus : Superficies est alba ; vel : Numerus est par ; et iterum , hoc modo dicendi per se , subjectum ponitur in diffinitione prædicati , sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autem e contrario accidit ; non enim homo per se prædicatur de animali , sed e converso ; et iterum non ponitur subjectum in diffinitione prædicati , sed e converso. Non igitur prædictæ prædicationes dicantur per se , ratione dicti ordinis.

2° Præterea , Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquæque res habeat esse , a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur

plures animæ sicut diversæ formæ , homo non erit unum ens , sed plura ; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet , quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter , quum unitas ordinis sit minima unitatum.

3° Item , Ad hæc redibit prædictum inconvenienti , ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter , sed secundum accidens tantum. Omne enim quod alicui advenit post esse completum , advenit ei accidentaliter , quum sit extra essentiam ejus ; quælibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ ; facit enim ens actu , et hoc aliquid ; quidquid igitur post primam for-

mine sa qualité. Donc tout ce qui survient dans une chose, après qu'elle a sa forme substantielle, lui est accidentel. Donc, puisque l'âme nutritive est une forme substantielle, car on affirme également de l'homme et de l'animal qu'ils sont vivants, il en faudra conclure que l'âme sensitive et, pour la même raison, l'âme intelligente, sont de simples accidents. Par conséquent, le terme d'*animal*, pas plus que celui d'homme, ne signifiera une même chose, ni un certain genre, ni une certaine espèce, compris dans l'étendue de la substance.

4° Si dans le système de Platon l'homme n'est pas un être composé d'une âme et d'un corps, mais une âme qui fait d'un corps son instrument, cela doit s'entendre de l'âme intelligente seule, ou des trois âmes, si elles sont au nombre de trois, ou bien de deux d'entre elles. Si on l'entend des trois ensemble ou de deux, l'homme n'est pas un, mais deux ou trois; car il est trois âmes ou au moins deux. Si, au contraire, on ne veut parler que de l'âme intelligente, en ce sens que l'âme sensitive soit la forme du corps, et que l'âme intelligente, ayant à son service un corps animé et pourvu de ses sens, soit l'homme, on tombera de nouveau dans un double inconvénient, savoir que l'homme n'est pas un animal, mais qu'il se sert d'un animal; car c'est l'âme sensitive qui fait d'un être un animal; et de plus, que l'homme ne sent pas, mais qu'il fait usage d'une chose douée de sentiment. Comme ces conséquences répugnent, il est impossible que trois âmes d'une substance différente soient en nous ce qui connaît, sent et entretient la vie.

5° Deux ou plusieurs choses ne peuvent devenir une même chose sans un lien qui les unisse, à moins que l'une ne soit, par rapport à

mam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Quum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, vivum enim substantialiter de homine prædicatur et de animali, sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva; et sic neque animal neque homo simpliciter significabit unum neque aliquod genus neque species in prædicamento substantiæ.

4° Amplius, Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non

sit unum, sed sit duo vel tria; est enim tres animæ, vel saltem due. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quæ quum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

5° Adhuc, Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid unienat nisi unum eorum se habeat ad alterum ut

l'autre, ce qu'est l'acte pour la puissance; car c'est de cette dernière manière que la matière et la forme se réunissent dans l'unité sans aucun lien extérieur. Or, en supposant qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes qui ne sont pas l'une pour l'autre dans le même rapport que la matière et la forme, mais que chacune d'ellesoit un *acte* et que toutes soient des principes d'actions, si elles s'unissent pour former un seul être, un homme, par exemple, ou un animal, elles devront nécessairement être unies par un autre. Or, cet autre ne sera évidemment pas le corps; car c'est plutôt lui qui est uni par l'âme, puisqu'il tombe en dissolution lorsqu'elle l'abandonne. Donc il faut que quelque chose de plus formel fasse de toutes ces âmes une seule âme; et ce quelque chose sera plutôt une âme que ces divers éléments qu'il unit. Si donc ce lien est de son côté divisé en plusieurs parties et n'est pas un par lui-même, il lui faudra aussi à lui un lien; et comme on ne peut pas remonter ainsi jusqu'à l'infini, on arrivera forcément à quelque chose qui sera un en soi, et rien ne possède cette qualité d'une manière plus parfaite que l'âme. Donc il ne peut y avoir dans un seul homme ou animal qu'une seule âme.

6° Si ce qui concerne l'âme est dans l'homme un assemblage de plusieurs choses, il y aura entre chacun de ces éléments et chacune des parties du corps le même rapport qu'entre cette aggrégation tout entière et le corps tout entier. C'est ce qui paraît assez conforme à l'opinion de Platon, qui plaçait l'âme raisonnable dans le cerveau, l'âme nutritive dans le foie, et l'âme concupiscible dans le cœur. Or, une telle conséquence est fautive pour deux raisons : premièrement, parce qu'il est une partie de l'âme que l'on ne peut pas attacher à une partie déterminée du corps : il s'agit ici de l'intelligence, qui, comme

actus ad potentiam; sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas colligante. Si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent ad invicem sicut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum, oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, quum magis corpus uniatur per animam; cujus signum est quod, decedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum; et hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipsum uniantur. Si igitur

hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Quum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum; et hoc maxime est anima. Oportet igitur, in uno homine vel animali, unam tantum animam esse.

6° Item, Si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis; quod etiam a positione Platonis non discordat; ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc

nous l'avons démontré [ch. 56], n'est pas l'acte d'une certaine partie du corps; secondement, parce qu'on distingue très clairement dans une même partie du corps les opérations des diverses parties de l'âme. Il est facile de s'en convaincre en examinant les animaux qui vivent après avoir été coupés en morceaux. Il y a dans la même partie le mouvement, la sensation et un appétit par lequel elle se meut. Également, la même partie séparée d'une plante se nourrit, croît et germe; ce qui prouve que les diverses parties de l'âme se trouvent dans une seule et même partie du corps. Donc nous n'avons pas en nous plusieurs âmes distinctes attachées aux différentes parties de notre corps.

7° Des forces diverses qui ne dérivent pas du même principe agissent sans se gêner l'une l'autre, à moins que leurs actions ne soient contraires; ce qui ne peut avoir lieu dans le cas présent. Or, c'est une vérité d'expérience que les opérations diverses de l'âme se font obstacle entre elles; car si l'une est très prononcée, l'autre s'affaiblit. Donc il faut rapporter ces opérations et les forces qui en sont les principes prochains à un principe unique. Or, ce principe ne peut être le corps: d'abord, parce que le corps ne participe en aucune façon à l'action de connaître; ensuite, parce que si le principe de ces forces et de ces actions était le corps, en sa qualité de corps, on les rencontrerait dans tous les corps; ce qui est manifestement faux. Il nous reste donc à dire qu'elles ont pour principe une forme unique, en vertu de laquelle ce corps est tel corps; et cette forme n'est autre que l'âme. Donc toutes celles de nos actions qui appartiennent à l'âme procèdent d'elle seule. Donc nous n'avons pas plusieurs âmes.

autem apparet esse falsum dupliciter : Primo quidem, quia aliqua pars est animæ, quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (c. 56) ostensum est quod non est actus alicujus partis corporis; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte corporis, apparent diversarum partium animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augeatur et germinat; ex quo apparet quod diversæ partes animæ in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversæ animæ in nobis, diversis partibus corporis attributæ.

7° Amplius, Diversæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impediunt se

invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ; quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversæ operationes animæ impediunt se; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istæ actiones, et vires quæ sunt eorum proxima principia, reducuntur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, invenirentur in omnibus corporibus; quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quæ est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ quæ sunt in nobis ab ipsa

Cette doctrine est conforme à celle que nous trouvons dans le livre *Des Dogmes ecclésiastiques* : « Nous n'enseignons pas ce qu'ont écrit « dans leurs livres Jacques (2) et d'autres Syriens amateurs de subtilités, qu'il y a dans l'homme deux âmes : l'une animale, qui anime « le corps et se trouve mêlée au sang ; l'autre spirituelle, qui est la « source de la raison. Mais nous croyons que l'homme a une seule et « même âme qui, associée au corps, lui donne la vie et se gouverne « elle-même par sa raison » (3).

CHAPITRE LIX.

L'intellect possible de l'homme n'est pas une substance séparée (1).

Certains auteurs ont imaginé un autre moyen pour prouver qu'une

(2) L'empereur Justin, qui succéda à Anastase, en 518, mit tout en œuvre pour éteindre la secte des *Monophysites* (Eutychiens) ; mais le parti, quoique considérablement affaibli, reprit assez de force, quelques années après, pour mettre sur le siège d'Edesse un moine entreprenant, nommé Jacob ou Jacques Zanzale, qui parcourut l'Orient, ramena le courage des Eutychiens, et rétablit partout l'hérésie, en Syrie, en Mésopotamie, en Arménie, en Egypte, en Nubie et en Ethiopie. Depuis cette époque, les Monophysites ont pris le nom de *Jacobites*, du nom de ce moine, regardé par eux comme le second fondateur de la secte. La protection des Perses et des Mahométans leur rendit les églises qu'ils possèdent encore aujourd'hui.

(3) Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii disputatores Syrorum scribunt : unam animalem, qua animetur corpus, et quæ immixta sit sanguini ; et alteram spiritualement, quæ rationem ministrat. Sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suæ substantiæ eligat cogitationes quod vult (Gennad. Massil. *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 15, in tomo VIII opp. S. Aug.).

(1) Saint Thomas distingue, avec Aristote, deux facultés secondaires dans l'intelli-

una procedant ; et sic non sunt in nobis plures animæ.

Hæc autem consonat quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus : « Neque « duas animas esse dicimus in uno homine, « sicut Jacobus et alii disputatores Syro- « rum scribunt : unam animalem, qua « animetur corpus, et quæ immixta sit « sanguini ; et alteram spiritualement, quæ « rationem ministrat. Sed dicimus unam « esse eandemque animam in homine, quæ

« et corpus sua societate vivificet et semet- « ipsam sua ratione disponat. »

CAPUT LIX.

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Fuerunt autem et alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia in-

substance intellectuelle ne peut être unie à un corps comme sa forme. Ils prétendent que l'intellect, même celui qu'Aristote qualifie de *possible* (2), est une substance séparée qui ne nous est pas unie comme notre forme. Ils s'appuient sur les raisons suivantes :

1^o Ils invoquent Aristote, qui dit au même endroit que cet intellect est séparé et non mélangé à un corps, qu'il est simple et impassible; ce qui ne saurait lui convenir s'il était la forme d'un corps.

2^o Ils s'autorisent de la démonstration par laquelle le même philosophe établit que l'intellect possible recevant en lui toutes les espèces [intelligibles] des objets sensibles, parce qu'il est en puissance par rapport à eux, il ne doit nécessairement y avoir en lui aucun de ces objets, de même que l'œil, qui reçoit toutes les espèces de couleurs, est complètement incolore; car s'il avait par lui-même une certaine

gence humaine. L'une est en puissance pour recevoir les formes intelligibles ou les idées qui l'affectent de la manière qui convient à une substance toute spirituelle : c'est l'*intellect possible* ou *passif*. L'autre a la vertu d'abstraire des êtres réels leurs formes, pour les rendre intelligibles, c'est-à-dire pour les mettre dans des conditions telles qu'elles puissent être saisies par l'intelligence, qui ne peut appréhender la substance même des êtres : cette faculté est l'*intellect actif*. Lorsque l'intellect actif a opéré cette abstraction et que l'intellect passif est affecté par les idées ou les formes, l'intelligence est *en acte*; ce qui signifie qu'elle possède actuellement la notion de l'objet. — Aristote s'exprime ainsi à ce sujet : « Intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa; actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa... Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat; quidam talis, ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit » (*De anima*, III, c. 4 et 5). — Voyez sur cette question les chapitres 73-76 qui suivent, et la note 2 du chapitre 76. — Une substance *séparée* est celle qui est parfaitement simple et n'est unie, de manière à former un tout, avec aucune autre substance d'une nature différente. Les anges sont des substances séparées; l'âme humaine, durant la vie naturelle de l'homme, n'en est pas une.

(2) De animæ autem ea parte qua cognoscit atque sapit, sive sit separabilis, sive non separabilis magnitudine, sed ratione, considerandum est quam differentiam habet, quoque pacto tandem sit intelligere. Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab intelligibili, aut aliquid aliud tale, vacare igitur ipsam passionem, sed formæ susceptivam esse oportet, et potentia talem, sed non illam esse : et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus. Quare necesse est ipsum, cum universa intelligat, non mixtum esse, sicut Anaxagoras dixit, ut superet atque vincat, id est, ut cognoscat atque perci-

tellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat (*de Anima*, III, c. 4), est quædam substantia separata, non conjuncta nobis ut forma. Et hoc confirmare nituntur :

1^o Ex verbis Aristotelis, qui dicit (*ibid.*), de hoc intellectu loquens, quod est separatus et immixtus corpori et simplex et impassibilis; quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

2^o Item, Per demonstrationem ejusdem, qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species (intelligibiles) rerum sensibilibus ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat; sicut pupilla, quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore; si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quin imo nihil videretur nisi sub illo colore; et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam

couleur, celle-là l'empêcherait de voir les autres, et même tous les objets qu'il saisirait en paraîtraient revêtus. Il se passerait quelque chose de semblable dans l'intellect possible, si par lui-même il avait une forme ou nature déterminée prise entre celles des êtres sensibles. Or, il en serait ainsi s'il se trouvait mélangé à un corps, ou bien s'il était la forme d'un certain corps; car puisque la matière et la forme réunies composent un même être, la forme doit participer en quelque chose à la nature du sujet auquel elle s'applique. L'intellect possible ne souffre donc aucun mélange avec un corps, et il ne peut être l'acte ou la forme d'un certain corps.

3° Si cet intellect est la forme d'un corps matériel, il ne recevra en lui quelque chose que comme la matière première elle-même reçoit ce dont elle est susceptible; car ce qui est la forme d'un corps ne reçoit rien sans sa matière propre. Or, la matière première reçoit les formes individuelles, et même ces formes ne sont individualisées que parce qu'elles sont dans une matière. Donc l'intellect possible recevra ces formes comme individuelles, et par conséquent il n'aura aucune connaissance de l'universel; ce qui est évidemment faux.

4° La matière première n'a pas la connaissance des formes qu'elle reçoit. Si donc l'intellect possible reçoit les choses de la même manière

piat; alienum namque, cum apparet juxta, prohibet atque sejungit. Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animæ nuncupatur, dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat, nihil est actu prorsus eorum quæ sunt, antea quam intelligat ipse. Quocirca, neque cum corpore mixtum ipsum esse, consentaneum est rationi... Atque bene recteque censent qui formarum locum animam inquit esse. Attamen neque tota est locus, sed intellectiva; neque est actu, sed potentia formæ... Sensitivum non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis.

Quidam est intellectus talis ut omnis fiat : quidam talis ut omnia agat atque efficiat : quiquidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen : nam et lumen, colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vacat, cum sit substantia actus... (Arist. *De anima*, III, c. 4, 5). — Voir aussi le ch. 8.

formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis; quia, quum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori aut esse actum seu formam alicujus corporis.

3° Adhuc, Si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus et receptio materiæ

primæ; id enim quod est alicujus corporis forma non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, imo per hoc individuatur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales; et sic non cognosceret universalis; quod patet esse falsum.

4° Præterea, Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiæ primæ, nec intellectus possibilis

que la matière première, il ne connaîtra pas non plus les formes qu'il aura reçues, contrairement à ce qui a lieu.

5^o Nul corps n'est susceptible d'une vertu infinie, ainsi qu'Aristote le prouve (3). Or, la vertu de l'intellect possible est en quelque sorte infinie; car par lui nous portons un jugement sur des choses dont le nombre est infini, puisqu'il nous fait connaître l'universel, dans lequel sont compris tous les êtres particuliers [ou individuels], qui sont infinis en puissance. Donc l'intellect possible n'est pas une vertu résidant dans un corps.

Averrhoès et plusieurs philosophes anciens, ainsi qu'il l'affirme lui-même, ont été amenés par ces raisons à enseigner que l'intellect possible, au moyen duquel l'âme connaît, a un être distinct de celui du corps et n'est pas la forme du corps. Mais comme cet intellect n'a rien de commun avec nous, et que nous ne connaîtrions rien par lui s'il ne nous était uni de quelque manière, il nous indique comment il continue d'être avec nous: c'est, dit-il, parce que l'espèce actuellement connue est la forme de l'intellect possible, de même que ce qui est actuellement visible est la puissance de la forme qui est le principe de la vision; d'où il suit que l'intellect possible et la forme actuellement connue se réunissent pour faire une même chose. Donc, toutes les fois que cette forme connue s'unit à un être, il se trouve aussi uni avec

(3) Aristote, dans les chapitres 6 et 10 du livre VIII de sa *Physique*, prouve qu'il doit y avoir un moteur éternel, immobile ou immuable, et de plus distinct de la matière. Il conclut ainsi: « His hoc pacto determinatis, patet impossibile esse, primum movens atque immobile, magnitudinem ullam habere. Nam si habet, aut finitam aut infinitam ipsam esse necesse est. At demonstratum est prius in naturalibus, fieri non posse ut magnitudo sit infinita. Et nunc demonstravimus finitam magnitudinem infinitas vires habere non posse, et impossibile insuper esse infinito in tempore quicquam a magnitudine finita moveri. Primum autem movens æterno motu infinitoque tempore movet. Patet igitur ipsum indivisibile esse, vacareque partibus ac magnitudinem nullam prorsus habere » (*Phys.* VIII, c. 10 in fine).

cognosceret formas receptas; quod est falsum.

5^o Amplius, Impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele (*Physic.* VIII, c. 10). Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinite; judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, in quantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averrhoes, et

quidam antiqui, ut ipse dicit (de Anima, III), ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore et non esse formam corporis. Sed, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est potentia formæ visivæ; unde, ex intellectu possibili et forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque

l'intellect possible. Or, elle s'unit à nous par le moyen de l'image, qui est en quelque sorte le sujet de la forme connue; et c'est de cette manière que l'intellect possible continue d'être en nous.

On comprend facilement combien ces arguments sont peu solides et quelles impossibilités en résultent. En effet :

1° L'être qui a une intelligence est doué de connaissance. Or, cela seul est connu dont l'espèce intelligible est unie à l'intelligence, et si une espèce intellectuelle se trouve dans l'homme unie à une intelligence d'une manière quelconque, il s'ensuivra, non que l'homme connaîtra, mais seulement qu'il sera connu par une intelligence séparée.

2° Si l'espèce actuellement connue est la forme de l'intellect possible, de même que l'espèce actuellement visible est la forme de la puissance qui est le principe de la vision pour l'œil, l'espèce intellectuelle est, par rapport à l'image, ce qu'est pour l'objet coloré existant en dehors de l'âme l'espèce actuellement visible; c'est cette comparaison qu'emploient Averrhoès et Aristote lui-même (4). L'intellect possible continue d'être, par le moyen de la forme intelligible, avec l'image qui est en nous, de la même manière que la puissance principe de la vision est avec la couleur qui se trouve dans la pierre. Or, le résultat de cette union n'est pas que la pierre voit, mais seulement qu'elle est vue. Donc l'union de l'intellect possible avec nous ne nous donne pas non

(4) Sentire ac intelligere simile est. Cum autem sensus jucundum aut molestum discernit, quasi affirmaverit aut negaverit, tum persequitur aut fugit. Atque delectari aut dolere est operari ipsa medietate sensus ad bonum aut malum, ut talia sunt... Animæ autem quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiçuntur. Atque cum bonum aut malum esse dicit affirmando aut negando, tum fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate numquam intelligit... Intellectivum igitur ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit, etc. (Arist. *De anima*, III, c. 7).

Igitur conjungitur forma intellecta prædicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis, mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formæ intellectæ. Per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur. Quod autem hæc frivola sint et impossibilia, facile est videre.

1° Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod species intellectualis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed

solum quod intelligatur ab intellectu separato.

2° Præterea, Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentie visivæ ipsius oculi; species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam; et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles (*de Anima*, III, c. 7), similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentie visivæ ad colorem qui est in lapide.

plus la connaissance, mais fait seulement que nous sommes connus. Or, personne n'ignore qu'on dit de l'homme, dans le sens propre et véritable, qu'il connaît; car nous ne pourrions pas rechercher quelle est la nature de l'intelligence si nous étions dépourvus de la faculté de connaître. Donc ce mode d'union ne suffit pas pour expliquer les faits.

3° L'être qui connaît s'unit à l'objet connu par le moyen de la vertu qui est en lui le principe de la connaissance, sans que pour cela la proposition inverse soit vraie, de même que l'être qui opère s'unit à la chose qui résulte de son opération au moyen de la vertu d'où elle émane. Or, l'homme connaît par son intellect comme par la vertu d'où procède sa connaissance. Donc ce n'est pas la forme intelligible qui l'unit à l'intellect; mais c'est plutôt par l'intellect qu'il se trouve uni à la forme intelligible.

4° Le principe en vertu duquel un être opère est nécessairement sa forme; car rien n'agit qu'autant qu'il existe actuellement, et rien n'a une existence actuelle que par ce qui est sa forme. Aussi Aristote prouve-t-il que l'âme est une forme, parce que l'animal vit et sent par son âme (5). Or, l'homme connaît, et ce n'est que par l'intelligence. C'est pourquoi le Philosophe, recherchant quel est le principe de notre connaissance, nous indique la nature de l'intellect possible. Donc

(5) Dicamus animatum ab inanimato vita sejungi. Atque cum multifariam vivere dicatur, etiamsi unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status... Animal autem est ob sensum primo : nam et ea quæ non cientur motu, nec mutant locum, sensum autem habent, non solum vivere dicimus, sed etiam animalia nuncupare solemus.

Est autem anima causa principiumque corporis viventis... Nam est ea causa a qua profuit motus, est etiam cujus gratia cætera fiunt, et insuper ut forma corporum animatorum, substantiæ... At vivere viventium est esse; cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima, etc. (Arist. *De anima*, II, c. 2, 4).

Hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit; non enim naturam intellectus investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

3° Adhuc, Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso; sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur

per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili conjungitur.

4° Amplius, Id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus; nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus; unde et Aristoteles probat (*de Anima* II, c. 2 et 4) animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum; unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri

l'intellect possible doit nous être uni non-seulement par son objet , mais d'une manière formelle.

3^o L'intelligence en acte et l'intelligible actuel sont une seule chose, de même que le sens en acte et ce qui est actuellement sensible. Il n'en est pas ainsi de l'intelligence et de l'intelligible qui sont seulement en puissance , ni du sens et du sensible qui sont dans la même condition. Donc , de ce que l'espèce d'une chose se trouve dans l'image , elle n'est pas pour cela actuellement intelligible , car alors elle ne fait pas un avec l'intelligence en acte ; mais elle le devient, parce qu'elle se trouve abstractivement séparée de l'âme. Par exemple, le sens ne saisit pas actuellement l'espèce de telle couleur, parce qu'elle est attachée à la pierre , mais bien parce qu'elle passe dans l'œil. Or, d'après l'opinion qui vient d'être exposée , l'espèce intelligible ne continue d'être en nous qu'autant qu'elle réside dans l'image. Par conséquent, elle ne continue pas d'être en nous parce qu'elle fait une même chose avec l'intellect possible, comme étant sa forme. Donc il n'y a aucun moyen par lequel l'intellect possible nous reste uni ; car [cette espèce intelligible] restant unie à l'intellect possible , elle ne l'est pas avec nous , et la proposition ne peut être prise à l'inverse.

Il est facile de s'apercevoir que l'auteur de ce système est tombé dans l'erreur par suite d'une équivoque. En effet, lorsque la lumière vient frapper les objets, les couleurs qui sont en dehors de l'âme deviennent actuellement visibles , comme pouvant causer un ébranlement dans l'organe de la vue, mais non parce qu'elles sont actuellement saisies par ce sens ; ce qui est nécessaire pour qu'elles deviennent actuellement une seule chose avec la vue. De même , lorsque l'intelligence agit , c'est sa lumière qui rend les images actuellement intelli-

nobis , et non solum per suum objectum.

5^o Præterea, Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum , sicut sensus in actu et sensible in actu ; non autem intellectus in potentia, sicut nec sensus in potentia et sensible in potentia et intelligibile in potentia. Species igitur, rei, secundum quod est in phantasmatis, non est intelligibilis actu, non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phantasmatis abstracta ; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatis, se-

cundum positionem prædictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma ejus. Ergo non potest esse in medium quo continuatur intellectus possibilis nobiscum, quia, secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit, æquivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, præsentis lumine, sunt visibiles actu, ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum visu in actu ; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intel-

gibles, en sorte qu'elles peuvent imprimer à l'intellect possible le mouvement qui lui est propre; mais elles ne sont pas actuellement connues; car, dans ce cas, elles deviennent actuellement une même chose avec l'intellect possible.

6° Là où l'opération de l'être vivant est plus élevée, doit se trouver aussi une vie d'une espèce plus noble, correspondant à cette action. L'unique action des plantes est celle qui a pour but la nutrition. Chez les animaux, l'action est plus relevée, car ils sentent et se meuvent localement; c'est pourquoi la vie de l'animal appartient à une espèce plus noble. Il y a dans l'homme une opération qui se rattache à la vie et qui est plus relevée encore que celle de l'animal : c'est la connaissance. Donc la vie de l'homme est aussi d'une espèce plus noble. Or, le principe de la vie, c'est l'âme. Donc l'âme qui donne la vie à l'homme est plus noble que l'âme sensitive. Or, il n'en est point de plus noble que l'intelligence. Donc l'intelligence est l'âme, et conséquemment, la forme de l'homme.

7° Ce qui résulte de l'opération d'un être est incapable de le spécifier, parce que l'opération est un acte second, et la forme qui détermine l'espèce de chaque chose est l'acte premier. Or, l'union de l'intellect possible avec l'homme est, dans l'opinion qui nous occupe, la conséquence de l'opération de l'homme; car elle se fait par le moyen de l'imagination qui, selon le Philosophe, est le mouvement produit par un sens qui remplit actuellement sa fonction (6). Donc ce n'est pas cette union qui place l'homme dans son espèce. Donc l'homme n'ap-

(6) Nec fieri potest ut a sensibilibus quicquam patiat^r eorum quæ sentire possunt, nisi ut quodque est sensitivum... Quid aliud est olfacere quidem, præter id ipsum aliquid, inquam, pati? At enim olfacere quidem sentire est. Aer autem passus, cito sensibilis fit (Arist. *De anima*, II, c. 12).

ligibilia, ut possint movere intellectum possibilem, non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facta in actu.

6° Item, Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitæ, correspondens illi actioni; in plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum; unde et animal vivit altiori specie vitæ. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altio^rem speciem vitæ. Sed vita est per

animam. Habebit igitur homo altio^rem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius.

7° Adhuc, Quod consequitur ad operationem alicujus rei non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secundus, forma autem per quam aliquid habet speciem est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem prædictam, consequitur hominis operationem; fit enim mediante phantasia, quæ, secundum Philosophum (*de Anima*, II, c. 12), est motus factus a sensu secundum actum. Ex tal

partient à une espèce qui le distingue des animaux sans raison, que parce qu'il est doué d'intelligence.

8° Si telle espèce est propre à l'homme parce qu'il est raisonnable et intelligent, tous les êtres compris dans cette espèce sont doués de raison et d'intelligence. Or, l'enfant fait partie de l'espèce humaine, même dans le sein de sa mère, et cependant ces images ou intelligibles actuels ne se forment pas encore en lui. Donc l'homme n'est pas intelligent, parce que l'intellect continue de lui être uni par le moyen de l'espèce intelligible, dont le sujet est l'image.

CHAPITRE LX.

Ce n'est pas l'intellect passif, mais l'intellect possible qui détermine l'espèce humaine.

Les partisans de la doctrine qui nous occupe en ce moment ont voulu prévenir cette réfutation.

Averrhoès, déjà cité, dit que l'homme diffère des brutes, quant à l'espèce, à raison de cet intellect qu'Aristote appelle passif et qui est la vertu ou faculté de penser propre à l'homme et que remplace, chez les autres animaux, une simple appréciation naturelle (1). Cette faculté a pour attribution de distinguer les inten-

(1) Cette appréciation naturelle des brutes est ce que nous appelons l'instinct, qui exclut tout raisonnement.

igitur unione non consequitur homo speciem; non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

8° Amplius, Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana; in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu. Non est igitur homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur

homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.

CAPUT LX.

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem.

His autem rationibus obviatur, secundum prædictam positionem.

Dicit enim prædictus Averrhoes (de Ani-

tions (2) ou formes individuelles, et de les comparer entre elles, comme l'intelligence, qui est séparée et exempte de tout mélange, compare et distingue les unes des autres les intentions ou formes universelles. Parce que cette faculté, avec le concours de l'imagination et de la mémoire, prépare les images à recevoir l'action de l'intellect qui, en devenant actif, en fait des intelligibles actuels, de la même manière que certains arts mettent la matière en état d'être employée par l'ouvrier principal, elle a reçu le nom d'intelligence et de raison. Les médecins disent qu'elle occupe la cavité du milieu de la tête. Selon qu'elle se trouve disposée, tel homme diffère de tel autre sous le rapport de l'esprit et de tout ce qui tient à l'intelligence. C'est par l'usage qu'il en fait et l'exercice auquel il la soumet, que chacun acquiert la science habituelle. Par conséquent, la science habituelle est dans cet intellect passif comme dans un sujet. L'enfant a, dès le commencement de son existence et avant qu'il soit capable de connaître actuellement, cet intellect passif qui le place dans l'espèce humaine.

(2) Il faut entendre par ces *intentions individuelles* les formes particulières considérées comme revêtues de certaines qualités insaisissables pour les sens, telles que celles qui produisent la sympathie ou l'antipathie et rendent une chose utile ou nuisible. Les brutes discernent ces choses par une estimation naturelle, et l'homme par la faculté qu'il a de penser. Ainsi, la brebis prend la fuite à la vue d'un loup qui lui paraît être un ennemi, tandis qu'elle n'évite pas la rencontre d'une autre brebis, parce qu'elle la regarde comme amie, et, par conséquent, elle fait une distinction et établit une comparaison entre un loup et une brebis. Autre exemple : l'oiseau ramasse les brins de paille qui lui paraissent utiles pour composer son nid, tandis qu'il laisse de côté les sarments qu'il juge inutiles. Ce que les brutes font par suite de cette estimation naturelle, l'homme le fait en usant de la faculté de penser, et d'une manière beaucoup plus parfaite, puisque, à l'aide de cette faculté, il formule des propositions particulières. Les brutes ne s'élèvent pas jusque-là ; mais elles saisissent simplement les qualités dont nous venons de parler (Franc. de Sylv., *Comment.*).

ma, III) quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa quæ est propria homini, loco cujus alia animalia habent quamdam (vim) æstimativam naturalem. Hujus autem cogitivæ virtutis est distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem, sicut intellectus, qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales ; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici

principali, ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis ; et secundum hujus dispositionem virtutis, differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quæ pertinent ad intelligentiam ; et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiæ ; unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subjecto ; et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem hæc sint falsa et abusive dicta, evidenter apparet.

Cette assertion est d'une fausseté évidente et les choses y sont prises à contre-sens. En effet :

1° Les opérations vitales sont, avec l'âme, dans le même rapport que les actes seconds avec l'acte premier, comme l'enseigne le Philosophe (3). Or, dans un même être, l'acte premier est antérieur à l'acte second ; par exemple, il faut savoir avant d'examiner. Donc, partout où l'on découvre une opération vitale quelconque, il faut supposer une certaine partie de l'âme qui sera, pour cette opération, ce qu'est l'acte premier pour le second. Or, l'homme a une opération propre qui l'élève au-dessus des autres animaux : c'est la connaissance et le raisonnement, et cette opération, ainsi que l'observe Aristote, appartient à l'homme en sa qualité d'homme (4). Donc on doit admettre dans l'homme un principe qui détermine proprement son espèce, et qui est, pour l'opération de connaître, comme l'acte premier relativement à l'acte second. Or, ce ne peut être l'intellect passif en question, parce que le principe de cette opération est nécessairement impassible et non mélangé avec un corps. C'est toujours la doctrine du

(3) *Vitam dicimus, nutritionem, accretionem atque decretionem : quæ quidem per id ipsum fit quod vivere dicitur. Quare corpus omne naturale particeps vitæ substantia est, et ita substantia ut composita. Atque cum tale etiam sit corpus, id est, habens vitam, corpus profecto non erit anima : corpus namque non subit rationem eorum quæ sunt in subiecto, sed ut subiectum potius est et materies. Necesse est igitur animam substantiam esse, perinde atque formam corporis naturalis potentia vitam habentis ; substantia vero actus est et perfectio ; talis igitur corporis est perfectio atque actus..... Quapropter anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis : et talis plane, ut partes ipsius sint instrumenta (Arist. *De anima*, II, c. 1).*

(4) *Vivere quidem cum stirpibus et plantis homini videtur esse commune. At proprium hominis opus quæritur. Itaque vita alendi augendique vi ac facultate prædita removenda est. Quæ autem proxime sequitur, in ea vis quædam sentiendi videtur esse posita. At etiam hæc communis nobis est cum equo et bove et animantibus omnibus. Relinquitur ergo vita quædam quæ ad actionem apta sit, ejus propria quod ratione præditum est. Hujus autem pars una est quæ rationi obtemperat, ipsa rationis expers ; altera quæ ratione prædita est, cogitandique munere fungitur. Sed cum etiam hæc vita, ratione instructa, duobus modis dicatur, eam quæ in functione muneris occupata est, ponere debemus. Hæc enim magis proprie dici videtur. Opus igitur hominis erit functio muneris animi rationi consentanea, aut certe ratione non carens (Arist. *Ethic.* I, c. 6).*

1° Operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, at patet per Philosophum (de Anima, II, c. 1). Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ, quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, sci-

licet intelligere et ratiocinari, quæ est operatio hominis in quantum homo est, ut Aristoteles dicit (*Ethic.* I, c. 6). Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus prædictus, quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut Philosophus probat (de Anima, III, c. 4).

Philosophe (5), et nous voyons que le contraire a lieu pour l'intellect passif. Il est donc impossible que l'homme ait, en vertu de la faculté de connaître, que l'on appelle l'intellect passif, une espèce propre qui fasse de lui un animal différent des autres.

2° Une affection de la partie sensitive ne peut donner à l'être qui la souffre un genre de vie plus noble que la vie sensitive, de même qu'une affection de l'âme nutritive est incapable de devenir le principe d'un genre de vie plus relevé que ne l'est la vie nutritive. Or, il est certain que l'imagination et les puissances de même nature qui en dépendent, comme la mémoire et les autres facultés semblables, sont des affections de la partie sensitive, comme le démontre Aristote (6). Donc aucune de ces facultés, ni toutes ensemble, ne peuvent communiquer à l'homme une vie d'un genre plus noble que l'âme sensitive elle-même. Or la vie de l'homme est d'un genre plus relevé. Nous en avons une preuve dans ce que dit le Philosophe, qui, distinguant plusieurs genres de vie, ajoute la vie intellectuelle qu'il attribue exclusivement à l'homme, à la vie sensitive qu'il accorde à tout

(5) Voir la note 2 du ch. précédent, page 60.

(6) Memoria omnis nonnisi elapso quodam temporis curriculo exultat. Hinc fit ut quæ animalia temporis sensum habeant, ea sola meminisse possint, et eadem animæ particula qua illud sentiant. Sed cum de imaginatione retro dictum sit, et fieri non possit ut sine phantasmate quicquam intelligatur, atque phantasma communis sensus affectio sit, memoria vero ea quæ de intellectibus rebus est non sine phantasmate habeatur, memoria profecta ipsa per se quidem in sensu principe constituenda est, per accidens autem in ipso intellectu. Quo fit ut non modo hominibus, et iis animalibus quibus opinio et prudentia tributa est, sed nonnullis item aliis memoria insit. Quod si in parte aliqua intellectus statuenda esset memoria, nequiquam multis e brutorum genere contingeret, immo forte nulli mortali. Quando ne nunc quidem omnibus ea competit, quod non omnia temporis sensum habeant : semper enim ut etiam antea retulimus, cum quis meminit, præterea sentit se prius id vidisse, aut audivisse, aut didicisse : at prius et posterius in tempore sunt. Liquet igitur in ea parte positam esse memoriam in qua collocata imaginatio sit, et ea per se memoriæ subijci quæ possunt sub imaginatione cadere ; per accidens, quæ non possunt sine imaginatione intelligi (Arist. *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1).

et 5) ; cujus contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod, per virtutem cognitivam quæ dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur per quam ab aliis animalibus differat

2° Adhuc, Quod est passio partis sensitivæ non potest ponere in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiva, sicut quod est passio animæ nutritivæ non ponit in altiori genere vitæ quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia et hujusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passio-

nes partis sensitivæ, ut probat Philosophus (de Memoria et Reminiscentia, c. 1). Non igitur, per prædictas virtutes vel aliquam earum, animal aliquod potest poni in altiori genere vitæ quam sit anima sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitæ ; quod patet per Philosophum (de Anima, II, c. 3 in fine) qui, distinguens genera vitæ, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens, vita sibi propria, per virtutem cognitivam prædictam.

animal indifféremment (7). Donc l'homme ne vit pas d'une vie qui lui est propre, en vertu de cette faculté de connaître dont nous avons parlé.

3^e Aristote prouve que tout être qui se meut lui-même est composé d'un moteur et d'un mobile (8). Or l'homme, comme les autres animaux, se meut lui-même. Donc le moteur et le mobile font partie de son être. Le premier moteur dans l'homme, c'est l'intelligence; car elle meut la volonté au moyen de l'intelligible qui est en elle. On ne peut pas dire que l'intellect passif soit l'unique moteur, parce que l'individuel est seul de sa compétence, tandis qu'à l'instant où le mouvement se produit, la perception de l'universel a lieu et se fait dans l'intellect possible. Le particulier est également saisi et peut se trouver dans l'intellect passif; Aristote est de ce sentiment (9). Donc l'intellect possible fait partie de l'homme, et c'est ce qu'il y a de plus noble

(7) In singulis querendum est quænam sit cujusque anima; aut quænam sit anima plantæ, quæ bestię, quæ denique hominis. Quam autem ob causam deinceps sic sese habent, considerare oportet. Sensitivum namque sine vegetativo non est; et a sensitivo vegetativum in plantis sejungitur. Rursus sine tactu nullus cæterorum sensuum est; at ipse tactus sine cæteris est: complura namque sunt animalium quæ neque visum, neque auditum, neque sensum habent odoris. Et eorum rursus quæ sentiunt, quædam habent loco motivum, quædam non habent; extrema autem atque minima rationem habent et mentem, quibus enim mortalium inest ratio, his sunt continuo et cætera cuncta; at quibus unumquodque illorum inest, hisce non omnibus inest et ratio, sed quædam imaginatione vacant, quædam hæc sola vivunt. De intellectu vero contemplativo, alia ratio est. Quæ cum ita sint, patet horum cujusque rationem, animæ maxime propriam rationem esse (Arist. *De anima*, II, c. 3 in fine).

(8) Ejus qui motu cietur interno et suo, aliud movet, aliud movetur. Esse autem impossibile seipsum quicquam hoc pacto movere, ut ab utroque moveatur utrumque, ex hisce sane patebit. Nam si utrumque movebit utrumque, nihil erit profecto quod moveant primum; id enim quod prius movet, causa magis est ut moveatur id quod motu cietur quam id quod illi coheret, etc. (Arist. *Phys.* VIII, c. 5).

(9) Videntur duo hæc esse moventia, vel appetitus, vel intellectus, si quis imaginationem ut quamdam intellectionem esse ponat. Nam et homines magis imaginationem quam scientiam plerumque sequuntur: et in cæteris animalibus non intellectio, neque ratio, sed imaginatio inest. Hæc igitur ambo, intellectus et appetitus, movendi motu dicto principia sunt: intellectus hic, inquam, qui alicujus gratia ratiocinatur; quippe principium est agendi; atque hic fine ab intellectu contemplativo differt. At appetitus etiam omnis alicujus est gratia; cujus enim est appetitio, id est principium intellectus activi. At

3^e Amplius, Omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus (*Physic.* VIII, c. 5), componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus; nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus passivus

est solum particularium; in movendo autem accipitur universalis opinio quæ est intellectus possibilis, et particularis quæ potest esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem (*de Anima*, III, c. 10, et *Ethic.* VII, c. 5). Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, et est dignissimum et formalissimum in ipso. Ergo ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

et de plus formel en lui. Donc c'est celui-là et non l'intellect passif qui détermine l'espèce humaine.

4° Ce qui prouve que l'intellect possible n'est pas l'acte d'un certain corps, c'est qu'il connaît comme universelles toutes les formes sensibles. Aucune vertu, dont l'opération peut s'étendre à l'universalité de toutes les formes sensibles, ne peut être l'acte d'un certain corps. La volonté est dans cette condition; car nous pouvons vouloir tout ce que saisit l'intelligence, au moins pour le connaître. L'acte de la volonté existe visiblement, même lorsqu'il s'agit de l'universel; car, dit Aristote, en considérant d'une manière universelle le genre des voleurs, nous les haïssons, mais nous nous irritons contre les individus (10). Or la volonté ne peut être l'acte d'aucune partie du corps, ni venir à la suite d'une puissance qui soit l'acte d'un corps, et chaque partie de l'âme est l'acte de quelque chose qui est dans le corps, l'intelligence proprement dite exceptée (11). Donc la volonté réside dans la partie intellectuelle. C'est ce qui fait dire à

ipsum ultimum principium est actionis. Quare non sine ratione principia movendi videntur hæc esse duo, appetitus, inquam, et mens ea quæ principium est agendi. Ipsum enim appetibile movet, et propterea mens movet quod appetibile ipsius principium est, etc. (Arist. *De anima* III, c. 10).

Cum opiniones aliæ sint de rebus universis, aliæ de singularibus, quarum sensus arbitri ac dominus est, necesse est ubi ex duobus una effecta sit, in iis quidem quæ sunt cognitionis, animum id quod conclusum est enunciare et affirmare; in iis autem quæ sub actionem veniunt, statim agere (Arist. *Ethic.* VII, c. 5).

(10) Ira quidem ex iis quæ sunt ad seipsum: inimicitia vero etiam sine iis quæ ad seipsum; si enim existimemus esse talem, odio habemus. Et ira quidem semper adversus singularia, ut Calliam, Socratem: odium vero etiam adversus genera. Nam furem odio habet et sycophantam quisque (Arist. *Rhetor.* II, c. 4).

(11) Il faut entendre cette proposition en ce sens, que les parties ou facultés de l'âme ont leur siège dans certaines parties correspondantes du corps. Saint Thomas distingue, avec Aristote, trois âmes ou trois parties de l'âme: l'âme intellectuelle, l'âme nutritive et l'âme sensitive. D'après cette doctrine, chacune des deux dernières est l'acte d'une partie du corps, parce que leurs fonctions ne peuvent s'exercer sans le concours des organes du corps. Il en est autrement de l'intelligence; ses opérations sont absolument indépendantes des organes corporels, et, par conséquent, elle n'est l'acte d'aucune partie du corps.

4° Adhuc, Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cujus operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicujus corporis. Voluntas autem est hujusmodi; omnium enim eorum quæ intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali; odimus enim, ut dicit Aristoteles (Rhet.

I, II, c. 4), in universali latronum genus; irascimur autem particularibus tantum. Voluntas autem non potest esse actus alicujus partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus corporis; omnis autem pars animæ est actus alicujus corporis, præter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est; unde et Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 9) quod voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva; propter quod et actus concupisci-

Aristote que la volonté est dans la raison et le principe irascible et concupiscible dans la partie sensitive (12); c'est pourquoi, lorsque les actes de l'appétit irascible et concupiscible se produisent, le sujet est passif, tandis que l'élection précède ceux de la volonté. Cette faculté n'est pas extrinsèque à l'homme, comme si elle avait son fondement dans une substance séparée, mais elle réside dans l'homme même. S'il en était autrement, il ne serait pas le maître de ses actions, puisqu'il obéirait à la volonté d'une substance séparée, et il n'y aurait en lui que des puissances appétitives dont l'opération serait accompagnée de passion : tels sont le principe irascible et le concupiscible, qui résident dans la partie sensitive et se trouvent également dans tous les autres animaux qui subissent plutôt une action qu'ils n'agissent. Or cela est impossible, car ce serait le renversement de toute la philosophie morale et de la science politique. Donc l'intellect possible doit être en nous comme un attribut qui nous distingue des brutes, et cette différence ne consiste pas uniquement dans l'intellect passif.

5° Si nul être ne peut agir qu'au moyen d'une puissance active qui est en lui, aucun ne saurait également souffrir quelque chose sans une puissance passive qu'il ait au dedans de lui. Une matière combustible, par exemple, peut être consumée, non-seulement parce qu'il existe quelque chose qui a le pouvoir de la brûler, mais aussi parce qu'elle a en elle-même la puissance d'être brûlée. Or, connaître est, sous un certain rapport, devenir passif (13). Donc, puisque l'en-

(12) Cum animalium anima hisce duobus sit definita, discernendi inquam potentia, quod quidem est opus officiumque mentis, atque etiam sensus..... Dubitabit non injuria quispiam, quomodo partes animæ et quot oporteat dicere; nam infinitæ quodammodo et non eæ solum esse videntur quas dividendo quidam dixerunt, rationis inquam particeps, et irascendi ac cupiendi principium : vel ut alii, rationis particeps et rationis expers..... Appetitiva quæ et ratione et vi, alia diversa quæ sine dubio ab universis esse videtur. Absurdum autem est hanc a cæteris divellere partibus; fit enim et in particeps rationis voluntas, et in ratione vacante cupiditas atque ira (Arist. *De anima* III, c. 9).

(13) Voyez la note suivante.

bilis et irascibilis cum passione sunt, non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine; aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiæ separatæ, et in ipso essent tantum potentiæ appetitivæ cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in parte sensitiva, sicut et in cæteris animalibus quæ magis aguntur quam

agunt. Hoc autem est impossibile et destructivum totius moralis philosophiæ et politicæ considerationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

5° Item, Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quæ est in ipso; combustible enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed

fant est intelligent en puissance, bien qu'il ne connaisse pas encore actuellement, il doit avoir en lui une certaine puissance en vertu de laquelle il peut connaître. Or l'intellect possible est cette puissance; donc il est nécessairement uni à l'enfant avant même qu'il ait une connaissance actuelle. Donc l'intellect possible n'est pas uni avec l'homme au moyen de la forme [intelligible] actuellement saisie; mais il est dès le commencement dans l'homme comme faisant partie de son être.

Averrhoès répond que l'enfant connaît en puissance pour deux raisons : d'abord parce que les images qui sont en lui sont intelligibles en puissance; en second lieu, parce que l'intellect possible peut continuer d'être avec lui, mais non parce qu'il lui est déjà uni.

Nous allons démontrer que ces deux raisons sont impuissantes à rien expliquer :

1^o La puissance en vertu de laquelle un agent peut agir n'est pas la même que celle qui fait que l'être passif peut souffrir, et ce qui les distingue, c'est qu'elles sont opposées. Donc ce n'est pas parce qu'il convient à un être de pouvoir agir qu'il est capable de souffrir. Or, avoir la puissance de connaître, c'est avoir celle de souffrir, puisque connaître c'est en quelque sorte devenir passif, selon l'observation du Philosophe (14). Donc, si l'on attribue à l'enfant la puissance de connaître, ce n'est pas parce que les images qui sont en lui peu-

(14) Videtur tam intelligere quam etiam sapere, veluti quoddam esse sentire; etenim his utrisque rerum aliquas anima discernit atque cognoscit.... Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale, vacare igitur ipsam (animam) passionem, sed formæ susceptivam esse oportet; et potentia talem, sed non illam esse; et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habet ad intelligibilia intellectus [Arist. *De anima* III, c. 3, 4].

etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati, ut dicitur (de Anima, III, c. 3 et 4). Quum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Hæc autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu; sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averrhoès predictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione : uno

modo, quia phantasmata quæ sunt in ipso sunt intelligibilia in potentia; alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

1^o Alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati; et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati, quum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum (de Anima, III, c. 3 et 4). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt

vent être actuellement connues ; car cela lui donne plutôt la puissance d'agir, puisque les images sont les moteurs de l'intellect possible.

2° La puissance qui est pour un être la conséquence de son espèce, ne peut lui appartenir à raison d'une chose qui ne détermine pas l'espèce. Or, la puissance de connaître est une conséquence de l'espèce humaine ; car connaître est une opération de l'homme considéré comme tel, et les images ne placent l'homme dans aucune espèce, mais elles sont plutôt des résultats de son opération. Donc il est faux de dire que l'enfant a la puissance de connaître à raison des images qui sont en lui.

Il n'est pas plus vrai que l'enfant peut connaître parce que l'intellect possible peut lui être uni. Car :

1° On affirme qu'un être agit ou souffre en puissance en vertu d'une puissance active ou passive, de même que s'il est blanc, c'est en vertu de la blancheur ; et jamais on n'attribue cette dernière qualité à un objet avant que la blancheur lui soit réellement appliquée. Donc on ne dit également que quelqu'un peut agir ou souffrir qu'autant qu'il y a en lui une puissance active ou passive. Donc on ne peut affirmer que l'enfant peut connaître avant que l'intellect possible, qui est la puissance de connaître, lui soit uni.

2° On dit qu'un être a la puissance d'opérer avant qu'il soit en possession de la nature en vertu de laquelle il opère, et on affirme encore la même chose, lorsqu'ayant cette nature, son opération se trouve accidentellement empêchée ; mais c'est dans un sens tout différent. On dit également, en l'entendant de deux manières, que tel corps a la propriété de s'élever en haut avant qu'il soit assez léger

esse intellecta in actu, quum hoc pertinent ad posse agere ; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

2° Adhuc, Potentia consequens speciem alicujus non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam ; est enim intelligere operatio hominis in quantum hujusmodi ; phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso.

1° Sic enim aliquis dicitur potentia agere

vel pati, per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus, antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati, antequam potentia activa vel passiva ei adsit ; non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere, antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

2° Præterea, Aliter dicitur aliquis potens operari, antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam jam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando ; sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum, antequam sit leve, et aliter postquam jam est generatum leve, sed im-

pour cela, et lorsqu'il a acquis une légèreté suffisante, mais qu'un obstacle arrête son mouvement. Or, si l'enfant connaît en puissance, cela provient, non de ce qu'il est privé de la nature qui lui est nécessaire pour connaître, mais de ce que quelque chose s'oppose à sa connaissance; et cet empêchement consiste dans les mouvements divers qui se produisent en lui : c'est l'opinion d'Aristote (15). Donc il n'a pas la puissance de connaître parce que l'intellect possible, qui est le principe de la connaissance, peut s'unir à lui, mais parce que cet intellect lui est actuellement uni, et rencontre un obstacle qui retarde son action. C'est ce qui fait qu'il connaît aussitôt que cet empêchement a disparu.

3° L'habitude est la faculté que possède quelqu'un de se livrer à son opération, lorsqu'il en a la volonté. Donc l'habitude et l'opération qui en résulte appartiennent au même être. Or, fixer son attention sur une chose en même temps qu'on la connaît, c'est l'acte de cette habitude que nous appelons la science, et il ne peut venir de l'intellect passif, mais bien de l'intellect possible; car il est indispensable, pour qu'une puissance connaisse, qu'elle ne soit pas l'acte d'un corps. Donc l'habitude de la science n'est pas dans l'intellect passif, mais dans l'intellect possible. Or, la science qui nous fait savoir est en nous. Donc l'intellect possible est pareillement en nous, et il n'a pas un être distinct du nôtre.

4° La science est l'assimilation du sujet qui connaît avec la chose connue. Or, le sujet qui connaît ne s'assimile la chose qui est l'objet

(15) Quod anima ob moralem virtutem sedetur, prudens aliquis fit et sciens. Quocirca infantes nec discere possunt nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, cum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur (Arist. Phys. VII, c. 3).

perditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat; impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, ut dicitur in septimo Physicorum (c. 3). Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi, sed quia jam est continuatus, et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

3° Item, Habitus est quo quis operatur quam voluerit. Oportet igitur ejusdem esse

habitu et operationem quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientia, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo et habitus scientiæ non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

4° Adhuc, Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Rei autem scitæ, in

de la science, considérée comme telle, qu'au moyen des espèces universelles; car l'objet de la science, c'est ce qui a telle nature. Or, les espèces universelles ne peuvent se trouver dans l'intellect passif, puisque c'est une puissance qui se sert d'un organe, mais uniquement dans l'intellect possible. Donc la science n'est pas non plus dans l'intellect passif, mais seulement dans l'intellect possible.

5° Ce qui produit l'intelligence habituelle, c'est l'intelligence active, ainsi que notre adversaire en convient. Or, les effets de l'intelligence qui agit sont des intelligibles actuels, et leur propre sujet est l'intellect possible, avec lequel l'intelligence, lorsqu'elle devient active, est dans le même rapport que l'art avec la matière, selon la comparaison d'Aristote (16). Donc l'intelligence habituelle, qui est l'habitude de la science, est dans l'intellect possible et non dans l'intellect passif.

6° La perfection qui appartient à une substance plus relevée ne peut dépendre d'une substance inférieure. Or, la perfection de l'intellect possible est subordonnée à l'opération de l'homme; car elle dépend des images qui mettent l'intellect possible en mouvement. Donc l'intellect possible n'est pas une substance supérieure à l'homme; donc il fait partie de l'homme comme son acte et sa forme.

[16] Cum in omni natura est aliquid quod unicuique generi materies est, unum qui dem est potentia illa cuncta, alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat qui quidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vacat, cum sit substantia actus: semper enim id quod efficit atque agit præstabilis est eo quod patitur; et ipsum principium omnino materia (Arist. *De anima*, III, c. 5).

quantum est scita, non assimilatur sciens, nisi secundum species universales; scientia enim de huiusmodi est: species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, quum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

5° Amplius, Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 5). Oportet igitur intellectum in habitu,

qui est habitus scientiæ, esse in intellectu possibili, non passivo.

6° Præterea, Impossibile est quod perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis; dependet enim a phantasmatis quæ movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine; ergo oportet quod sit aliquid hominis, ut actus et forma ipsius.

7° Adhuc, Quæcumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes; nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit (*de Anima*, I,

7° Les choses dont l'être est distinct ont aussi des opérations séparées; car ces choses existent pour leurs opérations, de même que l'acte premier pour l'acte second : c'est ce qui fait dire à Aristote que si l'une des opérations de l'âme est indépendante du corps, l'âme peut exister séparément (17). Or, l'opération de l'intellect possible ne peut se faire sans le corps; car le Philosophe dit encore que l'âme peut agir par elle-même, c'est-à-dire connaître, lorsque l'intelligence est entrée en acte au moyen d'une espèce abstraite des images qui ne se produisent pas sans corps (18). Donc l'intellect possible n'est pas complètement séparé du corps.

8° Tout être qui a une opération conforme à la nature a reçu d'elle également les attributs qui lui sont indispensables pour que cette opération soit accomplie. Aristote prouve en effet que si le mouvement des astres était comme celui des animaux, une locomotion progressive, la nature les aurait munis des organes propres à cette sorte de mouvement (19). Or, l'opération de l'intellect possible s'accomplit au moyen des organes corporels, sans lesquels il ne peut y avoir d'image.

(17) Est de affectibus animæ dubitatio, utrum omnes communes sint cum eo quod habet animam, an sit et ipsius animæ proprius aliquis; hoc enim ipsum accipere quidem necessarium est, non tamen accipi facile potest. Atque plurimi sunt quorum sine corpore nullum aut agere aut pati videtur, ut irasci, confidere, cupere, omnino sentire. Maxime autem ipsum intelligere proprium ejus videtur esse. Quod si hoc etiam imaginatio sit quædam, aut sine imaginatione non sit, nec istud esse sine corpore potest. Si igitur operationum animæ vel affectuum aliquis proprius sit ipsius, fieri potest ut anima ipsa separetur. Sin vero nullus sit ejus proprius non separabilis est (Arist. *De anima*, I, c. 1).

(18) Voyez la note 4 du ch. 59.

(19) Cum consonum sit rationi, stellas hisce motibus qui ad ipsas sunt accommodati moveri, si per se moveantur, his autem moveri non videantur, patet ipsas per se non moveri. Insuper nullum ipsis instrumentum ad motum tribuisse naturam, metas egreditur rationis : nihil enim casu natura facit. Si animalia quidem ipsi curæ fuere, adeo præstabiles res non despexit; sed universa videtur, tanquam de industria, abstulisse quibus per se procedere ipsa possunt, atque ab hisce quæ instrumenta ad motum habent, quamplurimum se movisse. Quapropter et totum cælum rotundum, cum ratione, et unaquæque stellarum videbitur. Sphæra enim figurarum maxime utilis est ad eum motum qui eodem in loco fit (Arist. *De cælo* II, c. 8).

c. 1) quod, si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore; dicit enim Philosophus (*de Anima*, III, c. 7) quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

8° Amplius, Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest, sicut Aristoteles probat (*de Cælo*, II, c. 8) quod, si stellæ moverentur motu progressivo ad modum animalium, natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Na-

Donc la nature a uni l'intellect possible aux organes corporels ; donc il n'est pas séparé du corps à raison de son être.

9° Si cet intellect est distinct du corps à raison de son être, il connaîtra plus parfaitement les substances séparées de la matière que les formes sensibles, qui sont plus intelligibles et ont plus de conformité avec lui. Or, il ne peut connaître les substances absolument séparées de la matière, parce qu'elles ne sont représentées par aucune image, et cet intellect est incapable de connaître sans image, ainsi que l'observe Aristote (20) ; car les images sont pour lui ce que sont les objets sensibles pour les sens, qui n'éprouvent aucune sensation s'ils n'en sont frappés. Donc l'intellect possible n'est pas une substance séparée du corps à raison de son être.

10° La puissance passive a dans tout genre la même étendue que la puissance active du même genre. C'est pourquoi il n'y a dans la nature aucune puissance passive sans une puissance active naturelle correspondante. Or, l'intelligence, lorsqu'elle agit, ne rend les êtres intelligibles qu'au moyen des images. Donc l'intellect possible ne reçoit pas le mouvement d'autres intelligibles que des espèces abstraites des images, et par conséquent, il ne peut connaître les substances séparées.

(20) *Intellectivum ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit.... Anima est ut manus : manus enim instrumentorum est instrumentum, et intellectus formarum est forma ; et sensus itidem sensibilium forma. Cum autem nulla res sit præter magnitudines separata, ut videntur res ipsæ sensibiles, in ipsis profecto sensibilibus formis ipsæ sunt intelligibiles formæ, tum earum rerum quæ abstractæ vocantur, tum eorum etiam sensibilium quæ sunt habitus atque affectus. Idcirco et qui non sentit, nihil discere vel intelligere potest. Et qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur ; ipsa namque phantasmata veluti sensibilia sunt, attamen sine materia. Est autem aliud phantasia ab affirmatione negationeque ; verum enim vel falsum complexio est conceptuum intellectus. At mentis primi conceptus, quo quæso different, ut non phantasmata sint ? At neque cæteri sunt phantasmata ; non tamen sine phantasmatibus sunt (Arist. *De anima*, III, c. 7 et 8). — Voyez aussi la note 4 du ch. 59, page 63.*

tura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis ; non est igitur secundum esse a corpore separatus.

9° Item, Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quæ sunt a materia separatæ quam formas sensibiles, quia sunt magis intelligibiles et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia earum non sunt aliqua phantasmata ; hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 8) ; sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine

quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

10° Adhuc, In omni genere, tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis ; unde non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibile movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis ; et sic substantias separatas intelligere non potest.

11° Les substances séparées ont en elles les espèces des choses sensibles d'une manière intelligible, et c'est par elles qu'elles ont la science de ce qui tombe sous les sens. Si donc l'intellect possible connaissant les substances séparées, il apercevrait en elles ce qui est sensible. Donc il ne saisirait pas les objets sensibles par le moyen de leurs images; car la nature ne fait rien de superflu.

Si l'on objecte que les substances séparées n'ont aucune connaissance des objets sensibles, il faudra convenir au moins qu'elles sont douées d'une connaissance plus excellente; et cette dernière ne pourra pas faire défaut à l'intellect possible s'il connaît ces substances. Il aura donc une double science, l'une qui lui viendra par le moyen des substances séparées, l'autre qu'il aura acquise par les sens; et l'une des deux sera superflue.

12° Aristote enseigne que l'âme connaît par l'intellect possible (21). Si donc l'intellect possible connaît les substances séparées, nous les connaissons aussi nous-mêmes; ce qui est évidemment faux. Car nous sommes par rapport à elles ce qu'est pour le soleil l'œil du hibou, selon l'expression du même philosophe (22).

Ceux qui défendent l'opinion précédente nous font cette réponse : Considéré comme subsistant en lui-même, l'intellect possible connaît les substances séparées, et il est en puissance relativement à elles, comme un corps diaphane l'est pour la lumière. Mais en ce qu'il est uni avec nous dès le principe, il est en puissance pour les formes qui

[21] Voyez la note 2 du ch. 59, page 60.

[22] *Speculatio de veritate, partim difficilis, partim facilis est.... Cum vero difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen dici se habent, ita et intellectus animæ nostræ ad ea, quæ manifestissima omnium sunt* (Arist. *Metaphys.* II, c. 1).

11° Amplius, In substantiis separatis sunt species rerum sensibilibus intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilibus cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis.

Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilibus, saltem oportebit dicere quod eis adait altior cognitio, quam oportet non deesse intellectui possibili, si prædictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum,

aliam a sensibus acceptam; quarum altera superflueret.

12° Præterea, Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in tertio de Anima (c. 4). Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas; quod patet esse falsum; habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad solem, ut Aristoteles dicit (*Metaphys.* II, c. 1).

His autem respondetur, secundum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem;

sont abstraites des images. C'est pourquoi nous n'arrivons pas dès le commencement à connaître par lui les substances séparées.

Cette raison n'a rien de solide. Car :

1^o Nos adversaires prétendent que l'intellect possible est uni avec nous parce qu'il est perfectionné par les espèces intelligibles qui sont abstraites des images. Il est donc en puissance pour ces espèces avant de nous être uni; et, par conséquent, s'il est uni avec nous, ce n'est pas parce qu'il est en puissance pour elles.

2^o S'il en est ainsi, l'intellect possible n'est pas par lui-même en puissance relativement à ces espèces, mais par le moyen d'un autre. Or, on ne doit définir aucun être d'après des qualités qui ne lui conviennent pas à raison de sa propre nature. Donc Aristote, en disant que l'intellect possible est ainsi dénommé parce qu'il est en puissance pour les espèces en question, donne une définition qui n'est pas conforme à sa nature (23).

3^o L'intellect possible ne saurait connaître plusieurs choses ensemble sans les connaître l'une par l'autre; car une même puissance ne se perfectionne simultanément par plusieurs actes qu'en suivant un certain ordre. Si donc l'intellect possible connaît les substances séparées et les espèces qui sont abstraites des images, il connaîtra ces substances par les images, ou réciproquement. A quelque conséquence que l'on s'arrête, il s'ensuit que les substances séparées nous sont aussi connues, parce que si nous ne connaissons la nature de chaque être sensible qu'autant qu'elle est connue par l'intellect pos-

(23) Voyez la note 12 qui précède et la note 2 du ch. 59, p. 60.

secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

Sed hoc stare non potest.

1^o Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad huiusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur, per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species.

2^o Præterea, Secundum hoc, esse in potentia ad prædictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quæ non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid diffiniri. Non

igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod in potentia est ad prædictas species, ut diffinit ipse Aristoteles (de Anima, III, c. 4).

3^o Adhuc, Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat; non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia, si nos intelligimus naturas sensibiles, in quantum intelligit eas intellectus possibilis (intellectus autem possibilis intelligit eas, per hoc quod intelligit sub-

sible ; et l'intellect possible arrive à cette connaissance par celle qu'il a des substances séparées, nous connaissons de la même manière que lui, lors même que la réciproque serait exacte. Or, cela est manifestement faux. Donc l'intellect possible ne connaît pas les substances séparées. Donc il n'est pas lui-même une substance séparée.

CHAPITRE LXI.

L'opinion précédente contredit le sentiment d'Aristote.

Averrhoès, pour appuyer son opinion sur une autorité imposante, nous dit qu'elle n'est autre que le sentiment d'Aristote. Nous allons donc démontrer clairement que, loin de lui être conforme, elle le contredit formellement.

1^o Aristote, en nous donnant sa définition de l'âme, dit qu'elle est « l'acte premier du corps physique et organique, lequel a la vie en « puissance, » et il ajoute : « Cette définition s'applique généralement « à toute espèce d'âme. » Il ne s'exprime pas ainsi sous forme de doute, comme le prétend Averrhoès ; le texte grec et la traduction de Boèce en font foi. Peu après il dit encore dans le même chapitre qu'il existe certaines parties de l'âme qui peuvent être séparées et sont

stantias separatas), similiter et nos intelligimus; et similiter, si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas; non est igitur substantia separata.

CAPUT LXI.

Quod prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Sed quia huic positioni Averrhoes præstare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendimus manifeste quod prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem, quia Aristoteles (de Anima, II, c. 1) diffinit animam, dicens quod est « actus primus physici corporis, organici, potentia vitam habentis, » et postea subjungit quod « hæc est diffinitio universaliter dicta de omni anima; » non, sicut prædictus Averrhoes fingit, sub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus græcis et translatione Boetii. Postmodum autem, in eodem capitulo, subjungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectivæ. Relinquitur igitur quod illæ partes sunt actus corporis.

2^o Nec est contra hoc quod postea (c. 2) subjungit : « De intellectu autem et per « spectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animæ alterum genus esse. » Non enim per hoc vult intel-

douées de la faculté de connaître. Donc ces parties sont l'acte d'un corps (1).

3^o Aristote ne se contredit pas lorsqu'il ajoute : « Pour ce qui est de l'intelligence et de la faculté de considérer les choses, rien n'est encore démontré avec évidence ; mais il semble que ce soit une âme d'un autre genre » (2). Il ne s'exprime pas de la sorte pour retrancher l'intelligence de la définition commune de l'âme ; mais il veut seulement dire qu'elle n'est pas de la même nature que les autres parties. Il en serait de même de celui qui affirmerait que l'animal qui vole n'appartient pas au genre de celui qui court. Il ne refuserait pas pour cela de comprendre celui qui vole dans la définition générale de l'animal. C'est pourquoi, afin de nous indiquer clairement le sens qu'il attache au mot *autre*, il ajoute : « L'intelligence seule peut être séparée [des autres parties], de même que ce qui est éternel de ce qui est sujet à la destruction. » L'intention d'Aristote n'est pas de dire, comme son commentateur voudrait nous le persuader, qu'il n'est pas encore certain que l'intelligence soit une âme, comme cela est prouvé pour les autres principes ; car le texte ancien ne porte pas : *On ne s'est pas encore prononcé*, ou bien : *On n'a rien enseigné*, mais : *Rien*

(1) Corpus omne naturale particeps vitæ substantia est, et ita substantia ut composita. Atque cum tale etiam sit corpus, id est, habens vitam, corpus profecto non erit anima: corpus namque non subit rationem eorum quæ sunt in subjecto, sed ut subjectum potius est et materies. Necessæ est igitur animam substantiam esse, perinde atque formam corporis naturalis potentia vitæ habentis : substantia vero actus est et perfectio. Talis igitur corporis est perfectio atque actus.... Si igitur commune quid de omni anima sit dicendum, ipsa perfectio prima primusque actus est corporis naturalis, cujus partes sunt instrumenta.... Animam non separabilem esse a corpore, vel partes ipsius nonnullas, si partibiles sit, non obscurum esse videtur : corporis namque partium patet aliquas animæ partium actum esse. Nihil tamen vetat ut aliquæ partium sint separabiles animæ, propterea quod corporis nullius sint actus (Arist. *De anima*, II, c. 1).

(2) De intellectu vero, contemplativaque potentia nondum quicquam est manifestum : sed videtur hoc animæ genus esse diversum : *Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δύναμειος, οὐδέτις φανερόν· ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι*. Idque solum perinde atque perpetuum ab eo quod occidit, sejungi separarique potest. Cæteras autem animæ partes separabiles quidem non esse, ut quidam asserunt, ex iis quæ diximus patet (Arist. *De anima*, II, c. 2).

iectum alienare a communi diffinitione animæ, sed a propriis naturis aliarum partium; sicut qui dicit quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili communem diffinitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit alterum, subiungit : « Et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. » Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator præ-

dictus fingit, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet *Nihil est declaratum* sive *nihil est dictum*, sed *nihil est manifestum*; quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem, ut ipse dicit, anima æquivoce dicitur de intellectu et

n'est encore démontré avec évidence; ce qu'il faut entendre de ce qui est propre à l'intelligence, et non de la définition commune. Si, au contraire, il était vrai, comme le veut Averrhoès, que le mot *âme* s'appliquât également à l'intelligence et aux autres facultés, le Philosophe aurait d'abord distingué cette équivoque et donné ensuite des définitions, suivant sa coutume; car en agissant autrement, il ne raisonnerait que sur une équivoque, ce qui n'a jamais lieu dans les sciences démonstratives.

3° Dans le second livre *De l'Âme*, Aristote met l'intelligence au nombre des puissances [ou facultés] de l'âme (3), et il la nomme la faculté de considérer les choses, dans le texte que nous avons cité. Donc l'intelligence n'est pas en dehors de l'âme humaine, mais c'est une faculté qui lui appartient.

4° Lorsqu'il commence à parler de l'intellect possible dans le troisième livre du même traité, il en fait une partie de l'âme. « Quant à « cette partie de l'âme, dit-il, au moyen de laquelle l'âme connaît et « sent » (4). Ces expressions signifient évidemment que l'intellect possible est quelque chose dans l'âme.

5° Il nous fait connaître plus clairement encore quelle est la nature de l'intellect possible, lorsqu'il ajoute : « Je veux parler de l'intellect « par lequel l'âme pense et connaît » (5); ce qui veut certainement dire que l'intelligence fait partie de l'âme humaine et que l'âme humaine connaît par son moyen.

(3) *Potentias animæ diximus has : nutritivum, sensitivum, appetitivum, locomotivum atque intellectivum... Nonnullis inest ratiocinativum ac intellectus, ut hominibus* (Arist. *De anima*, II, c. 3).

(4) Voyez la note 2 du chap. 59, p. 60.

(5) *Neque ulla ipsius (intellectus) natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animæ nuncupatur, dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat : Δέγω δὲ νοῦν, ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχή : nihil est prorsus eorum quæ sunt anteaquam intelligat ipse* (Arist. *De anima*, III, c. 4).

aliis, primo distinxisset æquivocationem, postea diffinivisset, sicut est consuetudo sua; alias procederet in æquivoco, quod non est in scientiis demonstrativis.

3° Item, In secundo de Anima (c. 3), intellectum numerat inter potentias animæ et, in auctoritate etiam prædicta, nominat perspectivam potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia ejus.

4° Item in tertio de Anima (c. 4), incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicens : « De parte au-

tem animæ, qua cognoscit anima et scilicet « pit; » in quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animæ.

5° Adhuc autem manifestius, per id quod postea subjungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens : « Dico autem in « intellectum quo opinatur et intelligit anima » (c. 4); in quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanæ, quo anima humana intelligit.

Est igitur prædicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem; unde tanquam fictitia repudianda est.

Donc cette opinion contredit le sentiment d'Aristote et la vérité , et par conséquent on doit la rejeter comme une pure imagination.

CHAPITRE LXII.

Contre l'opinion d'Alexandre touchant l'intellect possible.

C'est en voulant expliquer les textes d'Aristote rapportés plus haut qu'Alexandre (1) en vint à affirmer que l'intellect possible est une certaine vertu qui est en nous. Il voulait par là lui appliquer la définition commune de l'âme donnée par Aristote (2). Mais comme il ne pouvait comprendre qu'une substance intellectuelle fût la forme d'un corps , il prétendit que cette vertu ne résidait pas dans une substance intellectuelle , mais qu'elle était le résultat du mélange des éléments qui entrent dans le corps humain. Selon lui , le mélange du corps humain étant d'une nature déterminée , il s'ensuit que l'homme est en puissance pour recevoir l'influence de l'intelligence active, qui est toujours en acte , et qu'il regarde comme une substance séparée ; et en vertu de cette influence l'homme devient actuellement intelligent. Ce qui fait

(1) Alexandre d'Aphrodisée, surnommé par les Grecs le Commentateur, vivait à la fin du 11^e siècle et au commencement du 111^e. Parmi ses nombreux ouvrages, on cite un *Commentaire* sur le livre des *Météores* d'Aristote; un *Traité de l'âme et du destin*, un *Traité des figures, des sens et des paroles*. Son *Traité de l'âme* a été plusieurs fois traduit en latin.

(2) Voyez la note 1 du chapitre précédent, p. 83.

CAPUT LXII.

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele (de Anima, II, c. 1) possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam

virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu et, secundum ipsum, est quædam substantia separata; ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus possibilis.

que l'homme est intelligent en puissance, c'est l'intellect possible, et la conséquence qui paraît en ressortir, c'est que l'intellect possible est en nous le produit d'un mélange déterminé.

On voit au premier abord que cette opinion est en opposition avec les paroles et les arguments d'Aristote. Ce philosophe enseigne, en effet, comme nous l'avons dit, que l'intellect possible n'est pas mélangé avec le corps (3). Or, on ne pourrait rien affirmer de semblable d'une vertu qui serait le résultat d'un mélange d'éléments; car celle qui aurait ce caractère dépendrait de ce mélange, ainsi que cela a lieu pour le goût, l'odorat et les autres sens. Il est donc vrai que le système d'Alexandre ne peut concorder avec les expressions d'Aristote et la démonstration qu'il en fait.

Alexandre répond à cela que l'intellect possible est la disposition qui se fait dans la nature humaine à recevoir l'influence de l'intelligence active. Cette disposition n'est pas une nature sensible déterminée. Elle n'est pas non plus mélangée avec un corps; car c'est seulement une relation et l'ordre qui rattache une chose à une autre.

Mais en cela il s'éloigne évidemment du sens d'Aristote. Car :

1^o Aristote prouve que l'intellect possible n'a pas une nature sensible déterminée et, par conséquent, n'est pas mélangé avec un corps, par cette raison, qu'il a la faculté de recevoir toutes les formes sensibles et de les connaître (3). Or, cela ne peut s'appliquer à une simple disposition, parce qu'elle ne peut rien recevoir, mais qu'elle est plutôt susceptible d'être disposée. Donc le principe de la démonstration d'Aristote n'est pas une disposition, mais un sujet tout disposé.

2^o Si ce que dit Aristote de l'intellect possible lui convient parce

[3] Voyez la note 2 du chap. 59, p. 60.

Videtur autem primo aspectu hæc positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4 et 5), ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum; quod enim hujusmodi est oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio prædicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad hæc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa præparatio in

natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis; præparatio autem ipsa non est aliquis natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori; est enim relatio quædam et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis.

1^o Probat enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4) ex hoc, intellectum possibilem non habere determinatam aliquam naturam sensibilem, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilem et cognoscitivus earum; quod de præparatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere,

qu'il est une disposition, et non à raison de sa nature de sujet disposé, on pourra en dire autant de toute disposition. Or, il y a dans chaque sens une disposition particulière à recevoir actuellement les objets sensibles. Donc il faut assimiler à cet égard chacun des sens à l'intellect possible. Or, le Philosophe répugne évidemment à cette conséquence, lorsqu'il nous montre que la différence qui existe entre les sens et l'intelligence, pour la manière dont ils sont affectés, consiste en ce que l'excellence de l'objet cause une altération dans les sens et n'en produit aucune dans l'intelligence (4).

3^o Aristote attribue à l'intellect possible la faculté d'être affecté par les espèces intelligibles, de les recevoir en lui, d'être en puissance relativement à elles; il le compare même à un tableau sur lequel rien n'est encore écrit (5). Or, rien de tout cela n'est vrai d'une simple disposition, mais bien du sujet disposé. Donc on est en opposition avec Aristote si l'on prétend que l'intellect possible est cette préparation elle-même.

4^o L'agent est plus noble que l'être qui souffre l'action, et celui qui fait une chose l'emporte sur la chose qui est faite, de même que l'acte sur la puissance. Or, plus une chose est immatérielle et plus elle est

(4) *Passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi, patet in sensuum instrumentis atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest; auditus namque non audit sonum post magnos sonos: et visus non videt, atque odoratus non olfacit, post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore; ut intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).*

(5) *Intellectus potentia quidem est quodammodo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum antea quam in ipsa scribatur: hoc enim in ipso fit atque accedit intellectu (Arist. *De anima*, III, c. 4).—Voyez aussi la note 12 du chap. 60, p. 73.*

sed magis præparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparato.

2^o Amplius, Si ea quæ dicit Aristoteles de intellectu possibili conveniunt ei in quantum est præparatio, et non ex natura subiecti præparati, sequetur quod omni præparationi conveniant. In sensu autem est præparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum est de sensu et intellectu possibili; cuius contrarium manifeste subiungit Aristoteles (de *Anima*, III, c. 4), ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus, ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia objectorum, non autem intellectus.

3^o Item, Aristoteles attribuit possibile intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas; comparat etiam eum tabulæ in qua nihil est scriptum (de *Anima*, III, c. 3 et 4). Quæquidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subiecto præparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit præparatio ipsa.

4^o Adhuc, Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi,

noble. Donc l'effet ne peut être plus immatériel que sa cause. Toute vertu qui est le principe de la connaissance est, comme telle, immatérielle; c'est pourquoi le sens, qui est au dernier degré des facultés qui nous font connaître, reçoit les espèces des objets sensibles d'une manière immatérielle, ainsi que l'enseigne Aristote (6). Il est donc impossible qu'une vertu qui est le principe de la connaissance ait pour cause un mélange d'éléments. Or, l'intellect possible est pour nous la faculté de connaître la plus relevée; car le Philosophe nous dit que c'est par lui que l'âme connaît et comprend (7). Donc l'intellect possible n'est pas l'effet du mélange des éléments.

5° Lorsque le principe d'une opération se trouve dans certaines causes, cette opération ne peut dépasser ces causes, puisque la cause seconde n'agit qu'en vertu de la première. Or, l'opération de l'âme nutritive dépasse la vertu des qualités élémentaires; car Aristote prouve que le feu n'est pas la cause de l'accroissement, mais en quelque sorte une cause concomitante, et la cause principale est l'âme, pour laquelle la chaleur est comme l'instrument aux mains de l'ouvrier (8). Donc l'âme végétative et beaucoup moins encore les sens et l'intellect possible ne peuvent être produits par le mélange des éléments.

[6] Voyez la note 19 du chap. 60, p. 78.

[7] Voyez la note 5 du chap. précédent, p. 84.

[8] Cum in hoc officio [nutritionis] tria sint hæc, necessarioque concurrant, id inquam quod nutritur, et quo nutritur, et quod nutrit: id quidem quod nutrit est ipsa anima prima; id autem quod nutritur, corpus est quod ipsam animam habet; at id quo nutritur, ipsum est alimentum... Erit anima prima profecto principium generandi tale, quale est id quod hanc ipsam animam habet. Id autem quo nutrit anima, duplex est, quemadmodum et id quo gubernator gubernat, manus inquam, et clavus; atque aliud movet atque movetur, aliud movet tantum. Necesse est autem omne nutrimentum naturæ sit talis quæ digerit possit: at digestionem efficit calor. Quapropter omne animans habet calorem [Arist. *De anima*, II, c. 4].

est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (*de Anima*, III, c. 8) quod est susceptivus sensibilibus specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis; dicit enim Aristoteles (*de Anima*, III, c. 4) quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

5° Amplius, Si principium alicujus ope-

rationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primæ. Operatio autem animæ nutritivæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles (*de Anima*, II, c. 4) quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

6° Item, Intelligere est quædam operatio

6^o Connaître est une opération à laquelle aucun organe corporel ne peut participer. Or, cette opération appartient à l'âme ou même à l'homme, car nous disons que l'âme connaît ou bien que l'homme connaît par l'âme. Donc il doit y avoir dans l'homme un principe indépendant du corps qui soit le principe de cette opération. Or, une disposition qui est la conséquence du mélange des éléments dépend évidemment du corps. Donc cette disposition n'est pas un principe de même nature que l'intellect possible, puisqu'Aristote nous dit que c'est par l'intellect possible que l'âme raisonne et connaît (9). Donc l'intellect possible n'est pas une disposition.

Si l'on répond que le principe de cette opération qui se fait en nous est l'espèce intelligible que l'intelligence rend actuelle en devenant active, on ne lève pas pour cela la difficulté; car puisque l'homme, après avoir été intelligent en puissance, devient actuellement intelligent, il doit connaître non-seulement par l'espèce intelligible qui le rend actuellement intelligent, mais encore au moyen d'une puissance intellectuelle qui est le principe de l'opération dont nous parlons, ainsi que cela a lieu pour les sens. Or, cette puissance, Aristote l'appelle l'intellect possible. Donc l'intellect possible est indépendant du corps.

D'ailleurs, une espèce ne devient actuellement intelligible qu'autant qu'elle est complètement abstraite de toute existence matérielle. Or, rien de semblable ne peut se réaliser, tandis qu'elle réside dans une puissance matérielle qui a pour causes des principes matériels, ou bien qui est elle-même l'acte d'un organe matériel. Il faut donc nécessairement admettre qu'il y a en nous une puissance intellectuelle immatérielle qui, est l'intellect possible.

(9) Voyez la note 5 du chap. précédent, p. 84.

in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini; dicitur enim quod anima intelligit vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Præparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur præparatio tale principium quale intellectus possibilis; dicit enim Aristoteles (de Anima, III, c. 4) quod intellectus possibilis est quo anima opnatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis præparatio.

Si autem dicatur quod principium prædictæ operationis in nobis est species intel-

ligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere, quia, quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut et in sensu accidit. Hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

Præterea, species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis

7^o Aristote met l'intellect possible au nombre des parties de l'âme (10). Or, l'âme n'est pas une disposition, mais un acte; car une disposition n'est autre chose que l'ordre qui existe entre la puissance et l'acte. Cependant cet acte a pour conséquence une disposition à un acte ultérieur; par exemple, ce qui est actuellement diaphane est par cela même coordonné de manière à recevoir actuellement la lumière. Donc l'intellect possible n'est pas la disposition elle-même, mais un acte.

8^o L'homme est d'une espèce particulière, et entre dans la nature humaine à raison de la partie de l'âme qui lui est propre, c'est-à-dire de l'intellect possible. Or, ni l'espèce ni la nature d'une chose ne peuvent se déterminer par ce qui n'existe qu'en puissance, mais par ce qui a une existence actuelle. Donc une disposition étant simplement l'ordre qui rattache la puissance à l'acte, il répugne de ne voir dans l'intellect possible qu'une certaine disposition inhérente à la nature humaine.

CHAPITRE LXIII.

L'âme n'est pas le tempérament, comme le veut Galien.

A l'opinion d'Alexandre touchant l'intellect possible se rattache celle

(10) Voyez la note 2 du chap. 59, p. 60.

organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quæ est intellectus possibilis.

7^o Adhuc, Intellectus possibilis ab Aristotele (de Anima, III, c. 4) dicitur pars animæ. Anima autem non est præparatio, sed actus; præparatio enim est ordo potentiæ ad actum; sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa præparatio, sed actus quidam.

8^o Amplius, Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæquidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur

speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Quum igitur præparatio nihil sit aliud quam ordo potentiæ ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis non sit aliud quam præparatio quædam in natura humana existens.

CAPUT LXIII.

Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus.

Prædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni

du médecin Galien (1) sur l'âme; car il croit que l'âme est le tempérament. Il conçoit cette pensée en observant que la différence des tempéraments détermine en nous des passions diverses que l'on attribue à l'âme. Par exemple, ceux qui ont un tempérament bilieux s'irritent facilement, et les hypocondriaques [mélancoliques] sont enclins à la tristesse. On peut combattre cette opinion par les mêmes raisons que nous avons opposées à celle d'Alexandre, et par d'autres plus spéciales. En effet :

1° Nous avons prouvé [ch. 62] que l'opération de l'âme végétative et la connaissance qui nous arrive par les sens dépassent la vertu des qualités actives et passives. Il en est de même, à plus forte raison, de l'intelligence. Or, le tempérament a sa cause dans les qualités actives et passives. Donc le tempérament ne peut être le principe des opérations de l'âme, et conséquemment l'âme ne peut être la même chose que le tempérament.

2° Le tempérament étant le résultat de qualités contraires, et, pour ainsi dire, la moyenne de ces qualités, il ne peut être une forme substantielle; car la substance n'admet aucun principe contraire, et elle n'est susceptible ni de plus ni de moins. Or, l'âme est une forme substantielle et non accidentelle; autrement rien n'appartiendrait par elle à tel genre ou à telle espèce. Donc l'âme n'est pas le tempérament.

3° Le tempérament n'imprime au corps de l'animal aucun mouve-

(1) Galien (*Claudius Galenus*), célèbre médecin, qui vécut sous Antonin, Marc-Aurèle et quelques autres empereurs, naquit à Pergame, vers l'an 131 de Jésus-Christ, et mourut vers l'an 210. Il cultiva les belles-lettres, les mathématiques, la philosophie et surtout la médecine, à laquelle il s'attacha de préférence et qui lui fit une réputation méritée. Il étudia spécialement l'anatomie et commença le premier à faire des dissections. C'est lui qui, après avoir expliqué à ses disciples la structure du corps humain, s'écria : « J'ai chanté le plus bel hymne à l'auteur de la nature. »

medici (opinio) de anima; dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quæ attribuuntur animæ; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas improbatæ est opinio Alexandri, et per aliquas proprias.

1° Oportet enim supra (c. 62) quod operatio animæ vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis

operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animæ. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

2° Adhuc, Complexio quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis; alias per animam non sortiretur aliquid generis vel speciem. Anima igitur non est complexio.

3° Adhuc, Complexio non movet corpus

ment local; car, s'il en était ainsi, il céderait au mouvement qui lui serait donné par le tempérament dominant, et, par conséquent, il suivrait toujours la même direction [par exemple] de haut en bas. Or, l'âme meut l'animal en tout sens. Donc elle n'est pas le tempérament.

4° L'âme gouverne le corps et résiste aux passions qui ont leur source dans le tempérament; car plusieurs sont, à raison de leur tempérament, plus enclins que d'autres à la concupiscence ou à la colère, et cependant ceux qui le sont davantage parviennent à les surmonter, parce qu'ils ont un frein qui les retient, ainsi que nous le voyons par ceux qui gardent la chasteté. Donc l'âme n'est pas le tempérament.

L'erreur de Galien paraît provenir de ce qu'il n'a pas fait attention que l'on place les passions dans le tempérament sous un rapport, et dans l'âme sous un autre rapport. En effet, on les attribue au tempérament comme au principe de la disposition qui existe. et en envisageant seulement leur côté matériel, comme, par exemple, la chaleur du sang, et d'autres qualités semblables. Mais quand il s'agit de l'âme, on la considère comme la cause principale, et l'on s'arrête à ce qu'il y a de formel dans ces passions, tel qu'est le désir de la vengeance pour la colère.

CHAPITRE LXIV.

L'âme n'est pas une harmonie.

Une autre opinion assez semblable à la précédente, c'est celle qui voit dans l'âme une harmonie. Ses auteurs n'entendent pas par là

animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

4° Amplius, Anima regit corpus et repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis, ab eis abstinere propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus.

Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passionibus attribui complexionem et aliter animæ. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animæ autem, tanquam principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ.

l'harmonie des sons, mais celle que produit l'union des principes contraires dont les corps animés sont composés. Aristote, dans le premier livre *De l'Âme*, paraît l'attribuer à Empédocle ; mais saint Grégoire de Nysse en fait honneur à Dinarque (1). Nous avons à lui opposer les mêmes arguments qui détruisent la dernière, et d'autres encore qui lui conviennent plus particulièrement. En effet :

1^o Il y a dans tout corps, qui résulte d'un mélange, une harmonie et un tempérament. Or, l'harmonie, de même que le tempérament, est incapable de mouvoir et de diriger le corps, ou bien de résister aux passions ; car elle peut être plus ou moins prononcée, comme le tempérament. Ce qui prouve que l'âme n'est pas plus une harmonie qu'un tempérament.

(1) Est quedam opinio de anima tradita, probabilis quidem compluribus, et nulla earum inferior quæ de ipsa dicuntur... Animam enim harmoniam quamdam inquit esse : harmoniam namque temperationem esse compositionemque contrariorum dicunt, et corpus ex contrariis compositum esse. Verum enim harmonia quidem ratio quædam eorum est quæ sunt permixta, vel etiam compositio : anima autem neutrum istorum esse potest, ut patet. Præterea harmoniæ non est movere : animæ autem id omnes maxime tribuunt. Accommodatius autem harmonia de sanitate, atque omnino de virtutibus corporis, quam de anima dici potest : atque manifestissimum id erit profecto, si quispiam operationes atque effectus animæ in aliquam harmoniam reducere enitatur : accommodare namque perdifficile est. Præterea in duo respicientes, harmoniam dicere consuevimus, et propriissime quidem earum magnitudinum compositionem, quæ motum habent positionemve, cum adeo sunt conjunctæ ut nihil ejusdem generis inter sese suscipere possint, hinc autem et rerum rationem mixtarum. At neutro profecto modo consensaneum est rationi harmoniam animam appellare. Neque partium corporis compositio facilis admodum inquisitionis, complures namque compositiones sunt, ut patet, et varis partium. Cujus igitur, aut quonam pacto intellectum aut etiam sensitivum aut appetitivum, compositionem esse putare oportet? Similiter absurdum est sane mixtionis quoque rationem animam esse putare ; non enim elementorum mixtio rationem habet eandem in carne et osse, cæterisque corporis partibus. Fiet igitur ut complures habeat animas per totumque corpus, si partes quidem universæ corporis ex elementis constent permixtis, ratio vero mixtionis harmonia sit, ut inquit, animaque. Id etiam quispiam et ab Empedocle non injuria petet (Arist. *De anima*, I, c. 4). — Aristote continue cette démonstration dans le reste du chapitre, et apporte les mêmes raisons qui sont données par saint Thomas.

Il y eut un Dinarque, orateur grec, disciple de Théophraste, qui fut l'ennemi déclaré de Démosthènes et l'accusa de s'être laissé corrompre par l'or d'Harpalus ; une pareille accusation dirigée contre lui le força de quitter Athènes, où il revint vers l'an 340 avant Jésus-Christ.

CAPUT LXIV.

Quod anima non sit harmonia.

Similis autem prædictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quæquidem opinio in primo libro de Anima

[c. 4] videtur attribui Empedocli ; Gregorius autem Nyssenus attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et præcedens, et adhuc propriis rationibus.

1^o Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem ; nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus, sicut et complexio ; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur

2° A raison de sa nature, l'harmonie doit se trouver plutôt entre les qualités corporelles qu'entre celles de l'âme ; car la santé est en quelque sorte l'harmonie des humeurs ; la force est celle des nerfs et des os ; la beauté, celle des membres et des couleurs. Or, nous ne voyons pas quels éléments s'harmonisent dans le sentiment, l'intelligence et les autres facultés de l'âme. Donc l'âme n'est pas une harmonie.

3° Sous le nom d'harmonie, on peut entendre deux choses : la composition elle-même, et la raison de cette composition. Or, l'âme n'est pas une composition ; car il faudrait pour cela que chacune de ses parties fût la composition de certaines parties du corps, et c'est ce que l'on ne prétendra pas. Elle n'est pas davantage la raison de la composition ; car comme toutes les parties du corps sont composées suivant des raisons ou proportions différentes, elles auraient chacune une âme particulière. Les os, la chair, les nerfs, auraient des âmes diverses, puisqu'ils sont composés d'après des proportions diverses ; ce qui est évidemment absurde. Donc l'âme n'est pas une harmonie.

CHAPITRE LXV.

L'âme n'est pas un corps.

Certains philosophes, s'avancant plus loin encore dans la voie de

quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

2° Adhuc, Ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ ; nam sanitas est quædam harmonia humorum ; fortitudo nervorum et ossium ; pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et cætera quæ ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

3° Amplius, Harmonia dicitur dupliciter : uno modo, ipsa compositio ; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis ; quod non est assignare.

Similiter non est ratio compositionis, quia, quum in diversis partibus corporis sint diversæ rationes seu proportionæ compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas ; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, quum sint secundum diversam proportionem composita ; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

Quod anima non sit corpus.

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus ; quorum

l'erreur, enseignèrent que l'âme est un corps. Quoiqu'il y ait quelques différences entre leurs opinions respectives, il nous suffira de les réfuter toutes en commun.

1° Les êtres vivants étant des choses naturelles, ils sont composés d'une matière et d'une forme. Ils se composent d'un corps et d'une âme, et c'est cette dernière qui en fait des êtres actuellement vivants. L'un de ces deux éléments doit donc être la forme, et l'autre la matière. Or, le corps ne peut être la forme; car il n'est pas reçu dans un autre comme dans sa matière et son sujet. Donc l'âme sera la forme. Donc elle n'est pas un corps, puisque nul corps n'est une forme.

2° La présence simultanée de deux corps dans le même lieu est impossible. Or, l'âme n'existe pas séparément du corps, tandis que ce dernier a la vie. Donc l'âme n'est pas un corps.

3° Tout corps est divisible. Or, il faut, pour tout ce qui est divisible, un principe qui unisse ses parties et maintienne cette union. Si donc l'âme est un corps, il y aura quelque chose distinct d'elle qui la conservera, et ce devra être de préférence une âme, puisque l'expérience nous prouve que le corps tombe en dissolution lorsque l'âme s'est retirée. Si ce qui la conserve est encore divisible, il faudra nécessairement que l'on arrive à un principe indivisible et incorporel, c'est-à-dire à une âme, ou bien que l'on remonte jusqu'à l'infini; ce qui ne peut se faire. Donc l'âme n'est pas un corps.

4° Ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 49] et qu'Aristote le démontre (1), deux choses entrent dans la composition de l'être qui se meut

(1) *Id quod a seipso movetur, natura sane movetur, ut animalium unumquodque; animal enim a seipso motu cietur. Ea vero natura moveri dicimus, quorum principium motus in ipsis inest. Quamobrem totum quidem animal natura seipsum movet... Non est obscurum si animal ab aliquo moveatur, sed quonam pacto distinguere oportet id quod movet ipsius, et id quod movetur. Nam ut in navigiis et in hisce quæ non natura*

opiniones licet fuerint diversæ et variæ, sufficit eas hic communiter reprobare.

1° *Viventia enim, quum sint quædam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quam nullum corpus sit forma.*

2° *Adhuc, Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum*

a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

3° *Amplius, Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.*

4° *Item, Sicut supra (c. 49) probatum*

lui-même : un moteur exempt de mouvement et le mobile. Or, l'animal se meut lui-même ; son moteur, c'est son âme, et le mobile est le corps. Donc l'âme est un moteur exempt de mouvement. Or, aucun corps n'imprime le mouvement sans être mû lui-même [liv. I, ch. 13]. Donc l'âme n'est pas un corps.

5° Connaitre est une action dont le corps est incapable ; c'est ce que nous avons établi [ch. 62]. Or, tel est l'acte de l'âme. Donc l'âme, au moins dans sa partie intellectuelle, n'est pas un corps.

Il est facile de renverser les arguments auxquels on a eu recours pour prouver que l'âme est un corps.

Voici les raisons que donnent les partisans de cette opinion. 1° Le fils ressemble à son père, même dans ce qui est accidentel à l'âme, quoique sa génération soit l'effet d'une action corporelle. 2° L'âme souffre avec le corps. 3° Elle se sépare du corps, et il ne peut y avoir de séparation qu'entre les corps qui sont en contact.

Nous avons déjà observé [ch. 63] que le tempérament est en quelque manière la cause des passions de l'âme, parce qu'il la met dans une certaine disposition. D'un autre côté, si l'âme souffre avec le corps, ce n'est que par accident ; car, puisqu'elle est la forme du corps, elle se meut accidentellement, lorsque le corps est en mouvement. De plus, lorsqu'elle se trouve séparée du corps, ce n'est pas comme l'objet qui touche de celui qui est touché, mais comme la forme se sépare de la matière, quoiqu'une substance incorporelle puisse en un sens toucher un corps, ainsi que nous l'avons montré [ch. 56].

constant, sic et in animalibus quod movet et quod movetur divisum esse videtur : atque hoc pacto totum ipsum animal seipsum motu ciere (Arist. *Phys.* VIII, c. 4).

Voyez aussi la note 2 du ch. 49, p. 15.

est, et in octavo Physicorum (c. 4) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum ; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. I, c. 13) probatum est. Anima igitur non est corpus.

5° Præterea, Supra (c. 62) ostensum est quod intelligere non potest esse actio aliqujus corporis. Est autem actus animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt pro-

bare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ, quum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem ; et quia anima compatitur corpori ; et quia separatur a corpore ; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc jam dictum est (c. 63, in calce) quod complexio corporis est aliquammodo causa animæ passionum per modum disponentis ; anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore ; separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma

Plusieurs ont été portés à adopter ce sentiment, parce qu'ils ont pensé que rien n'existe que ce qui est corporel; et ceux-là ne surent pas s'élever au-dessus de l'imagination, qui ne s'exerce que sur les corps.

Cette opinion se trouve exprimée dans ce passage où l'Écriture parle des insensés qui disent que l'âme est *une vapeur et un souffle dans nos narines, et la parole une étincelle qui remue notre cœur* (2).

CHAPITRE LXVI.

Réfutation de ceux qui font une même chose de l'intelligence et du sentiment.

Quelques philosophes anciens (1) ont imaginé un système qui se

[2] Voici avec plus d'étendue le texte de la Vulgate : « Dixerunt enim cogitantes apud se non recte : Exiguum et cum tœdio est tempus vitæ nostræ, et non refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis : quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus : quoniam fumus flatus est in naribus nostris ; et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum ; qua extincta, cinis erit corpus nostrum ; et spiritus diffundetur tanquam mollis aer, et transibit vita nostra tanquam vestigium nubi, et sicut nebula dissolvetur quæ fugata est a radiis solis, et a calore illius aggravata [Sap. II, 1, 2, 3]. »

(1) Veteres idem esse sapere sentireque censent, quemadmodum et Empedocles dixit :
Ad præsens hominum crescit sapientia semper.

Et alio rursus in loco :

Hinc varia his semper prudentia somnia monstrat.

Idem et Homerus his carminibus sensisse videtur.

Tales namque insunt mentes mortalibus ipais,
Quales quotidie summi fert rector Olympi.

Τοίος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Οἷον ἐπ' ἡμῶν ἄγχει πατρὶς ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Etenim omnes hi putant ipsum intelligere corporis esse, perinde atque ipsum sentire (Arist. *De anima*, III, c. 3).

a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. 56) ostensum est.

Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod non est corpus non esse, imaginationem transcendere non valentes, quæ solum circa corpora versatur.

Unde hæc opinio ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima : *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintilla ad movendum cor* [Sap. II, 2].

CAPUT LXVI.

Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu non differre opinabantur ; quodquidem impossibile est.

1^o Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine

rapproche assez de ceux que nous venons de combattre. Selon eux, il n'y a aucune différence entre l'intelligence et le sentiment (2); ce qui est inadmissible. En effet :

1° Tous les animaux sont doués de sentiment, et ceux qui sont distincts de l'homme sont dépourvus d'intelligence. Ce qui le prouve, c'est que leurs opérations, toujours les mêmes, ne sont jamais opposées, comme celles des êtres intelligents; mais ils se laissent mouvoir conformément aux lois de leur nature. D'où il suit que chaque espèce a des opérations déterminées et uniformes. Par exemple, toutes les hirondelles construisent leur nid de la même manière. Donc l'intelligence et le sentiment ne sont pas une même chose.

2° L'individu seul peut être connu par les sens; car toute puissance sensitive connaît au moyen des espèces individuelles, puisqu'elle reçoit les espèces des choses dans les organes corporels. Or, l'intelligence a la faculté de connaître l'universel : c'est une vérité d'expérience. Donc il y a une différence entre l'intelligence et le sentiment.

3° La connaissance acquise par le sentiment ne va pas au-delà des objets corporels. Cela est évident, parce que les qualités sensibles, qui sont les objets propres des sens, n'ont pas d'autres sujets que les corps, et le sentiment ne connaît rien sans elles. Or, l'intelligence connaît ce qui est incorporel, comme la sagesse, la vérité et les relations des choses. Donc il n'y a pas identité entre l'intelligence et le sentiment.

4° Aucun sens n'a la conscience de lui-même et de son opération. Ainsi la vue ne se voit pas elle-même et ne voit pas qu'elle voit; mais cette connaissance appartient à une puissance plus élevée, comme

(2) Saint Thomas, indique ici sous le nom de sentiment, la faculté de sentir ou d'éprouver les sensations dont les sens sont les organes.

intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

2° Adhuc, sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

3° Amplius, Cognitio sensus non se ex-

tendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporea, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

4° Item, Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre; sed hoc superioris potentie est, ut probatur in secundo de Anima. Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Aristote le démontre. Or, l'intelligence se connaît elle-même et sait qu'elle connaît. Donc l'intelligence n'est pas le sentiment.

3° L'excellence de l'objet sensible produit une altération dans le sens qui en est affecté, tandis que l'excellence de l'objet intelligible n'en cause aucune dans l'intelligence, et que même celui qui parvient à saisir les êtres les plus relevés possède ensuite une connaissance plus parfaite des êtres inférieurs. Donc la puissance sensitive et la puissance intellectuelle sont deux puissances distinctes (3).

CHAPITRE LXVII.

Réponse à ceux qui prétendent que l'intellect possible est l'imagination.

Plusieurs auteurs ont émis une opinion qui a quelque affinité avec la précédente(1); car ils prétendent que l'intellect possible n'est autre chose que l'imagination. Ils sont manifestement dans l'erreur. Car :

1° Les animaux distincts de l'homme ont une imagination, et ils nous en donnent une preuve lorsqu'ils prennent la fuite ou se mettent à la poursuite des objets sensibles qui s'éloignent d'eux; ce qui n'aurait pas lieu s'ils ne continuaient pas de saisir par l'imagination ces objets. Or, ils sont complètement privés d'intelligence, puisqu'on ne

(3) Voyez la note 4 du chap. 62, p. 87.

(1) Averrhoës attribue cette opinion à Abu-Bekr, qui fut le beau-père et le succes-

5° Præterea, Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin imo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

CAPUT LXVII.

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem.

Huic autem opinioni affine fuit quod

quidam posuerunt, intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem; quod quidem patet esse falsum.

1° Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus; cujus signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibillium remaneret. Intellectus autem in eis non est, quum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem intellectus et imaginatio.

2° Adhuc, Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, quum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum,

remarque en eux aucune des opérations propres à cette faculté. Donc l'intelligence et l'imagination ne sont pas une même chose.

2° L'imagination n'a pas d'autres objets que les êtres corporels et individuels, puisque la formation de l'image n'est qu'un mouvement actuellement produit par la sensation, comme Aristote le remarque (2). Or, l'intelligence connaît l'universel et ce qui est incorporel. Donc l'intellect possible n'est pas l'imagination.

3° Le moteur et le mobile ne peuvent se confondre en un seul. Or, le Philosophe enseigne que le mouvement de l'intellect possible a pour cause les images, de même que la sensation vient des objets sensibles (3). Donc il répugne que l'intellect possible et l'imagination soient une même chose.

4° Aristote prouve au troisième livre *De l'Ame* que l'intelligence n'est pas l'acte d'une certaine partie du corps (4). Or, l'imagination a dans le corps un organe déterminé. Donc l'imagination et l'intellect possible ne sont pas une faculté unique.

C'est pourquoi il est dit dans les livres saints : *Dieu nous a faits plus éclairés que les brutes qui sont sur la terre et plus instruits que les oiseaux du ciel* (Job, xxxv, 11). Ce passage nous donne à entendre que l'homme est doué d'une certaine faculté de connaître supérieure au sentiment et à l'imagination, qui sont communs à tous les animaux.

seur de Mahomet. Omar se déclara pour lui et le fit reconnaître pour calife ou vicaire du Prophète. Peu de temps après avoir remporté une victoire sur l'armée de l'empereur Héraclius, il mourut et fut enseveli à Médine, l'an 634. — Au témoignage de saint Thomas (il Sent. d. 17, q. 2, a. 1), cette opinion fut aussi partagée par le philosophe Avempace.

[2] Imaginatio diversa est a sensu menteque : atque neque hæc fit sine sensu... Si imaginatio, id est phantasia, sit id quo visum phantasmaque aliquid in nobis dicimus fieri, et non aliud quicquam quod per translationem hoc eodem nomine nuncupetur, ipsa profecto una quædam est potentiarum earum aut habituum quibus discernimus et aut vere percipimus aut falso (Arist. *De anima*, III, c. 3).

[3] Voyez la note 12 du chap. 60, p. 73.

[4] Sensitivum non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anima*, III, c. 4).

ut dicitur in tertio de Anima (c. 3). Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

3° Amplius, Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 3 et 4). Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

4° Præterea, Probatur est, in tertio de

Anima (c. 4), quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur : *Qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cæli erudit nos* (Job, xxxv, 11); per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem quæ sunt in aliis animalibus.

CHAPITRE LXVIII.

Comment une substance intellectuelle peut être la forme d'un corps.

Toutes les raisons que nous avons apportées jusqu'ici nous autorisent à conclure qu'une substance intellectuelle peut être unie à un corps comme sa forme.

En effet, si la substance intellectuelle n'est pas unie au corps seulement en qualité de moteur, comme le veut Platon [ch. 57]; s'il est vrai que leur union n'a pas pour unique cause les images, ainsi que le prétend Averrhoès [ch. 60], mais que cette substance est une forme; d'autre part, si l'intelligence, au moyen de laquelle l'homme connaît, n'est pas une simple disposition de la nature humaine, selon que l'imagine Alexandre [ch. 62]; ni le tempérament, comme le croit Galien [ch. 63], ni une harmonie, conformément à l'opinion d'Empédocle [ch. 64], ni enfin, ainsi qu'il a plu aux anciens de le dire, un corps, ou le sentiment, ou l'imagination [ch. 65, 66 et 67], il faut nécessairement admettre que l'âme humaine est une substance intellectuelle, qui est unie au corps comme sa forme. Nous pouvons le démontrer de cette manière :

Deux conditions doivent se réaliser pour qu'une chose devienne la forme substantielle d'une autre. La première, c'est que la forme soit pour son sujet le principe d'une existence substantielle. Il s'agit ici, non du principe effectif, mais du principe formel en vertu duquel une chose est un être et en reçoit la dénomination. Cette première condi-

CAPUT LXVIII.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

Ex præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit (c. 57); neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averrhoes (c. 60), sed ut forma; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut dixit Alexander (c. 62); neque

complexio, ut Galenus (c. 63); neque harmonia, ut Empedocles (c. 64); neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt (c. 65, 66 et 67); relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma; quodquidem sic potest fieri manifestum :

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non

tion a pour conséquence la seconde, savoir que la forme et la matière doivent se réunir dans un *être* [ou existence] unique; ce qui ne peut avoir lieu pour le principe effectif et la chose à laquelle il donne l'existence. C'est à raison de cet *être* que subsiste la substance composée, qui est une quant à l'être, quoiqu'elle soit le résultat d'une matière et d'une forme. Quoique la substance intellectuelle soit subsistante [ch. 56], cela ne l'empêche pas d'être le principe formel de l'existence de la matière, comme lui communiquant son être; car il ne répugne en aucune façon qu'une même chose soit l'*être* dans lequel le composé subsiste, et aussi la forme elle-même, parce que le composé n'est tel qu'en vertu de la forme et qu'ils ne peuvent subsister séparément l'un de l'autre.

On peut nous objecter qu'une substance intellectuelle ne saurait communiquer son *être* à une matière corporelle, de telle sorte qu'il n'y ait pour toutes les deux qu'un seul *être*; car le mode d'existence varie avec le genre, et l'*être* le plus noble appartient à la substance la plus relevée.

Cela serait vrai s'il y avait identité quant au mode entre l'*être* de la matière et celui de la substance intellectuelle. Mais il n'en est pas ainsi; car l'*être* de la matière corporelle est comme celui d'un sujet qui reçoit quelque chose et se trouve élevé jusqu'à une autre substance qui l'emporte sur lui en noblesse, tandis qu'en le prenant dans la substance intellectuelle, il faut considérer cette dernière comme un principe à qui cet *être* convient à raison de sa propre nature. Donc rien ne s'oppose à ce qu'une substance intellectuelle, qui est l'âme humaine, soit la forme du corps humain.

Ceci nous conduit à considérer la manière admirable dont les êtres

contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est [c. 56], esse formale principium essendi materię, quasi esse suum communicans materię; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem obijci quod substantia intellectualis esse suum materię corporali communicare non possit, ut sit unum esse

substantię intellectualis et materię corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantię nobilior esse.

Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materię esset sicut esse substantię intellectualis. Non est autem ita; est enim (esse) materię corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantię autem intellectualis ut principii et secundum proprię naturę congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quæ est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur

s'enchaînent. Nous voyons, en effet, que toujours le dernier de ceux qui appartiennent à un genre plus élevé touche au premier du genre inférieur. Par exemple, la vie de certains animaux qui sont placés au degré le plus bas dans leur genre ne l'emporte que de très peu sur la vie des plantes. Tels sont les polypes (1), qui restent immobiles, n'ont d'autre sens que le toucher et demeurent, comme les plantes, attachés à la terre. C'est ce qui fait dire à saint Denys que « la divine sagesse » unit ensemble les derniers des êtres supérieurs et les premiers des « êtres inférieurs » (2). Nous avons donc, dans le genre des corps, le corps humain, composé d'éléments entre lesquels il y a une affinité qui touche à l'être le moins noble du genre précédent, c'est-à-dire à l'âme hu-

(1) Quoique le mot *ostrea*, pris dans son acception ordinaire, signifie généralement tous les poissons à coquillage, nous le traduisons ici par *polypes*, à cause de cette phrase : *quæ terræ in modum plantarum affiguntur*, qui ne paraît s'appliquer qu'à ces derniers.

(2) Si l'on remonte graduellement des effets les plus vils à la première de toutes les causes, on remarque qu'il n'y a jamais de transition brusque d'un genre à l'autre. Toute substance est esprit ou matière, simple, organique ou non organisée. Dieu est la première et la plus élevée de toutes les intelligences ; il vit de sa vie propre. Après lui viennent de purs esprits qui lui sont inférieurs. La vie qu'ils ont reçue est tout intellectuelle ; mais ils la possèdent par participation et à des degrés divers, qui correspondent à la place qu'ils occupent dans la hiérarchie céleste. L'âme humaine vient au dernier degré des intelligences ; elle est unie à un corps uniquement composé de matière, et cette union constitue l'essence de l'homme. Les autres animaux paraissent aussi avoir des âmes ; mais elles sont purement sensibles : chez eux l'intelligence est remplacée par l'instinct. Un reste de vie se remarque dans les plantes ; mais ce n'est qu'une vie végétative, et le polype, et généralement tous les zoophytes, qui par leur nature tiennent en même temps de l'animal et de la plante, sont placés sur les confins des deux règnes comme le trait d'union qui rattache ces deux genres, de même que l'homme est le trait d'union de l'esprit et de la matière, et le singe, en qui l'instinct est le plus développé, celui de l'animal raisonnable et de l'animal sans raison. Certaines plantes marines semblent tenir le milieu entre les végétaux et les corps inorganiques. Parmi ces derniers, les uns ont une sorte d'activité, comme tous les dissolvants, et les autres sont complètement inertes, c'est-à-dire privés de l'apparence même de la vie. — Si l'on voulait pousser plus loin cet examen, on verrait que ces transitions souvent peu sensibles entre les divers genres se retrouvent également entre les espèces qui les divisent.

Est agnoscenda (divina sapientia) quoniam ipsa, secundum Scripturam, est omnium effectrix, quæque semper erat cuncta componens (Prov. VIII, 30), et indissolubilis rerum omnium connexionis ordinis causa, semperque fines præcedentium cum principii sequentium connectit, unicamque totius universi concordiam et consonantiam concinnat (S. Dionys. De div. nom. c. 7).

infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis ; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quæ sunt immobilis et solum tactum habent et terræ in modum plantarum affiguntur ; unde et beatus Dionysius dicit (de Divinis Nomin., c. 7) quod « divina sapientia conjungit fines » superiorum principii inferiorum. » Est

igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum

maine, laquelle tient le dernier degré dans le genre des substances intellectuelles, ainsi que le prouve la manière dont elle connaît. C'est pour cette raison qu'on dit que l'âme est, en quelque sorte, l'horizon et la limite qui sépare les êtres corporels et incorporels, parce qu'étant une substance incorporelle, elle est cependant la forme d'un corps. L'unité qui résulte de l'union d'une substance intellectuelle et d'une matière corporelle n'est pas moins parfaite que celle de la forme du feu et de sa matière. Elle est même plus complète, parce que plus la forme l'emporte sur la matière, et plus l'être que produit leur union est parfaitement un.

Quoique la forme et la matière aient un même *être*, il ne s'ensuit pas nécessairement que la matière doit toujours égaler l'*être* de la forme; et même plus la forme est noble, et plus elle dépasse la matière à raison de son *être*. Cela est évident pour quiconque examine avec attention les opérations qui ont les formes pour principes; car c'est par ces opérations que nous découvrons la nature de ces dernières. Tout être, en effet, opère parce qu'il existe; d'où il suit que la forme, dont l'opération n'est plus en rapport avec la condition de la matière, s'élève elle-même au-dessus de la matière par la noblesse de son *être*. C'est pour cela que certaines formes infinies ne sont capables que des opérations auxquelles s'étendent les qualités qui sont simplement des dispositions de la matière. Du nombre de ces qualités sont : le chaud et le froid, l'humidité et la sécheresse, la raréfaction et la densité, la pesanteur et la légèreté, et d'autres semblables, comme les formes des éléments. C'est pourquoi ces formes sont purement matérielles et entièrement confondues avec la matière.

Au-dessus de ces formes viennent celles des corps mixtes. Quoique celles-ci ne soient pas [par elles-mêmes] dans les conditions requises

et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia; sed forte magis, quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet insipienti operationes formarum, et quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unum-

quodque enim operatur secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quæ in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formæ elementorum; unde istæ sunt formæ omnino materiales et totaliter immersæ materiæ.

Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ, licet non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri

pour produire certains effets que les qualités précédentes sont hors d'état de réaliser, elles parviennent cependant quelquefois à le faire avec le secours d'une vertu corporelle plus élevée, dont le principe est dans les corps célestes, à raison de leur espèce. C'est ainsi que l'aimant attire le fer.

Ces dernières se trouvent dépassées à leur tour par certaines formes dont les opérations comprennent des effets qui excèdent la vertu des qualités dont nous avons parlé, quoique ces qualités organiques servent à rendre plus faciles leurs opérations. Telles sont les âmes des plantes, qui ont quelque ressemblance, non-seulement avec les vertus des corps célestes, en ce qu'elles sont supérieures aux qualités actives et passives, mais encore aux moteurs des corps célestes eux-mêmes, en ce qu'elles sont les principes du mouvement pour des êtres vivants qui se meuvent eux-mêmes.

Il y a encore au-dessus de ces formes d'autres formes qui ressemblent aux substances supérieures, non-seulement parce qu'elles donnent le mouvement, mais sous un certain rapport, parce qu'elles connaissent. Il en résulte qu'elles sont capables d'opérations pour lesquelles les qualités organiques ne leur sont d'aucun secours, puisque les opérations de ce genre ne se produisent complètement qu'au moyen d'un organe corporel. Les formes qui ont ce caractère sont les âmes des animaux sans raison. En effet, sentir et imaginer sont des opérations dont la perfection n'est pas le résultat direct de l'échauffement et du refroidissement, quoique ces deux choses soient nécessaires pour mettre l'organe dans la disposition où il doit être.

Enfin il existe une forme qui domine toutes celles que nous avons énumérées, et qui est semblable aux substances supérieures, même quant au genre de connaissance, qui est celui qui appartient en propre

per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus celestibus, quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum.

Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviant; sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solum virtutibus corporum celestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum celestium, in quantum sunt

principia motus rebus viventibus quæ movent seipsas.

Super has formas inveniuntur aliæ formæ similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliquid in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deserviunt, quum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Super omnes autem has formas invenitur

à l'intelligence. Celle-là est capable d'une opération qui se complète sans le concours d'aucun organe corporel. Cette forme est l'âme intellectuelle ; car la connaissance qui est dans l'intelligence est indépendante de tout organe corporel.

La conséquence qui découle de ceci, c'est que le principe en vertu duquel l'homme connaît, principe qui est l'âme intelligente et dont la condition est supérieure à celle de la matière corporelle, ne peut être circonscrit par la matière ou confondu avec elle, ainsi que cela a lieu pour les autres formes matérielles. Nous en avons une preuve dans son opération intellectuelle, à laquelle la matière corporelle ne participe aucunement. Cependant, comme l'âme humaine a besoin pour connaître actuellement de certaines puissances, comme l'imagination et le sentiment, qui opèrent au moyen des organes du corps, nous voyons par là même qu'elle est unie naturellement au corps pour compléter l'espèce humaine.

CHAPITRE LXIX.

Réponse aux arguments par lesquels on veut établir qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps comme sa forme.

Après avoir ainsi envisagé la question, il nous sera facile de donner une solution aux difficultés que nous avons vu soulever plus haut [ch. 56] contre l'union dont il s'agit. En effet :

forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere ; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino ; et hæc est anima intellectiva ; nam intelligere non fit per organum corporale.

Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales ; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per

quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPUT LXIX.

Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma.

His autem consideratis, non est difficile solvere quæ contra prædictam unionem supra posita sunt (c. 56).

1° Le premier argument suppose vrai ce qui est faux. Le corps et l'âme ne sont pas deux substances qui ont une existence actuelle; mais il résulte de leur union une substance actuellement existante. Car le corps humain n'est pas actuellement le même lorsque l'âme est présente et lorsqu'elle est absente; mais c'est l'âme qui lui donne son actualité.

2° On objecte en second lieu que la forme et la matière sont comprises dans le même genre. Cela n'est pas vrai en ce sens que chacune est une espèce d'un même genre, mais en ce qu'elles sont les principes d'une même espèce. Ainsi donc une substance intellectuelle et un corps qui, s'ils existaient séparément, formeraient des espèces appartenant à divers genres, une fois réunis, sont dans le même genre comme ses principes.

3° De ce que l'être de la substance intellectuelle se trouve dans la matière, on ne doit pas en conclure, comme on le fait dans le troisième argument, que cette substance est une forme matérielle; car elle n'est pas dans la matière comme si elle était confondue avec cette dernière ou complètement circonscrite par elle, mais elle s'y trouve d'une autre manière, ainsi que nous l'avons dit [ch. 68].

4° En disant qu'une substance intellectuelle est unie à un corps comme sa forme, nous ne sommes pas en contradiction avec les philosophes qui enseignent que l'intelligence est distincte du corps (1). C'est la quatrième raison de nos adversaires. Il y a, en effet, deux choses à considérer dans l'âme : son essence et sa puissance. Par son essence, elle donne l'être à tel corps et, à raison de sa puissance, elle réalise les opérations qui lui sont propres. Si donc l'opération de l'âme

[1] Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

1° In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens; corpus enim hominis non est idem actu, præsentem animam et absentem, sed anima facit ipsum actu esse.

2° Quod autem secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quæ, seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniantur, sunt unius generis, ut principia.

3° Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materiale, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materia immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est (c. 68).

4° Nec tamen, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, remouetur quod a philosophis dicitur (de Anima, III, c. 4), intellectum esse a corpore separatum; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit.

se complète au moyen d'un organe corporel, la puissance de l'âme, qui est le principe de cette opération, sera l'acte de la partie du corps par laquelle son opération se complète. C'est ainsi que la vue est l'acte de l'œil. Si, au contraire, son opération se complète sans le secours d'un organe corporel, sa puissance ne sera pas l'acte d'un corps. C'est précisément ce qui nous fait affirmer que l'intelligence est séparée. Mais nous ne l'entendons pas en ce sens que la substance de l'âme, dont l'intelligence est la puissance, ou que l'âme intelligente soit l'acte du corps et comme la forme qui donne l'être à tel corps.

5° Si l'âme est, à raison de sa substance, la forme du corps, il ne s'ensuit pas rigoureusement, comme on voudrait le prouver en cinquième lieu, que toutes ses opérations se font par le moyen du corps, ni conséquemment que toute vertu de l'âme est l'acte d'un corps. Nous avons prouvé [ch. 68] que l'âme n'est pas une forme telle qu'elle soit complètement confondue avec la matière, mais que de toutes les formes c'est celle qui s'élève le plus au-dessus de la matière. D'où il résulte qu'elle peut réaliser ses opérations sans le secours du corps, c'est-à-dire qu'elle ne dépend pas plus du corps, lorsqu'elle opère, qu'elle n'en dépend pour exister.

Il est évident, par cela même, que toutes les raisons apportées par Averrhoès, pour défendre son opinion, sont loin de prouver qu'aucune substance intellectuelle n'est unie à un corps comme sa forme. En effet :

1° Ce que dit Aristote de l'intellect possible, qu'il est impassible, exempt de tout mélange et séparé (2), ne nous oblige point à convenir qu'il n'est pas de substance intellectuelle qui soit unie à un corps

[2] Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60 ; et la note 4 du ch. 62, p. 87.

Si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quod potentia animæ, quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio ejus non completur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animæ, cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

5° Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per

corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat. Jam enim ostensum est (c. 68) quod anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, id est quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averrhoes suam opinionem confirmare nititur non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

1° Verba enim Aristotelis, quæ dicit [de Anima, III, c. 4 et 5] de intellectu possibili,

comme la forme qui lui donne l'être. Sa proposition est vraie, lors même que l'on affirme que la puissance de connaître, que le Philosophe appelle *faculté de considérer* (3), n'est pas l'acte d'un certain organe qui lui sert de moyen pour son opération. C'est ce qui ressort de sa démonstration; car pour prouver que l'intellect possible est exempt de mélange ou séparé, il s'appuie sur la nature de l'opération intellectuelle. Or, l'opération dépend de la puissance comme de son principe.

2° Il est donc évident maintenant que la démonstration d'Aristote ne nous amène pas à conclure qu'aucune substance douée de la faculté de connaître n'est unie à un corps en qualité de forme. Car si nous affirmons que la substance de l'âme est ainsi unie au corps, sous le rapport de l'être, et que l'intelligence n'est l'acte d'aucun organe, il ne s'ensuit pas que l'intelligence a une certaine nature déterminée [il s'agit ici des natures des objets sensibles], puisque nous ne la considérons pas comme une harmonie ou la raison [constitutive] de tel organe, ainsi que le sentiment qui, selon le Philosophe, est en quelque sorte la raison de l'organe (4); car l'intelligence n'a pas d'opération qui lui soit commune avec le corps.

3° Quand Aristote nous dit que l'intellect est sans mélange ou séparé,

(3) Voyez la note 2 du ch. 61, p. 83.

(4) Sensus id est quod sensibiles sine materia formas suscipere potest, perinde atque annuli signum sine ferro vel auro suscipit cera; suscipit autem æneum vel aureum signum, sed non ut æs aut aurum, neque ut signum est aureum æneumve. Simile patitur et sensus uniuscujusque sensibilis modo, ab eo quod habet colorem, aut sonum, aut asparem, sed non ut unumquodque illorum dicitur, sed ut est tale et ratione. Instrumentum autem id sensus est primum, in quo est talis via atque potentia collocata. Atque sunt idem, ratio vero non est eadem, sed diversa; nam id quod sentit aliqua est magnitudo, non tamen ratio sensitivi; neque sensus est magnitudo, sed est quædam ratio potentiaque illius (Arist. *De anima*, II, c. 12).

quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam (de *Anima*, II, c. 12), non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem; et hoc etiam sua demonstratio declarat; ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum (intellectum possibilem) immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

2° Unde patet quod nec demonstratio

Aristotelis hoc concludit quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ, secundum esse, corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam (de naturis dico sensibilibus), quum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles (de *Anima*, II, c. 12) quod est quædam ratio organi; non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

3° Quod autem, per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel sepa-

il ne refuse pas de reconnaître en lui une partie ou une puissance de l'âme, qui est la forme de tout le corps. Nous en avons une preuve dans cette objection qu'il adresse à ceux qui prétendent que les diverses parties de l'âme résident dans les diverses parties du corps : « Si toute l'âme maintient l'unité du corps entier, chacune de ses parties doit contenir une partie du corps. Or, c'est ce qui paraît impossible ; car il serait difficile d'indiquer la partie qui est contenue par l'intelligence, ou de quelle manière cette dernière la conserve » (5).

4° Il est clair également que si l'intellect n'est l'acte d'aucune partie du corps, il n'en faut pas conclure que lorsqu'il reçoit quelque chose, c'est comme la matière première ; car pour lui l'action de recevoir et son opération sont indépendantes de tout organe corporel.

5° En envisageant ainsi les choses, on ne détruit pas la vertu infinie de l'intelligence ; car on ne place pas cette vertu dans une étendue, mais on lui donne pour fondement une substance intellectuelle, ainsi que nous l'avons déjà remarqué [ch. 31].

[5] Sunt qui dicunt animam esse partibilem, nosque alia ejus parte intelligere, alia cupere censent. Quid igitur ipsam continet animam, si partibilis sit? Non corpus; quippe cum contra potius videatur animam corpus continere. Quapropter et egressa dissolvitur corpus atque putrescit. Si igitur aliquid aliud ipsam contineat unamque faciat, illud erit potissimum anima. At oportebit de illo etiam querere utrum unam an multarum sit partium. Atque si sit unum, cur et animam continuo non dicimus unum esse? Sin partibile, rursus ratio quaeret quidnam sit illud quod illud etiam continet. Atque hoc pacto fiet in infinitum abitio. Dubitabit etiam quispiam de partibus ejus, quam unaquaque potentiam in corpore habeat, nam si anima tota totum contineat corpus, oportet et unamquamque etiam partem aliquam partem corporis continere. Id autem esse non posse videtur: quam enim partium corporis intellectus, aut quo continebit pacto, fingere quoque difficillimum est... Atque animae partes eadem sub specie collocantur, et etiam tota: illæ quidem, quia non separabiles sunt; tota autem anima, quia indivisibilis est [Arist. *De anima*, I, c. 5].

raturum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit (*de Anima*, I, c. 5) contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: « Si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile; qualem enim partem aut quo modo intellectus continebit, grave est fingere. »

4° Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, non sequitur receptionem ejus esse receptionem materiæ primæ; ex quo ejus receptio et operatio est omnino absque corporali organo.

5° Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, quum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est (c. 51).

CHAPITRE LXX.

Selon la doctrine d'Aristote, il faut admettre que l'intelligence est unie avec le corps comme sa forme.

Comme Averrhoès fait tous ses efforts afin de donner pour appui à son opinion les paroles et les démonstrations d'Aristote, il nous reste à établir que, pour suivre le sentiment du Philosophe, on est forcé d'affirmer que l'intelligence est, à raison de sa substance, unie à un corps comme sa forme.

Aristote prouve que l'on ne peut remonter de mobile en moteur jusqu'à l'infini. Il conclut de là qu'on arrivera nécessairement à un premier mobile dont le moteur sera immobile, ou qui se mettra lui-même en mouvement. Il s'arrête à cette dernière conséquence, savoir que le premier mobile se meut lui-même; et la raison qu'il en donne, c'est que ce qui existe par soi-même est toujours antérieur à ce qui existe par un autre (1). Il démontre ensuite que l'être qui se meut lui-même se divise de toute nécessité en deux parties, dont l'une imprime

(1) Cum omne quod movetur ab aliquo moveatur, necesse est et id quod in loco movetur ab alio moveatur; et id igitur quod movet ab alio moveatur necesse est, cum moveatur et ipsum, et hoc ab alio rursus. At non in infinitum hoc proficiscitur, sed stabit tandem alicubi, atque erit quippiam quod primo causa erit ut omnia moveantur... Stabit igitur tandem id ipsum, et non in infinitum proficiscetur, ab alio, inquam, semper moveri: sed erit quippiam quod primum motu ciebitur (Arist. Phys. VII, c. 1).

Si igitur omne quod movetur ab aliquo moveri necesse est, et aut ab eo quod movetur ab alio, aut ab eo quod non movetur ab alio, et si ab eo movetur, quod ab alio motu ceitur, movens aliquod esse primum quod non ab alio moveatur necesse est: sin vero tale est primum, non necesse est alterum esse. Fieri enim non potest ut in infinitum proficiscatur id quod movet atque movetur ab alio; quippe cum infinitorum nihil sit primum. Si igitur, ut diximus, omne quidem quod movetur ab aliquo motu cieitur, id vero quod primum movet, movetur quidem, at non ab alio, ipsum profecto primum a seipso moveatur necesse est (Arist. Phys. VIII, c. 5).

CAPUT LXX.

Quod, secundum dicta Aristotelis, oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.

Et quia Averrhoes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secun-

dum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

Probat enim Aristoteles (Phys. VII, c. 1, VIII, c. 5) quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum; unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili vel moveat seipsum; et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione quia

le mouvement, et l'autre le reçoit (2). Donc le premier être qui se meut lui-même est composé de deux parties, dont l'une fait l'office de moteur. Or, dans l'opinion d'Aristote, tout être qui se trouve dans cette condition est animé. C'est ce qui lui fait affirmer expressément que le ciel est animé, et, par conséquent, que les positions différentes dans lesquelles il se trouve ne sont pas seulement apparentes, mais très réelles (3).

Cherchons donc à connaître quelle est, dans le système d'Aristote, l'âme qui anime le ciel.

Le Philosophe montre qu'il faut considérer dans le mouvement du ciel un moteur complètement immobile, et un second moteur, qui est lui-même, mis en mouvement (4). Or, ce moteur immobile meut comme objet d'un désir, et il est hors de doute que ce qui a le mouvement le reçoit de lui. Il prouve encore que le désir dont il est l'objet n'est pas celui qui a son principe dans la partie concupiscible, car celui-là vient des sens; mais qu'il est désiré d'un désir intellectuel. D'où

(2) Voyez la note 8 du ch. 60, p. 71.

(3) Non omni in corpore querendum est superum atque inferum, et dextrum, lævumque, atque ante et retro; sed in hisce quæ cum animata sint, motus in seipsis principium habent. In nullo enim eorum quæ vacant anima, id cernimus, unde est principium motus... Cum autem a nobis sit antea definitum tales potentias iis inesse, quæ principium motus habent; et cælum sit animatum, atque principium habeat motus; patet ipsi superum, inferumque, et dextrum atque lævum inesse (Arist. *De celo*, II, c. 2).— Dans le reste du chapitre, Aristote énumère les différentes positions relatives des astres.

(4) Est aliquid quod semper incessabili motu movetur; hic vero circularis est. Et hoc non solum ratione, verum etiam opere patet. Quare æternum est profecto primum cælum. Estque aliquid quod movet. Cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet, non motum. Horum autem prima eadem sunt. Desiderabile namque quod apparet bonum. Primum vero voluntate affectabile, quod est bonum. Magis vero appetimus, quia videtur, quam videatur quia appetimus. Principium vero intellectio: ac intellectus ab intelligibili movetur (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7).

quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit (*Physic.* VIII, c. 5) quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem huiusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis; unde et in secundo de *Cælo* [c. 2] dicitur expresse quod cælum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cælum animatum.

Probat etiam (*Metaphys.*, XII, c. 7) quod, in motu cæli, est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec dubium quin (moveatur) ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intel-

il conclut que le premier moteur immobile est désirable et intellectuel par sa nature. Donc il y a dans son mobile, qui est le ciel, un désir et une connaissance plus excellents que les nôtres : c'est ce qu'il démontre plus loin. Donc, selon Aristote, le ciel est composé d'une âme intelligente et d'un corps. Il indique cette conséquence dans le second livre *De l'Âme*, où il dit : « Certains êtres ont la faculté de raï-
« sonner, et sont doués d'intelligence : tel est l'homme et tout ce qui
« lui ressemble ou même le surpasse en noblesse, » c'est-à-dire le ciel (5). Il est certain, toujours d'après notre Philosophe, que le ciel est dépourvu d'une âme sensitive (6); car, s'il en avait une, il serait muni de divers organes; ce qui répugne à sa simplicité. Pour nous le faire comprendre, il ajoute que les êtres corruptibles qui sont doués d'une intelligence ont également les autres puissances (7). Il nous insinue par là qu'il existe certains êtres incorruptibles qui ont une intelligence, sans avoir pour cela les autres puissances, et ce sont les corps célestes qu'il a en vue. On ne sera donc pas admis à prétendre que

(5) Nonnullis loco motivum inest : et aliis ratiocinativum ac intellectus, ut hominibus, et si quid sit aliud tale, vel etiam præstabilius. Ἐτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικὸν τὲ καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις, καὶ εἴ τι τοιοῦτόν ἐστιν ἔτερον, ἢ καὶ τιμωτέρον. Perspicuum igitur est unam animæ rationem esse (Arist. *De anima*, II, c. 3).

(6) Quasi pondus haberent supera corpora omnia, terreaque essent, necessitatem animæ participem quidam fabulose supposuere. Neque igitur hoc modo, neque ob conversionem conservari putandum est adhuc ipsum (cælum) tempore tanto, atque incolumem esse. At vero nec ab anima cogente sempiternum manere, consentaneum est rationi. Neque enim talis ipsius animæ vita sine dolore, beataque esse potest. Et motum enim qui est cum vi, si movet corpus primum aliter aptum ferri, continueque movet, negotiosum, atque ab omni voluptate mentis semotum esse necesse est, si neque ut animæ mortalium animalium requies inest ea quæ circa somnum fit corporis relaxatio; sed Ixionis fatum cujusdam ipsum perpetuum insuperabileque detinere, necesse est (Arist. *De cælo*, II, c. 1).

(7) Eorum quæ sentiunt quædam habent loco motivum, quædam non habent. Extrema autem atque minima rationem habent et mentem; quibus enim mortalium inest ratio, his sunt continuo et cætera cuncta. At quibus unumquodque illorum inest, hisce non omnibus inest et ratio; sed quædam imaginatione vacant, quædam hac sola vivunt. De intellectu vero contemplativo alia ratio est. Quæ cum ita sint, patet horum cujusque rationem animæ maxime propriam rationem esse (Arist. *De anima*, II, c. 3).

lectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet cælum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur cælum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore; et hoc signat in secundo de Anima (c. 3), ubi dicit quod « quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid aliter hujusmodi est aut etiam honorabilius, » scilicet cælum. Constat autem

quod cælum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis (de Cælo, II, c. 1); haberet enim diversa organa, quæ non competunt simplicitati cæli; et ad hoc signandum subjungit Aristoteles (de Anima, II, c. 3) quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus insunt omnes aliæ potentiæ, ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, scilicet corpora cælestia. Non poterit igitur

l'intelligence se trouve unie avec les corps célestes au moyen des images; mais il faudra convenir qu'une intelligence est, à raison de sa substance, unie à un corps céleste, comme sa forme.

Il en sera donc de même pour le corps humain, qui, de tous les corps inférieurs, est, au sentiment d'Aristote, le plus noble, et ressemble davantage, par l'équilibre de ses parties, au ciel, qui n'admet pas d'éléments contraires. La substance intellectuelle lui sera par conséquent unie, non au moyen de certaines images, mais comme étant sa forme.

Quant à cette question de l'animation du ciel, nous ne la tranchons pas au point de vue de la foi, qui reste indifférente entre l'affirmative et la négative. Saint Augustin s'exprime ainsi à ce sujet : « Il ne me paraît pas bien assuré que le soleil, la lune et tous les astres appartiennent à la même société que les anges. Plusieurs les considèrent seulement comme des corps lumineux privés de sentiment et d'intelligence » [*Enchirid.*, ch. 58].

CHAPITRE LXXI.

L'âme est unie immédiatement au corps.

De tout ce qui précède, on peut conclure que l'âme est unie au corps immédiatement, et il n'est pas nécessaire de recourir à quelque moyen

dici quod intellectus continuetur corporibus celestibus per phantasmata; sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori celesti ut forma.

Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum et æqualitate sue complexionis celo ab omni contrarietate absoluto simillimum, secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione celi non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive

sic sive aliter dicatur; unde Augustinus (*Enchirid.* c. 58) : « Nec illud quidem certum habeo utrum ad eandem societatem (scilicet Angelorum), pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur. »

CAPUT LXXI.

Quod anima immediate unitur corpori.

Ex præmissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur; nec oportet

qui opère cette union, soit à l'image, comme le veut Averrhoès; soit aux puissances de l'âme, ainsi que d'autres le prétendent; ou même, comme quelques-uns l'ont imaginé, à un esprit corporel.

Nous avons prouvé, en effet, que l'âme est unie avec le corps comme étant sa forme. Or, la forme s'unit à la matière sans aucun moyen; car il lui appartient d'être l'acte d'un corps, essentiellement et non en vertu d'un principe distinct d'elle-même. C'est pourquoi aucun agent n'a le pouvoir de faire une même chose de la matière et de la forme, si ce n'est celui qui réduit la puissance à l'acte, ainsi qu'Aristote le prouve (1); car la matière est à la forme ce qu'est la puissance relativement à l'acte.

Il est cependant vrai, en un sens, qu'il existe un moyen entre l'âme et le corps, non quant à l'existence actuelle, mais par rapport au mouvement donné et à la production. Pour ce qui regarde le mouvement, lorsque l'âme meut le corps, c'est conformément à l'ordre qui existe entre les mobiles et les moteurs; car l'âme réalise toutes ses opérations par ses puissances. D'où il suit que c'est au moyen d'une puissance qu'elle meut le corps; les membres sont également mus au moyen d'un certain esprit (2), et enfin un organe transmet le mouvement à un autre organe. Dans l'ordre de la production [des mouvements ou

(1) Quid est igitur quod hominem facit unum, et cur unum et non multa sunt animal et bipes, præsertim si (quemadmodum quidam dicunt) sit quid ipsum animal, et ipsum bipes?..... Quod si, quemadmodum dicimus, hoc quidem materia, hoc vero forma est, et hoc quidem potentia, hoc vero actu, profecto non videtur amplius dubitatio esse quod queritur.... Est autem ultima materia, et hoc potentia, hoc quidem actu. Quare simile est querere quidnam unius causa sit, et ut unum sit. Unum enim quidam, unumquodque, et quod potentia et quod actu, unum quodammodo est. Quare nulla alia causa est, nisi si quid fiat tanquam ex potentia in actum movens. Quæcumque vero non habent materiam, cuncta simpliciter entia, sunt ipsum quid (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 6).

(2) Cet esprit dont parle ici saint Thomas ne répond-il pas aux esprits animaux qui, dans le système physiologique de Malebranche, sont au service de l'âme, et, obéissant à ses ordres, vont répandre dans toutes les parties du corps la vie et l'activité?

set ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens : vel phantasmata, sicut dicit Averrhoes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus; forma autem unitur materię abeque omni medio; per se enim competit formę quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles (*Metaphys.* VIII, c. 6);

nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia, in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde, mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediante spiritu, et ulterius unum organum, mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad

des faits], les dispositions à la forme précèdent les formes elles-mêmes, quoiqu'elles soient postérieures dans l'existence; d'où vient que les dispositions du corps, qui sont aptes à la réalisation parfaite de telle ou telle forme, peuvent être considérées comme un milieu entre l'âme et le corps.

CHAPITRE LXXII.

L'âme est tout entière dans le tout, et tout entière dans chaque partie.

Les mêmes raisons peuvent nous servir à prouver que l'âme est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chacune de ses parties. En effet :

1° Tout être susceptible d'une perfection qui lui est propre doit aussi avoir un acte propre. Or, l'âme est l'acte, non d'un seul organe, mais du corps organique. Donc elle réside dans tout le corps, et non pas seulement dans une de ses parties, en vertu de son essence, qui fait qu'elle est la forme du corps. L'âme est la forme de tout le corps, de telle sorte qu'elle est également la forme de chacune de ses parties; car si elle était la forme du tout, sans être en même temps celle des parties, elle ne serait pas la forme substantielle de tel corps, de même que la forme d'une maison, qui est bien la forme du tout, mais non celle de chaque partie, n'est qu'une forme accidentelle.

2° On prouve que l'âme est la forme substantielle du tout et des

formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo; unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

CAPUT LXXII.

Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte.

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

1° Oportet enim proprium actum in

proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis quod est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quæ est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

2° Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde, ea abscedente, neque totum

parties, par cette raison que c'est l'âme qui détermine l'espèce du tout et des parties. Par conséquent, lorsqu'elle abandonne le corps, le tout et les parties cessent d'appartenir à la même espèce; car, si l'on parle encore des yeux et de la chair d'un mort, c'est par pure équivoque. Si donc l'âme est l'acte de chacune des parties; et l'acte réside dans l'être qu'il rend actuel, on doit en conclure qu'elle est, à raison de son essence, dans chaque partie du corps.

Que l'âme soit tout entière dans chaque partie, cela est évident. Comme le tout ne se nomme que relativement aux parties, on devra le prendre en autant de sens que les parties elles-mêmes. Or, il est question de partie dans deux cas différents: d'abord, lorsqu'une chose se trouve divisée sous le rapport de la quantité; par exemple, une longueur de deux coudées est une partie de celle de trois coudées; en second lieu, lorsqu'on divise une chose dans son essence: c'est ainsi que la forme et la matière sont les parties du composé. Le tout s'applique donc et à la quantité et à la perfection de l'essence. Or, le tout et les parties, envisagés sous le rapport de la quantité, sont accidentels aux formes, c'est-à-dire que la division des formes est une conséquence de celle du sujet en qui se trouve la quantité; mais le tout et les parties qui ont pour raison la perfection de l'essence leur sont essentiels. Si donc il s'agit de cette totalité qui appartient aux formes essentiellement, il est clair que chaque forme est tout entière dans le tout et tout entière dans chacune de ses parties. Il en est autrement de la totalité qui leur est simplement accidentelle; il ne serait pas exact de dire, par exemple, que toute la blancheur est tout entière dans chaque partie du sujet. Si donc on rencontre une forme qui

neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur anima est actus singularum partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquatur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

Quod autem tota, manifestum est; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dici-

tur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiae, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte.

n'est pas divisée par suite de la division du sujet; et les âmes des animaux parfaits sont dans ce cas, toute distinction sera inutile; car il n'y a là qu'une seule totalité; mais il faudra dire absolument qu'elle est tout entière dans chaque partie du corps. Cela n'est pas difficile à comprendre pour celui qui sait que l'âme n'est pas indivisible de la même manière que le point, et que l'union de la substance incorporelle et de la substance corporelle diffère de celle des corps, ainsi que nous l'avons observé [ch. 56].

3° Il n'y a aucune contradiction à dire que l'âme, qui est une forme simple, est l'acte de parties si diverses, parce que dans chaque être la matière est disposée à recevoir la forme selon qu'il convient à cette dernière. Or, la vertu de la forme est en raison directe de sa noblesse et de sa simplicité. C'est pourquoi l'âme, qui est la plus noble des formes inférieures, quoique simple dans sa substance, est cependant multiple par sa puissance et capable de plusieurs opérations. Il en résulte que, pour réaliser complètement ses opérations, elle a besoin de divers organes, dont ses puissances sont les actes propres : la vue est l'acte de l'œil; l'ouïe, celui des oreilles, et ainsi des autres. C'est pour cela qu'il y a une très grande diversité dans les organes des animaux parfaits, et qu'on n'en remarque aucune dans les plantes.

Plusieurs philosophes, en traitant cette question, ont placé l'âme dans quelque partie du corps. Aristote dit qu'elle réside dans le cœur, parce que l'on attribue l'une de ses puissances à cette partie du corps (1). En effet, la force motrice dont il parle est principalement

(1) Quoniam eodem se habet modo (corpus) cum a dextris, tum a sinistris, et simul per contraria movetur; ut non eo quod quiescat dextrum, moveatur sinistrum, neque

Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56) expositum est.

3° Non est autem inconveniens animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique forme aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris

virtutis. Unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimam.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele (de Animalium motione, c. 9 et 10) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur; vis enim

dans le cœur, au moyen duquel l'âme produit dans tout le corps le mouvement et les autres opérations du même genre.

CHAPITRE LXXIII.

L'intellect possible n'est pas le même dans tous les hommes.

Il ressort évidemment de tout ce que nous avons dit qu'il n'y a pas un intellect possible unique pour tous les hommes qui existent maintenant, ont existé par le passé et doivent exister à l'avenir, comme le suppose Averrhoès (4). En effet :

1° Nous avons démontré que la substance de l'intelligence est unie au corps humain comme sa forme [ch. 57]. Or, une forme unique ne

rursus quia hoc, illud, semper autem in superiori utrorumque est principium, necesse profecto est in medio moventis esse principium animæ..... Per eam igitur rationem quæ causam dicit motus, appetitio medium est quod movet motum. In animatis autem corporibus aliquid ejusmodi corpus esse oportet. Quod igitur movens quidem, non est autem natum movere alienas pati potest vires; ipsum autem movens potentiam habere quamdam et robur necesse est. Omnia autem videntur animalia cum spiritum habere connatum, tum ab illo robur capere. Is autem ad animale principium simili se habere videtur modo ut in flexionibus punctum quod movet et movetur ad ipsum immobile. Quoniam autem principium aliis quidem est in corde, aliis vero in parte proportionate respondente, eapropter connatus spiritus eo loci apparet. Videtur autem percommodè se habere ut movere possit et robur præstare (Arist. *De animalium motione*, c. 9 et 10).

Les découvertes de la science ont donné tort à Aristote sur ce point. On regarde maintenant comme un fait physiologique certain que la force motrice réside principalement dans le cerveau, qui est le centre où viennent aboutir tous les nerfs. C'est là que s'exerce l'action de l'âme, qui les met en jeu, pour communiquer le mouvement à toutes les parties du corps et faciliter les fonctions vitales.

(1) Plusieurs sont tombés, au sujet de l'intelligence, dans une erreur très grave dont l'origine remonte à Averrhoès. Cet auteur prétend que l'intellect, qu'Aristote désigne

motiva, de qua Aristoteles in libro illo agbat, est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit.

CAPUT LXXIII.

Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus.

Ex præmissis autem evidentè ostenditur

non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averrhoes fingit (de Anima, l. III).

1° Ostensum est autem [c. 57] quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materie, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

2° Adhuc, Unicumque motori debentur

peut s'appliquer qu'à une seule matière, parce que l'acte propre d'un être se réalise dans sa propre puissance; car ces deux choses sont corrélatives. Donc le même intellect n'est pas dans tous les hommes.

2° Chaque moteur doit avoir ses instruments propres, car les instruments du joueur de flûte différent de ceux de l'architecte. Or, Aristote décide que l'intellect est comme le moteur du corps (2). Donc, de même que l'architecte ne peut se servir des instruments qui sont à l'usage du joueur de flûte, de même aussi il est impossible que l'intellect d'un homme soit celui d'un autre homme.

3° Aristote blâme les anciens philosophes de ce que, en traitant la question de l'âme, ils ne disaient pas un mot de son propre sujet (3), comme s'il était indifférent que, selon les rêveries pythagoriciennes, n'importe quelle âme fût revêtue de n'importe quel corps. Il ne peut donc se faire que l'âme d'un chien entre dans le corps d'un loup, ou qu'une âme humaine passe dans un corps autre que celui d'un

sous le nom de *possible*, et qu'il appelle improprement immatériel, est une certaine substance distincte du corps, à raison de son être, et qui lui est unie en quelque manière comme sa forme. Il ajoute qu'il n'y a qu'un seul intellect possible pour tous les hommes (S. Thom. *De unitate intellectus, contra Averroistas*). Le saint Docteur dans cet opuscule réfute l'erreur d'Averroès, principalement en montrant qu'il est en contradiction flagrante avec Aristote.

(2) Cum autem animalium anima hisce duobus sit definita, discernendi, inquam, potentia, quod quidem est opus officiumque mentis atque etiam sensus : et insuper etiam movendi motu ad locum accommodato potentia, de sensu quidem et intellectu hæc sint determinata ac pertractata. Deinceps autem de eo quod movet, quidnam sit ipsius animæ, consideremus oportet : utrum una quædam ipsius sit pars, separabilis magnitudine vel ratione, an ipsa anima tota?... Quid est id quod movet animal loco?... Patet non esse ipsam potentiam nutriendi... Pari modo ne ipsam sentiendi vim motus hujusce principium esse constat.... At vero neque ratiocinandi vis, et id quod intellectus appellatur, principium est movendi... Videntur igitur duo hæc esse moventia, vel appetitus vel intellectus, si quis imaginationem ut quamdam intellectionem esse ponat... Hæc igitur ambo, intellectus et appetitus, movendi motu dicto principia sunt : intellectus is, inquam, qui alicujus gratia ratiocinatur ; quippe principium est agendi, atque hic fine ab intellectu contemplativo differt. Appetitus etiam omnis alicujus est gratia ; cujus enim est appetitio, id est principium intellectus activi. At ipsum ultimum principium est actionis (Arist. *De anima*, III, c. 9 et 10).

(3) Aristote consacre tout le premier livre de son traité *De l'Âme* à exposer et réfuter les erreurs des anciens philosophes touchant cette question.

propria instrumenta ; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat (de Anima, III, c. 9 et 10). Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

3° Præterea, Aristoteles (de Anima, I,

c. 11) reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant ; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad cor-

homme. Or, il y a entre l'âme et le corps de l'homme la même proportion qu'entre l'âme humaine et le corps humain [en général]. Donc il est impossible que l'âme de tel homme s'introduise dans un corps autre que celui de cet homme. Or, c'est par son âme que cet homme connaît ; car Aristote enseigne que l'âme est pour l'homme le principe de la connaissance (4). Donc deux hommes ne peuvent pas avoir un intellect commun.

4o L'existence d'un être et son unité découlent du même principe ; car être un et avoir la qualité d'être sont deux choses inséparables. Or, tout a l'existence en vertu de sa forme. Donc l'unité de l'être est une conséquence de l'unité de la forme. Donc plusieurs hommes, ayant chacun son individualité propre, ne peuvent avoir une forme unique. Or, la forme de tel homme est l'âme capable de connaître. Donc il ne peut y avoir un intellect unique commun à tous les hommes.

On nous objectera que l'âme sensitive de tel homme étant distincte de l'âme sensitive de tel autre, cette diversité suffit pour empêcher l'unité entre eux, quoiqu'ils n'aient qu'un seul intellect. Mais cette réponse n'a rien de solide.

L'opération propre d'un être dérive de son espèce et lui donne un caractère particulier. Or, sentir est l'opération propre de l'animal, connaître est celle de l'homme (5). D'où il suit que, conformément au sentiment d'Aristote, si tel individu est un animal à raison du senti-

(4) At quoniam cognoscere, sentire, opinari, insuper cupere, deliberare, et omnino appetitiones, ipsius animæ sunt... quæret utique quispiam utrum horum unumquodque toti animæ competat, an aliis alia partibus... Atque animæ partes eadem sub specie collocantur, et etiam tota : illæ quidem, quia non separabiles sunt ; tota autem anima, indivisibilis est (Arist. *De anima*, II, c. 5, sub fine).

(5) Proprium hominis opus quæritur. Itaque vita alendi augendique vi ac facultate prædita removenda est. Quæ autem proxime sequitur, in ea vis quædam sentiendi videtur esse posita. At etiam hæc communis nobis est cum equo et bove et animantibus

pus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit ; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis (de Anima, I, c. 5). Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

4o Amplius, Ab eodem aliquid habet esse et unitatem ; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur di-

versorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest.

Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit (Ethic. I, c. 6). Unde

ment, il est homme à cause du principe par lequel il connaît (6). Or, l'intellect possible est ce principe par lequel l'âme connaît, et l'homme au moyen de l'âme (7). Donc c'est l'intellect possible qui fait que tel homme est tel individu. Si donc l'âme sensitive de cet homme est distincte de celle d'un autre homme, tandis qu'ils n'ont ensemble qu'un seul et même intellect possible, nous avons bien deux animaux, mais non deux hommes; ce qui est manifestement absurde. Donc le même intellect possible n'est pas commun à tous les hommes.

Le même commentateur Averrhoës répond à cela que l'intellect possible est uni avec nous par sa forme, qui est l'espèce intelligible ayant pour sujet l'image qui existe en nous, laquelle image se diversifie dans les individus. Par conséquent, l'intellect possible est multiple dans les sujets divers, non quant à sa substance, mais à raison de sa forme.

Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit plus haut [ch. 59], pour être convaincu que cette raison n'a aucune valeur. Nous avons démontré, en effet, que l'homme n'est pas capable de connaître si l'intellect possible n'est avec nous que de cette seule manière. Mais en accordant même que cette union suffise pour faire de l'homme un

omnibus. Relinquitur ergo vita quædam, quæ ad actionem apta sit, ejus propria quod ratione præditum est... Opus igitur hominis erit functio muneris animi, rationi consentanea, aut certe ratione non carens (Arist. *Ethic.* I, c. 6).

(6) Animal ea parte est, in qua sensus habetur. Caro autem, et quod carni proportionatur, vim obtinet sentiendi (Arist., *De partib. animal.* II, c. 5). — Animal est ob sensum primo; nam et ea quæ non cientur motu nec mutant locum, sensum autem habent, non solum vivere dicimus, sed etiam animalia nuncupare solemus..... Anima autem id est quo vivimus et quo sentimus ac intelligimus primo; ipsa profecto ratio quædam erit et forma, sed non ut materies atque subjectum [id. *De anima*, II, c. 2].

(7) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem [de Anima, II, c. 2], ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio de Anima [c. 4]. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines; quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator prædictus, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum; et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ.

Quod autem hæc responsio nulla sit apparet per ea quæ supra [c. 59] dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod prædicta continuatio

être intelligent, cette réponse ne détruirait pas les raisons que nous avons données. Car :

1° Dans l'opinion qui nous occupe, de tout ce qui appartient à l'intelligence, l'image seule se multipliera en proportion de la multitude des hommes, et si elle se multiplie, ce ne sera pas parce que l'intelligence la percevra actuellement; car, lorsque cette perception a lieu, elle passe dans l'intellect possible, et l'intelligence devenant active, la fait sortir par l'abstraction des conditions où se trouve la matière. D'un autre côté, tant que cette image n'est connue qu'en puissance, elle ne dépasse pas les limites de l'âme sensitive.

2° Tel homme ne sera distinct de tel autre que par l'âme sensitive; et nous retombons dans l'inconvénient déjà signalé, savoir que celui-ci et celui-là ne seront pas deux hommes.

3° Rien ne se trouve spécifié par ce qui est en puissance, mais par ce qui est en acte. Or, l'image, considérée comme multiple, n'a que la puissance de devenir intelligible. Donc l'individu n'arrive pas par l'image, en tant qu'elle est multiple, à posséder ce qui détermine l'espèce de l'animal intelligent, c'est-à-dire la raison humaine; et par conséquent ce qui constitue l'espèce humaine ne sera pas multiple dans les sujets divers.

4° Le principe en vertu duquel tout être vivant se range dans son espèce est une perfection première, et non une perfection seconde, ainsi que l'enseigne Aristote (8). Or, l'image n'est pas une perfection

(8) Est materia quidem potentia; forma vero actus atque perfectio, quæ quidem bifariam dicitur: quædam enim est ut scientia, quædam ut contemplatio.... Altera autem alteram in eodem, scientia inquam contemplationem genere præcedit. Quapropter anima primus est actus, perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis; et talis plane, ut partes ipsius sint instrumenta (Arist. *De anima*, II, c. 1).

sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit.

1° Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma; et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitivæ.

2° Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam; et se-

quitur prædictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

3° Præterea, Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis; et sic remanebit illud quod speciem humanam dat non esse numeratum in diversis.

4° Adhuc, Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens est perfectio prima et non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem (*de Anima*, II, c. 1). Phantasma

première, mais une perfection seconde; car sa naissance dans l'imagination est un ébranlement actuel causé par un sens, selon la remarque du même Philosophe (9). Donc ce n'est pas l'image qui, en se multipliant, place l'homme dans son espèce.

5° Les images qui sont perçues en puissance par l'intelligence sont diverses. Or, ce qui fixe l'espèce doit être un; car un seul être n'a qu'une espèce. Donc l'homme n'appartient pas à son espèce en vertu des images qui se multiplient dans les sujets divers, en tant qu'elles sont connues en puissance.

6° Le principe qui spécifie l'homme ne doit pas cesser d'être dans le même individu pendant toute la durée de son existence; autrement cet individu ne serait pas constamment dans la même espèce, mais il passerait de temps en temps de l'une à l'autre. Or, les mêmes images ne persèverent pas toujours dans le même homme; mais il en survient de nouvelles et souvent les anciennes s'effacent. Donc ce n'est pas par les images que l'individu de l'homme entre dans son espèce et qu'il continue d'être uni au principe qui le spécifie, c'est-à-dire à l'intellect possible.

Si l'on prétend que l'espèce de tel homme n'est pas déterminée par les images mêmes, mais par les facultés qui les reçoivent, telles que l'imagination, la mémoire et la faculté de penser, qui est propre à l'homme, et qu'Aristote désigne sous le nom d'intellect passif (10), les mêmes difficultés reparaissent.

(9) *Imaginatio diversa est a sensu, menteque, atque neque hæc fit sine sensu* (Arist. *De anima*, III, c. 3).

(10) *Quidam est intellectus talis ut omnia fiat (virtus cognitiva); quidam talis ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vacat, cum sit substantia ac-*

autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda; est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo de Anima (c. 5). Non igitur est ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

5° Amplius, Phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur oportet esse unum; nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

6° Item, Illud a quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem

individuo dum durat; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, et quædam præexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatis, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa, et cognitiva quæ est propria homini, quam Aristote-

1^o Parce que l'opération de cette faculté de penser se termine aux êtres particuliers dont elle sépare et réunit les intentions (11), et qu'elle agit au moyen d'un organe corporel, elle ne s'élève pas au-dessus du genre de l'âme sensitive. Or, l'homme n'est pas un homme, mais seulement un animal, en vertu de l'âme sensitive. Donc, s'il y a en nous quelque chose de multiple, c'est cela seul qui appartient à l'homme en sa qualité d'animal.

2^o Comme la faculté de penser opère par le moyen d'un organe, elle n'est pas le principe de notre connaissance, puisque l'opération de connaître n'appartient à aucun organe. Or, c'est en vertu du principe par lequel nous connaissons, que l'homme est un homme; car connaître, c'est l'opération propre de l'homme, et elle est inséparable de son espèce. Donc, si tel individu est un homme, ce n'est pas à raison de la faculté de penser qui est en lui; et cette faculté ne constitue pas la différence substantielle qui le distingue des brutes, ainsi que le suppose Averrhoès.

3^o La faculté de penser ne se rattache à l'intellect possible, par lequel l'homme connaît, que par son acte; et cet acte dispose les images de telle sorte que l'intelligence, devenant active, en fasse des intelligibles actuels qui perfectionnent l'intellect possible. Or, cette opération varie en nous. On ne peut donc la considérer, ni comme le lien qui unit l'homme au principe de l'espèce humaine, ni comme son carac

tus... Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuum-que. Non autem recordamur, quia hoc quidem expers est passionis. Intellectus vero passivus extinguitur, et sine hoc nihil intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(11) Voyez la note 2 du ch. 60, p. 68.

teles (de Anima, III, c. 5) passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia :

1^o Quia, quum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animæ sensitivæ. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini in quantum est animal.

2^o Præterea, Virtus cogitativa, quum operetur per organum, non est id quo intelligimus, quum intelligere non sit operatio alicujus organi. Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, quum intelligere

sit propria operatio hominis, consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator prædictus fingit.

3^o Adhuc, Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et pericientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod prædicta responsio omnino confutanda est.

tère spécifique. Il est évident, par conséquent, que la réponse qui précède est inadmissible.

4° Ce qui fait qu'une chose opère ou agit est le principe d'où découle l'opération, non-seulement quant à son existence, mais encore selon qu'elle s'étend à la multitude ou se réduit à l'unité. En effet, le même calorique n'a qu'une seule action d'échauffer, ou un seul échauffement actif, et cependant l'échauffement passif peut se multiplier en raison de la diversité des objets que ce même calorique échauffe en même temps. Or, Aristote nous dit que l'âme connaît par l'intellect possible (12). Si donc l'intellect possible de deux hommes est numériquement un seul et même intellect, il s'ensuivra qu'ils auront également tous deux une seule et même action de connaître; ce qui est manifestement impossible, car plusieurs individus sont incapables d'une opération unique. Il répugne donc que le même intellect possible appartienne à deux hommes.

On ne pourra pas davantage nous opposer que l'action de connaître se multiplie selon la diversité des images. En effet :

1° Nous avons déjà observé qu'un même agent n'a qu'une seule action, et que cette action ne se multiplie qu'en raison des sujets divers dans lesquels elle passe. Or, connaître, vouloir, et les autres opérations du même genre, sont des actions qui ne passent pas dans une matière extérieure; mais elles demeurent dans l'agent comme des perfections qui lui sont propres. C'est ce que l'on peut voir dans Aristote (13).

(12) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

(13) *Ipsa intellectio, secundum se, ejus est quod secundum se optimum est; et quæ maxime est, ejus quod maxime est. Seipsum vero intellectus intelligit assumptione intelligibilis. Intelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit. Susceptivum enim intelligibilis et substantiæ, intellectus est, operator autem habens... Intellectus operatio vita est, ille vero est actus (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7).*

4° Item, Id quo aliquid operatur aut agit est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefactio sive multæ calefactiones passivæ secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles (de Anima, III, c. 4 et 5). Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam

intelligere utriusque esse unum et idem; quod patet esse impossibile; nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest.

1° Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quæ multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso

Donc l'action de connaître, qui est unique dans l'intellect possible, ne peut se multiplier par la diversité des images.

2° Les images sont, sous un certain rapport, pour l'intellect possible, ce qu'est le principe actif pour le sujet passif, conformément à ce que dit le Philosophe, que connaître, c'est en quelque sorte devenir passif (14). Or, la passivité du sujet se diversifie à raison des formes ou des espèces diverses des principes actifs, et non à raison de leur diversité, qui consiste dans le nombre. En effet, deux principes actifs, dont l'un chauffe et l'autre dessèche, produisent en même temps, dans un sujet unique qui reçoit leur action, l'échauffement et la dessiccation; tandis que deux sources de calorique ne causent pas deux échauffements, mais un seul, dans le sujet qui en est susceptible, à moins qu'il n'y ait deux espèces différentes de chaleur. Il en est ainsi, parce que la chaleur, qui est d'une seule espèce, ne pouvant se répéter dans un sujet unique, et d'ailleurs, le nombre étant déterminé dans le mouvement par celui des deux termes qui en est la fin (15), si l'action est simultanée et passe dans le même sujet, il ne pourra pas y avoir en lui un double échauffement passif. Il faut cependant poser cette condition, qu'il n'y aura pas de chaleur d'une autre espèce, ainsi que cela a lieu pour le sperme, qui tire la sienne tout à la fois du feu, de l'influence du ciel et de l'action de l'âme. Donc l'action de connaître, qui se produit dans l'intellect possible, ne se multiplie, en vertu de la diversité des images, qu'autant que la connaissance a pour objet des espèces diverses entre elles. Par exemple, la connaissance diffère si son objet

(14) Voyez la note 12 du ch. 60, p. 73.

(15) Le mouvement a deux termes : l'un qui en est le principe, *terminus a quo*; l'autre qui est sa fin, *terminus ad quem*.

agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem (Metaphys. XII, c. 7). Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

2° Præterea, Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum, secundum quod Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 3 et 4) quod intelligere quoddam pati est. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero; in uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante caleferi et desicari; non autem a duobus

calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex caleferi, sed unum tantum, nisi forte sint diversæ species caloris; quum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subjecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem, si sit unius temporis et ejusdem subjecti, non poterit esse duplex caleferi in uno subjecto; et hoc dico, nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, coeli et animæ. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur, nisi secundum diversarum specierum intelligentiam, ut dicamus quod aliud est ejus intelligere, prout intelligit hominem et prout intelligit equum. Sed horum unum

est un homme ou un cheval. Or, la même action de connaître l'une de ces choses convient à tous les hommes. Donc cette connaissance actuelle, qui est numériquement identique, appartient à cet homme aussi bien qu'à cet autre.

3^e L'intellect possible connaît l'homme, non en tant qu'il est tel homme, mais en tant qu'il est homme absolument et à raison de son espèce. Or, le principe constitutif de son espèce est un, à quelque point que se multiplient les images qui représentent l'homme, soit dans un seul, soit dans plusieurs, à proportion des diverses individualités humaines auxquelles ces images appartiennent en propre. On ne peut donc envisager la multiplicité des images comme une cause qui multiplie dans l'intellect possible l'action même de connaître, relativement à une seule espèce; et par conséquent, nous avons toujours pour divers individus une action unique sous le rapport du nombre.

4^e La science habituelle est dans l'intellect possible comme dans son sujet propre; car il devient actuel lorsqu'il considère une chose comme faisant partie de cette science. Or, si l'accident est un quant à son espèce, il ne se multiplie que dans le sujet. Donc, en admettant qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un seul intellect possible, si la science habituelle est spécifiquement la même, comme est celle de la grammaire, elle sera la même aussi numériquement dans tous les hommes. Personne ne voudra soutenir une pareille conséquence. Donc il est faux que tous les hommes aient un seul intellect possible.

Nos adversaires répondent que le sujet de la science habituelle est, non l'intellect possible, mais l'intellect passif et la faculté de penser. C'est ce que nous ne pouvons admettre. Car :

intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc sequetur quod idem intelligere numero sit hujus hominis et illius.

3^o Adhuc, Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. Hæc autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine vel in diversis secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei; et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

4^o Item, Proprium subjectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiæ habitus, si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus; quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa; quodquidem esse non potest.

1^o Nam, sicut probat Aristoteles (Ethic.,

1^o Aristote prouve que la répétition des mêmes actes engendre des habitudes semblables, lesquelles, à leur tour, produisent des actes de même nature (16). Or, ce sont les actes de l'intellect possible qui forment en nous l'habitude de la science, et cette habitude nous dispose à réitérer ces mêmes actes. Donc l'habitude de la science a pour sujet l'intellect possible, et non l'intellect passif.

2^o La science a pour objet les conclusions tirées des démonstrations; car, selon le Philosophe, la démonstration est un syllogisme qui nous fait savoir (17). Or, les conclusions extraites des démonstrations sont universelles, aussi bien que les principes. Donc la science réside dans la faculté à laquelle appartient la connaissance de l'universel. Or, l'intellect passif n'a pas la propriété de connaître les *intentions* universelles, mais seulement les particulières (18). Donc il n'est pas le sujet de la science habituelle.

3^o Nous avons déjà résolu cette difficulté par plusieurs raisons, lorsqu'il a été question de l'union de l'intellect possible avec l'homme [ch. 59].

[16] Cum sint duo virtutum genera, unum earum quæ ab ratione et cogitatione profisciscuntur, alterum earum quas morales a moribus appellamus, illæ quidem quæ in ratione positæ sunt, magnam partem a doctrina ortum et incrementum habent : itaque cum usum, tum spatium tempusque desiderant. Morales autem ἐξ ἔθους, id est, ex more comparantur, a quo nomen quoque traxerunt, quod parum admodum ἀπὸ τοῦ ἔθους, id est, a more deflectit. Ex quo etiam perspicuum est nullam virtutem moralem insitam nobis esse a natura... Ergo neque natura, neque præter naturam nobis ingenerantur virtutes, sed sic affectis, ut ad eas suscipiendas apti simus natura, perficiamur autem perpoliamurque more et consuetudine... Atque ut uno verbo dicam, ex similibus munerum functionibus atque actionibus similes habitus oriuntur (Arist. *Ethic.* II, c. 1).

[17] Demonstrationem voco ratiocinationem quæ scientiam gignere ob id dicitur, quod illa animo comprehensa, statim rem scimus. Si igitur id est scire quod diximus, necesse est demonstrativam scientiam ex iis assumptionibus constare, quæ et veræ sint, et primæ, et ut sic dicam, immediatæ, et notiores, et prioræ, denique et causæ conclusionis : nam si hæc sint omnia, fiet ut accommodata sint ad id, quod demonstratur, principia. Quanquam enim possit esse ratiocinatio, ut simul hæc non sint omnia, in demonstratione tamen sunt necessaria : alioqui ut rem sciamus nunquam efficiet (Arist. *Analytic. poster.* I, c. 2).

[18] Voyez la note 2 du ch. 60, p. 68.

II, c. 1), ex similibus actibus sunt similes habitus, qui similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibili fit habitus scientiæ in nobis, et ad eodem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ. Habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passivo.

2^o Adhuc, Scientia est de conclusionibus demonstrationum; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles

dicat (*Analytic. poster.*, I, c. 2). Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est igitur in illa virtute quæ est cognitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subjectum habitus scientiæ.

3^o Præterea, Contra hoc sunt plures rationes adductæ supra (c. 59), quæ de

Ceux qui font de l'intellect passif le siège de la science habituelle se sont vraisemblablement appuyés sur ce fait, que les hommes ont plus ou moins de facilité pour étudier les sciences, suivant les dispositions dans lesquelles se trouvent la faculté de penser et l'imagination; mais ils se sont trompés. Car :

1° Cette facilité est bien subordonnée à ces facultés; mais elles ne sont que des dispositions éloignées. Elle dépend également de la bonté du tact et du tempérament, suivant ce que dit Aristote, que les individus dont le tact est bon et la chair souple ont un esprit pénétrant (19). Or, la faculté de s'appliquer à une chose découle de l'habitude de la science, comme du principe prochain de l'acte; car il est nécessaire que, de même que les autres habitudes perfectionnent leurs puissances respectives, cette habitude perfectionne la puissance au moyen de laquelle nous connaissons, en sorte qu'elle entre facilement en action, lorsqu'elle en aura la volonté.

2° Les dispositions des facultés ci-dessus indiquées consistent, de la part de l'objet, c'est-à-dire de l'image, en ce qu'il se trouve, à raison de la bonté de ces facultés, préparé à passer, par l'action de l'intelligence, à l'état d'intelligible actuel. Or, on ne doit pas regarder comme des habitudes les dispositions des objets, mais seulement celles qui sont dans les puissances. Par exemple, les dispositions en vertu desquelles des choses capables d'inspirer l'effroi deviennent plus fa-

(19) *Exactiorem gustum habemus quam odoratum, ex eo quia gustus tactus est quidam, quem quidem sensum homo exactissimum habet. In cæteris namque sensibus vehementer a cæteris animalibus superatur: at tactu longe cæteris omnibus excellentius percipit. Quapropter et prudentissimum est animalium. Indicium autem est, in hominum genere, ob hoc instrumentum sensus, ingeniosos esse hebetesque, et non ob aliud quicquam. Qui namque sunt duri carne, ii sunt inepti mente: qui vero sunt molles carne, ii sunt ingeniosi, menteque dextri (Arist. De anima, II, c. 9).*

nione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio, in ponendo habitum scientiæ in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes, secundum diversam dispositionem virtutis cogitativæ et imaginativæ.

1° Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexionem, secundum quod dicit Aristoteles (de Anima, II, c. 9) homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiæ inest fa-

cultas considerandi, sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat quum voverit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

2° Item, Dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis, quod, propter bonitatem harum virtutum, præparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quæ sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentialium; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dis-

ciles à supporter ne constituent pas l'habitude de la force; mais cette habitude est une disposition par laquelle la partie de l'âme que nous désignons sous le nom d'irascible est préparée à supporter ces choses effrayantes. Donc, contrairement à ce que dit Averrhoès, ce n'est pas l'intellect passif, mais l'intellect possible, qui est le sujet de la science habituelle.

3° Si tous les hommes ensemble n'ont qu'un seul intellect possible, cet intellect possible a toujours existé, supposé, comme nos adversaires le prétendent, qu'il y a toujours eu des hommes. Et il en sera de même, à plus forte raison, de l'intelligence active; car, ainsi que l'observe Aristote, l'agent est plus noble que le sujet de l'action (20). Or, si l'agent et le sujet de l'action sont éternels, les objets perçus par ce dernier seront également éternels. Donc les espèces intelligibles ont existé de toute éternité dans l'intellect possible. Donc cet intellect ne pourra recevoir de nouveau aucune espèce intelligible. Or, les sens et l'imagination ne sont nécessaires pour connaître qu'en ce qu'ils servent de canaux pour la perception des espèces intelligibles. Donc la connaissance pourra avoir lieu sans le concours des sens et de l'imagination; et nous retombons ainsi dans le système de Platon, pour qui les sens ne sont pas les canaux par lesquels nous arrive la science, mais des instruments qui réveillent en nous le souvenir des choses que nous avons sues autrefois (21).

Averrhoès répond à cela que les espèces intelligibles ont un double

(20) Quidam est intellectus talis, ut omnia fiat : quidam talis, ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen : nam et lumen, colores qui sunt in potentia, actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus; semper enim id quod efficit atque agit, præstabilius est eo quod patitur (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(21) Jamvero si perceptarum scientiarum nunquam induceretur in nobis oblitio, omnino oporteret ut semper illarum periti essemus, et per universam vitam semper

positio qua pars animæ, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiæ non est in intellectu passivo, ut Commentator prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

3° Item, Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 5). Sed si agens est

æternum et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. Ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili; non igitur de novo erit quod recipiat aliqua species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita. Sed ad hoc respondet prædictus Com-

sujet : l'un qui les rend éternelles, savoir l'intellect possible; l'autre qui leur donne une existence nouvelle, c'est-à-dire l'image. Il en est ainsi pour l'espèce visible dont les deux sujets sont la chose même qui subsiste en dehors de l'âme, et la puissance où se produit la vision. Mais cette réponse n'a aucune valeur. Car :

1° L'action et la perfection de ce qui est éternel ne sauraient dépendre d'une chose qui existe dans le temps. Or, les images sont temporaires et se renouvellent en nous à chaque instant, en passant par les sens. Il ne peut donc se faire que les espèces intelligibles, au moyen desquelles l'intellect possible entre en acte et opère, dépendent des images, de la même manière que les espèces visibles, qui ne sont rien sans les objets situés en dehors de l'âme.

2° Aucun être ne reçoit ce qu'il possède déjà ; car, selon la remarque d'Aristote, pour recevoir une chose, il faut en être privé (22). Or, les espèces intelligibles étaient dans l'intellect possible avant qu'elles fussent perçues par moi ou par vous ; car ceux qui nous ont précédés n'auraient rien connu si l'intellect possible n'eût pas été réduit en acte

essemus scientia præditi. Illud enim est scire, ejus rei quam perceperimus scientiam constanter retinere, nec unquam amittere. Nonne oblivionem vocamus scientiæ amissionem atque jacturam? — Omnino, Socrates. — Quod si ea, antequam nasceremur, scientia præditi, postquam nati sumus, eam amisimus ; post vero sensuum usu et ministerio in iis versantes, eas recipiamus scientias quas et antea habebamus, nonne id vocamus *discere*, propriam videlicet scientiam recuperare? Si vero illud appellemus *reminisci*, rectene dicemus? — Omnino. — Fieri enim posse experientia commonstratum est, ut is qui aliquid senserit, id aut viderit, aut audiverit, aut alio quopiam sensu aliquid perceperit, alterum quidpiam diversumque ab eo quod oblitus fuerit, animo complectatur, ad quod nimirum id, seu simile sit seu dissimile, accederet. Itaque duorum alterum consequi necesse est : aut enim hæc scientes nati sumus, et per universam nostram vitam scimus omnes ; aut certe quos dicimus tandem scire, eos nihil aliud quam *reminisci*. Atque adeo *discere* erit *reminisci* (*Phædo*, p. 75, Henr. Steph., 1578).

(22) Quod si motus et actio atque passio in eo est, quod patitur atque movetur, necesse est et sonum et auditum actu, in auditu, qui est potentia, esse : agentis namque moventisque operatio, in ipso patiente suscipitur atque inest (*Arist. De anima*, III, c. 2).

mentator quod species intelligibiles habent duplex subjectum : ex uno quorum habent æternitatem, scilicet ab intellectu possibili ; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate ; sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Hæc autem responsio stare non potest.

1° Impossible enim est quod actio et perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossible est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu

et operatur, dependeat a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quæ sunt extra animam.

2° Amplius, Nihil recipit quod jam habet, quia recipiens oportet esse denudatum a recipiendo, secundum Aristotelem (*de Anima*, III, c. 2). Sed species intelligibiles, ante meum sentire vel tuum, fuerunt in intellectu possibili ; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. — Nec potest dici quod species illæ, prius receptæ in intellectu possibili, esse cessaverunt ; quia intellectus pos-

par des espèces intelligibles. — On ne peut pas prétexter que ces espèces, après avoir été d'abord reçues dans l'intellect possible, ont cessé d'exister, parce que l'intellect possible ne reçoit pas seulement, mais il conserve ce qu'il a reçu. C'est ce qui fait dire à Aristote, au troisième livre *De l'Âme*, qu'il est le lieu où sont les espèces (23). Donc ce n'est pas par les images que les espèces sont reçues dans l'intellect possible. — Donc il est inutile que notre intelligence, en devenant active, fasse passer nos images à l'état d'intelligibles actuels.

3° L'objet reçu est dans le sujet qui le reçoit conformément à la manière d'être de ce dernier. Or, l'intelligence est immuable de sa nature. Donc ce qu'elle reçoit est en elle fixe et immuable.

4° L'intelligence étant une faculté supérieure aux sens, son unité doit être plus parfaite. Nous en avons une preuve en ce qu'une seule intelligence porte un jugement sur des objets sensibles dont les genres divers relèvent des diverses puissances sensitives; d'où il résulte que les opérations qui sont propres aux diverses puissances sensitives se réunissent dans une même intelligence. Or, parmi les puissances sensitives, les unes ne font que recevoir, et c'est ce qui a lieu pour les sens; les autres, comme l'imagination et la mémoire, conservent ce qu'elles ont reçu, et pour cette raison, on les appelle des trésors. Donc l'intellect possible reçoit nécessairement et conserve ce qu'il a une fois reçu.

5° En restant dans l'ordre naturel, il est superflu de rappeler que, si l'on parvient à réaliser quelque chose au moyen du mouvement, cette chose ne demeure pas, mais cesse subitement d'exister. C'est pourquoi

[23] Bene recteque censent qui formarum locum animam inquirunt esse. Attamen neque tota est locus, sed intellectiva; neque est actu, sed potentia, formæ (Arist. *De anima*, III, c. 4). — Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

sibilis non solum recipit, sed conservat quæ recipit; unde, in tertio de Anima (c. 4) dicitur esse locus specierum. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. — Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

3° Item, Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo recipitur fixe et immobiliter.

4° Præterea, Quum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita; et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis gene-

ribus sensibilibus quæ ad diversas potentias sensitivas pertinent; unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quedam recipiunt tantum, ut sensus; quedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat et retineat jam recepta.

5° Amplius, In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum non permaneat, sed statim esse desinat; propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet

nous rejetons l'opinion de ceux qui prétendent que tous les êtres sont soumis à un mouvement perpétuel; car le mouvement a nécessairement le repos pour terme. Il est donc encore moins vrai que ce qui est reçu dans l'intellect possible ne s'y conserve pas.

6^o S'il est vrai que l'intellect possible ne reçoit aucune espèce intelligible au moyen des images qui sont en nous, parce qu'il les a déjà reçues comme provenant des images produites dans ceux qui existaient avant nous, il faudra dire, pour la même raison, que ces espèces ne lui sont pas venues non plus des images de tous ceux qui ont été précédés par d'autres. Or, en accordant à nos adversaires que le monde est éternel, tous les hommes ont succédé à d'autres hommes. Donc l'intellect possible n'a jamais reçu d'espèce intelligible par les images. Donc Aristote se trompe en disant que l'intelligence fait passer les images à l'état d'intelligibles actuels (24).

7^o Il paraît résulter de là que l'intellect possible peut se passer des images pour connaître. Or, ce n'est pas par l'intellect possible que nous connaissons. Donc nous pourrions aussi arriver à connaître indépendamment de la sensation et de l'image; ce qui est évidemment faux et contredit l'opinion d'Aristote (25).

Si l'on nous objecte que, même en admettant un nombre d'intellects possibles correspondant à celui des individus, il s'ensuit également, pour la même raison, que l'image nous sera inutile pour fixer notre attention sur les objets dont les espèces intelligibles auront été conservées dans notre intelligence, et que cette conséquence est opposée à ce que dit Aristote, « que l'âme est incapable de connaître sans

(24) Intellectus potentia quidem est quodammodo intelligibilia ipsa; actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(25) Voyez la note 20 du ch. 60, p. 79.

enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

6^o Adhuc, Si, ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit, quos alii præcesserunt. Sed quolibet aliqui alii præcesserunt, si mundus æternus est, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus; frustra igitur ponitur intellectus ab Aristotele (de Anima,

III, c. 4) ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

7^o Præterea, Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Non autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum; quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis (de Anima, III, c. 7 et 8).

Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, etiamsi intellectus

image, » il est clair que cette difficulté n'est pas sérieuse (26). En effet :

1° L'intellect possible, comme toute autre substance, opère d'une manière conforme à sa nature. Or, il est, par sa nature, la forme du corps. C'est pourquoi, tout en connaissant ce qui est immatériel, il l'aperçoit dans une certaine matière; et ce qui le prouve, c'est que si l'on s'occupe de l'universel, on apporte des exemples particuliers qui personnifient l'idée. L'intellect possible n'est donc pas dans la même disposition, relativement à l'image dont il a besoin, avant de recevoir l'espèce intelligible et après qu'il l'a reçue. Elle lui est indispensable avant, puisque c'est par elle qu'il doit recevoir l'espèce intelligible; en sorte que l'image est pour l'intellect possible comme l'objet moteur. Après qu'il a reçu l'espèce en lui, l'image lui est encore nécessaire en sa qualité d'instrument ou de fondement de l'espèce intelligible, et alors l'intellect possible devient en quelque manière cause efficiente, par rapport à l'image; car suivant un ordre émané de lui, il se forme dans l'imagination une image qui répond à telle espèce intelligible déterminée, et l'espèce se voit dans l'image comme le type dans sa copie ou son portrait. Si donc l'intellect possible avait toujours eu en lui les espèces intelligibles, il ne se serait jamais trouvé avec les images dans le même rapport qui existe entre le sujet et l'objet moteur.

2° Aristote enseigne que l'âme et l'homme connaissent par l'intellect possible (27). Or, supposé qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'un seul intellect possible qui existe de toute éternité, il devra avoir en lui

(26) Voyez la note 4 du ch. 59, p. 63; et la note 20 du ch. 60, p. 79.

(27) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

possibiles sint plures in diversis, quod est contra Aristotelem, qui dicit (de Anima, III, c. 7) quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima, » patet quod non est conveniens obviatio.

1° Intellectus enim possibilis, sicut et quælibet substantia, operatur secundum modum suæ naturæ. Secundum autem naturam suam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspicitur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibi-

lem : ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed, post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suæ speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

2° Item, Intellectus possibilis est quod anima et homo intelligit, secundum Aristote-

toutes les espèces intelligibles de toutes les choses qui ont été connues par le passé ou le sont encore actuellement par tous les hommes. Donc nous tous qui connaissons par l'intellect possible et pour qui l'action de connaître est la même que celle de cet intellect, nous devons connaître tout ce qui est connu maintenant ou l'a été par ceux qui nous ont précédés; et il n'en est certainement pas ainsi.

Averrhoès se défend en disant que, si nous connaissons par l'intellect possible, cela vient de ce qu'il nous est uni au moyen des images. Il ajoute que les images varient dans les individus et ne sont pas toutes disposées de la même manière; et que c'est pour cette raison que l'un ignore souvent ce que l'autre connaît. Cette réponse paraît s'accorder avec ce qui précède; car, même en admettant que tous n'ont pas le même intellect possible, il est encore vrai que nous ne connaissons les objets dont les espèces [intelligibles] se trouvent dans l'intellect possible, qu'autant qu'il se forme des images capables de produire cet effet.

Nous prouvons ainsi que cette réponse ne fait pas disparaître entièrement la difficulté :

Lorsque l'intellect possible est entré en acte au moyen de l'espèce intelligible qu'il a reçue, il peut agir par lui-même, comme Aristote l'enseigne (28). Aussi voyons-nous qu'il est en notre pouvoir de fixer notre attention, quand cela nous plaît, sur les objets dont nous avons acquis la science; et nous ne rencontrons aucun obstacle du côté des

(28) Non idem esse imaginationem existimationemve, patet. Hic enim affectus in potestate nostra sine controversia collocatur. Licet namque, cum libet, fingere quidquid volumus, atque ante oculos ponere; perinde atque ii faciunt qui in artificiosæ memoriæ comparatis atque dispositis locis imagines fingunt atque simulacra collocant (Arist. *De anima*, III, c. 3).

telem (de Anima, III, c. 4). Si autem intellectus possibilis est unus omnium æternus, oportet quod in ipso jam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta, quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator prædictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata; et (quod), quia non sunt eadem

phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis; nam, etiamsi intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet.

Quum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles (de Anima, III, c. 3); unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostra iterum considerare

images; car nous avons la faculté d'en former qui soient en rapport avec la chose dont nous voulons nous occuper, à moins qu'il ne survienne quelque empêchement dans l'organe même qui doit concourir à cette action, ainsi que cela a lieu chez les personnes qui tombent en frénésie ou en léthargie et dont l'imagination et la mémoire ne peuvent plus alors fonctionner librement. C'est ce qui fait dire à Aristote que la science habituelle une fois acquise, quoique l'on ne considère les choses qu'en puissance, on n'a pas besoin, pour passer de la puissance à l'acte, d'autre moteur que de celui qui éloigne l'obstacle, et il suffit de vouloir pour fixer spontanément son attention sur l'objet (29). Or, s'il est vrai que les espèces intelligibles de toutes les sciences existent dans l'intellect possible, et ceux qui veulent qu'il soit unique et éternel seront obligés de nous l'accorder, les images seront nécessaires à l'intellect possible de la même manière qu'elles le sont pour celui qui, possédant une science, médite sur les objets qu'elle comprend; ce qu'il ne saurait faire sans images. Donc, puisque tous les hommes connaissent par l'intellect possible, selon qu'il arrive à l'acte, au moyen des espèces intelligibles, tout homme pourra, quand il le voudra, prendre dans toutes les sciences l'objet de ses méditations. Et cela est évidemment absurde; car, dans ce cas, personne n'aurait besoin de maître pour acquérir la science. Donc l'intellect possible n'est pas unique et éternel.

[29] Quoniam esse potentia multipliciter dicitur, hæc est sane causa ut non sit perspicuum a quonam talia moveantur; ut ignis sursum et terra deorsum. Diverso autem modo potentia sciens est, qui discit, et qui jam scientiam habet et non contemplatur. Cum autem activum atque passivum sint simul, evadit interdum id quod est potentia, actu tale, ut id quod discit, et ex eo quod est potentia, fiat aliud potentia rursus. Qui namque scientiam habet et non contemplatur, est potentia quodammodo sciens, sed non ut erat antea quam didicisset. Atque cum ita sese habet, nisi quid prohibeat, operatur ac contemplatur, vel in contradictione, ignoratoneque erit (Arist. *Phys.* VIII, c. 4).

quum volumus, nec impedimur propter phantasmata; quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est; sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasie et memorativæ. Et propter hoc Aristoteles dicit (*Physic.* VIII, c. 4), quod ille qui jam habet habitum scientiæ, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species

intelligibiles omnium scientiarum (quod oportet dicere, si est unus et æternus), necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui jam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Quum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem, secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, quum voluerit, scita omnium scientiarum; quod est manifeste falsum; sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et æternus intellectus possibilis.

CHAPITRE LXXIV.

De l'opinion d'Avicenne, qui prétend que les formes intelligibles ne se conservent pas dans l'intellect possible.

Avicenne paraît résoudre ces objections en disant que les espèces intelligibles ne demeurent dans l'intellect possible qu'autant qu'elles sont actuellement connues [*De l'âme*, ch. 6].

Il essaie de le prouver en apportant cette raison, que les formes perçues le sont actuellement pendant tout le temps qu'elles restent dans la puissance qui a la faculté de les saisir ; car tout sens qui entre en acte devient [en quelque sorte] l'objet actuellement senti, et de même, lorsque l'intelligence est en acte, elle est l'objet connu actuellement. Il s'ensuit que toutes les fois qu'un sens, ou bien l'intelligence, devient une même chose avec l'objet senti ou connu, parce qu'il en a la forme, il y a une *appréhension* actuelle faite par ce sens ou par l'intelligence. Quant aux facultés qui conservent les formes non actuellement saisies, selon le même philosophe, ce ne sont pas des puissances capables d'*appréhender*, mais comme les trésors des puissances douées de cette propriété, de même que l'imagination est le trésor des formes saisies par les sens, et la mémoire un second trésor renfermant d'autres formes perçues sans le secours des sens. Il nous donne pour exemple la brebis qui appréhende l'inimitié du loup. Ces puissances conservent en elles les formes qui ne sont pas actuelle-

CAPUT LXXIV.

De opinione Avicennæ qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili.

Prædictis autem rationibus obviare videntur quæ Avicenna ponit. Dicit enim (de Anima, c. 6) quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur.

Quodquidem ex hoc probare nititur quia, quamdiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur ; ex hoc enim sensus in actu fit (sensatum in actu), et similiter intellectus in actu est intellectum in actu ; unde videtur quod,

quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsam, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quæ conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum ; sicut imaginatio, quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quæ est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu ; sicut quum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, in quantum habent quædam organa corporea in quibus recipiuntur formæ re-

ment perçues, parce qu'elles ont à leur service certains organes qui reçoivent ces formes d'une manière qui est une disposition prochaine à l'*appréhension* proprement dite ; ensuite de cela, la vertu [ou puissance] qui est capable d'*appréhender* réalise actuellement cette opération, en se mettant en rapport avec ces sortes de trésors.

Or, il est certain que l'intellect possible est une puissance douée d'*appréhension*, et qu'il ne dispose d'aucun organe corporel. D'où notre auteur conclut que les espèces intelligibles ne peuvent se conserver en lui qu'autant qu'il connaît actuellement. Il faut donc, ou que les espèces intelligibles se conservent, soit dans un organe corporel, soit dans une puissance ayant un organe de cette nature à son service ; ou bien qu'existant par elles-mêmes, notre intellect possible soit, par rapport à elles, ce qu'est un miroir pour les objets qu'il reproduit à nos yeux ; ou enfin qu'un agent séparé introduise de nouveau ces espèces intelligibles dans l'intellect possible, chaque fois qu'il connaît actuellement.

La première de ces conséquences offre une impossibilité, parce que les formes qui se trouvent dans les puissances qui exercent leur action au moyen des organes corporels ne sont intelligibles qu'en puissance. La seconde n'est autre que l'opinion de Platon rejetée par Aristote (1).

(1) Post dictas (supra) philosophias disciplina Platonis supervenit, in plerisque quidem istos secuta, quædam autem propria, ultra Italicorum habens philosophiam. Cum Cratillo namque ex recenti conversatus, et Heracliti opinionibus assuetus, tanquam omnibus sensibilibus semper defluentibus, et de eis non existente scientia, hæc quidem postea ita arbitratus est. Cum vero Socrates de moralibus quidem tractaret, de tota vero natura nihil, in his tamen universale quæreret, et primus mentem ad definitiones applicaret, et illum ob hoc laudans, putavit de aliis et non de aliquo sensibilium hoc fieri. Impossibile enim definitionem communem cujuspiam sensibilium esse, quæ semper mutantur : et sic talia entium ideas appellavit ; sensibilia vero præter hæc, et secundum hæc omnia dici. Secundum participationem namque, hæc multa univocorum esse speciebus æquivoca ; participationem vero, secundum nomen solum mutavit. Pythagorici etenim imitatione numerorum aiunt entia esse. Plato vero nomen mutando, participatione : participationem vero, aut imitationem specierum, quænam sit communiter quæ-

ceptione propinqua apprehensioni ; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu.

Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum ; unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipsæ species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo sive in aliqua

virtute habente organum corporeum ; vel oportet quod formæ intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparatur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo ; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit.

Primum autem horum trium est impossibile, quia formæ existentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem

Le philosophe en question s'arrête donc à la troisième, savoir que toutes les fois que nous avons une connaissance actuelle, les espèces intelligibles sont introduites dans notre intellect possible par une intelligence active, qu'il suppose être une substance séparée (2).

Si on lui objecte qu'il n'y a plus alors aucune différence entre l'homme qui apprend une chose pour la première fois et celui qui veut actuellement fixer son attention sur ce qu'il a antérieurement appris, il répond qu'apprendre n'est pas autre chose qu'acquérir l'aptitude parfaite de s'unir à l'intelligence active pour recevoir d'elle la forme intelligible, et que, par conséquent, il n'y a dans l'homme, avant qu'il apprenne, que la stricte puissance de recevoir cette disposition, tandis que l'action d'apprendre est, en quelque sorte, une puissance adaptée.

Cette opinion paraît conforme au sentiment d'Aristote, qui prouve que la mémoire ne réside pas dans la partie intellectuelle, mais dans la partie sensitive de l'âme (3); d'où il semble résulter que la faculté

rere omiserunt. Item præter sensibilia et species mathematicas res ait medias esse a sensibilibus quidem differentes, eo quod perpetuæ et immobiles sunt : a speciebus vero, eo quod illæ quidem multæ quædam similes sunt, species vero ipsa unaquæque sola. Et quoniam species causæ cæteris, illarum elementa omnium putavit entium elementa esse, etc. (Arist. *Metaphys.* I, c. 6).

(2) C'est-à-dire une intelligence pure, non unie à un corps.

(3) Est memoria neque sensus neque existimatio, sed alicujus horum habitus aut affectio, cum jam aliquantisper insederit. Præsentium vero in præsentī tempore memoria non est : sed eorumdem sensus est, futurorum spes, præteritorum memoria. Quamobrem memoria omnis non nisi elapso quodam temporis curriculo exultat. Hinc fit ut quæ animalia temporis sensum habeant, ea sola meminisse possint : et eadem animæ particula qua illud sentiant.... Cæterum quam ob causam quæ sub tempore non sunt, sine mole et tempore intelligi non possint, alio quidem loco dicendum est. Necesse autem est eadem nos amplitudinum et motum parte cognoscere qua et tempus. Unde constat horum notitiam ad primum illum principemque sensum pertinere, atque phantasma communis sensus affectio sit, memoria vero ea quæ de intellectibus rebus est non sine phantasmate habeatur : memoria profecto ipsa per se quidem in sensu principe constituenda est, per accidens autem in ipso intellectu, quo fit ut non modo hominibus et iis animalibus quibus opinatio et prudentia tributa est, sed nonnullis item aliis memoria insit. Quod si in parte aliqua intellectus statuenda esset memoria, ne utique multis e brutorum genere contingeret, immo forte nulli mortali. Quando ne nunc quidem omnibus ea competit, quod non omnia temporis sensum habeant, semper enim

est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles (*Metaphys.* I, c. 6). Unde concludit tertium, quod, quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibile nostrum ab intellectu agente quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis objiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem, quum primo addiscit et quum postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit,

respondet quod addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiæ agentis, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni consonare quod Aristoteles (de Memoria, c. 1) ostendit, memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animæ sensitiva; ex quo

de conserver les espèces intelligibles n'appartient pas à la partie intellectuelle. Mais si l'on examine attentivement cette opinion, on verra, en la prenant à son origine, qu'elle ne diffère que peu ou point de celle de Platon. Ce dernier philosophe enseigne que les espèces intelligibles sont des substances séparées qui sont pour notre âme le principe de la science (4), tandis qu'Avicenne prétend que cette science est introduite dans notre âme par une substance séparée qui est une intelligence active. Cependant il est indifférent, pour ce qui regarde la manière dont notre science est acquise, qu'elle ait sa cause dans plusieurs substances séparées ou dans une seule; car il est également vrai, dans les deux cas, que les objets sensibles n'en sont pas la cause; et ce qui prouve la fausseté de cette conséquence, c'est que celui qui est privé d'un sens est aussi dépourvu de la science des objets sensibles dont la connaissance nous arrive par ce sens.

Dire que l'intellect possible, en considérant les singuliers qui sont dans l'imagination, reçoit, par cela même, la lumière de l'intelligence active, qui lui fait connaître l'universel; et ensuite, que les actions des puissances inférieures, qui sont : l'imagination, la mémoire et la

cum quis meminit, præterea sentit se prius id vidisse, aut andivisse, aut didicisse : at prius et posterius in tempore sunt. Liqueat igitur, in ea parte animæ positam esse memoriam, in qua collocata imaginatio sit, et ea per se memoriæ subijci, quæ possunt sub imaginationem cadere : per accidens, quæ non possunt sine imaginatione intelligi. [Arist. *De memoria et reminiscencia*, c. 1].

(4) Nonne unius cujusdam, quod in omnibus notio illa inesse intelligit, unam videlicet ideam quamdam? — Prorsus. — Deinde nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea* (id est species) erit, semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere (*νοῦν*), aut quum sint notiones, carere intelligentia (*νοῦμπα εἶναι ἀνόητα*)? — At illud inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem Parmenides, maxime, ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare*, alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effectas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res, non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo repræsentent (*Parmenides*, p. 123. — H. Steph., 1578).

videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam. Sed si diligenter consideretur, hæc positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras; hic autem ponit ab una substantia separata, quæ est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt,

quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia; utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu caret scientia sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod, per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus

faculté de penser, ont la propriété de préparer l'âme à recevoir les influences émanées de l'intelligence active, c'est donner dans la nouveauté. En effet :

1° Nous savons, par expérience, que notre âme est d'autant mieux préparée à recevoir les influences des substances séparées, qu'elle s'isole davantage des objets corporels et sensibles ; car, à mesure que l'on s'éloigne des êtres inférieurs, on se rapproche des êtres supérieurs. Il n'est donc pas vraisemblable que l'âme se trouve disposée à recevoir l'influence d'une intelligence séparée, par la raison qu'elle fixe son attention sur des images corporelles.

Platon s'est montré plus habile en faisant reposer son système sur ce principe, que les objets sensibles n'ont pas la propriété de préparer l'âme à recevoir l'influence des formes séparées, mais seulement celle d'éveiller l'intellect, pour le porter à considérer les choses qu'il ne peut connaître que par un moyen extérieur. Selon lui, en effet, les formes séparées ont introduit dès le principe, dans nos âmes, la science de tous les êtres susceptibles d'être connus. D'où il suit qu'apprendre, c'est en quelque sorte se souvenir. Cette conséquence ressort nécessairement de cette opinion ; car les substances séparées étant immuables et constamment dans les mêmes conditions, c'est toujours leur action qui fait briller la lumière de la science dans notre âme, qui en est capable.

2° L'objet est dans le sujet qui le reçoit d'une manière conforme au mode d'existence de ce dernier. Or, l'être de l'intellect possible est plus stable que celui des substances corporelles. Donc, puisque les formes, introduites par l'action de l'intelligence dans la matière dont

agentis ad cognoscendum universale, et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativæ et cogitativæ, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ agentis, est novum.

1° Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur ; per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod, per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ.

Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus ; posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad

recipiendum influentiam formarum separatæ, sed solum expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilibus ; unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem ; nam, quum substantiæ separatæ sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra quæ est ejus capax.

2° Amplius, Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiæ corporalis. Quum igitur formæ, fluentes in materiam corporalem ab intel-

se composent les corps, s'y conservent, comme le veut Avicenne, elles se conserveront beaucoup mieux encore dans l'intellect possible.

3° L'intelligence connaît plus parfaitement que les sens. Si donc il y a dans la connaissance sensitive un principe qui conserve les choses après qu'elles ont été saisies, ce principe devra se trouver, à plus forte raison, dans la connaissance intellectuelle.

4° Les objets divers qui, selon l'ordre des puissances inférieures, sont subordonnés à diverses puissances, ne relèvent que d'une seule dans un ordre supérieur. C'est ainsi que le sens universel (5) réunit en lui toutes les sensations perçues par chacun des sens propres [ou spéciaux]. Donc les deux opérations de saisir un objet et de le conserver, qui, dans la partie sensitive de l'âme, appartiennent à deux puissances distinctes, doivent se réunir dans la puissance supérieure, qui est l'intellect.

5° D'après le même auteur, l'intelligence active introduit dans l'esprit toutes les sciences. Si donc apprendre n'est rien autre chose que se trouver préparé à être uni à l'intelligence active, celui qui apprend une science n'apprend pas celle-là plutôt qu'une autre; ce qui est évidemment faux.

6° Cette opinion est manifestement aussi en opposition avec le sentiment d'Aristote, pour qui l'intellect possible est le lieu qui renferme

(5) Les anciens, comme on peut le voir dans la note précédente, croyaient que l'homme possède un sens intérieur, dont les cinq sens extérieurs, qui ont chacun leurs fonctions spéciales et leurs objets propres, ne seraient que des ramifications. Saint Thomas raisonne, en plusieurs endroits, d'après cette opinion qu'il ne contredit pas. Cette erreur physiologique, si c'est une erreur, a peu d'importance en psychologie; car elle ne change pas les résultats. Nous pouvons considérer, en effet, comme étant ce sens universel, le cerveau, centre nerveux où viennent aboutir toutes les sensations produites dans les organes des sens particuliers, et qui ne sont autre chose que l'ébranlement des nerfs causé par le contact immédiat ou médiat des objets extérieurs. Ces sensations perçues par l'âme, de la manière qui convient à une substance immatérielle, deviennent le fondement de la science ou de la connaissance des êtres sensibles.

līgētia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

3° Adhuc, cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in conditione intellectiva.

4° Item, Videmus quod diversa, quæ in inferiori ordine potentialium pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum pro-

priorum. Apprehendere igitur et conservare (quæ, in parte animæ sensitivæ, pertinent ad diversas potentias) oportet quod, in supremæ potentia, scilicet intellectu, uniantur.

5° Præterea, Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniat intelligentiæ agentis, qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam; quod patet esse falsum.

6° Patet etiam quod hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit (de Anima, III, c. 4) quod intellectus possibilis

les espèces [intelligibles] (6); ce qui revient à dire, si nous voulons nous exprimer comme Avicenne, que c'est le trésor où sont renfermées ces espèces.

7° Le Philosophe ajoute que l'intellect possible, en acquérant la science, devient capable d'opérer par lui-même, bien qu'il ne connaisse pas actuellement (7). Donc il peut se passer de l'influence d'un agent supérieur.

8° Il dit ailleurs que l'homme, avant d'apprendre, est essentiellement en puissance pour la science, et que, par conséquent, il lui faut un moteur qui le fasse passer à l'acte, tandis qu'après avoir appris, il n'a pas un besoin absolu de ce moteur (8). Donc l'influence de l'intelligence active ne lui est pas nécessaire.

9° Le même Aristote dit encore qu'il y a entre les images et l'intellect possible le même rapport qui existe entre les objets sensibles et les sens (9); d'où il résulte que les espèces intelligibles sont dans l'intellect possible à raison des images, et n'y sont pas introduits par une substance séparée.

Il est facile de détruire les raisons qui semblent établir le contraire.

L'intellect possible est parfaitement en acte sous le rapport des es-

(6) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60.

(7) Sensitivum non est sine corpore : at intellectus ab eodem est separabilis. Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens : quod quidem tum accidit, cum ipse per seipsum operari potest ; est quidem et tunc quodammodo potentia, sed non perinde ut erat antea quam didicisset vel invenisset (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(8) Quoniam esse potentia multipliciter dicitur, hæc est sane causa ut non sit perspicuum a quoniam talia moveantur, ut ignis sursum et terra deorsum. Diverso autem modo potentia sciens est qui discit et qui jam scientiam habet et non contemplatur. Cum autem activum atque passivum sint simul, evadit interdum, id quod est potentia, actu tale, ut id quod discit et ex eo, quod est potentia, fit aliud potentia rursus, qui namque scientiam habet et non contemplatur, est potentia quodam modo sciens, sed non ut erat antea quam didicisset. Atque cum ita sese habet, nisi quid prohibeat, operatur ac contemplatur, vel in contradictione ignoracioneque erit (Arist. *Phys.* VIII, c. 4).

(9) Voyez la note 12 du ch. 50.

est locus specierum; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennæ utamur.

7° Item, Postea (c. 4) subjungit quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

8° Dicit etiam (*Phys.* VIII, c. 4) quod, ante addiscere, est homo in potentia essentiali ad scientiam, et tunc indiget motore per quem reducatur in actu. Non autem, postquam jam

Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

9° Dicit etiam (*de Anima*, III, c. 3 et 4) quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum; unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmalibus, et non a substantia separata.

Rationes autem quæ videntur in contrarium esse non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, quum considerat actu; quum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum

pèces intelligibles, lorsqu'il est actuellement attentif. Quand, au contraire, son attention n'est pas actuelle, son acte n'est plus parfait, à raison de ces mêmes espèces ; mais il est dans un état intermédiaire entre la puissance et l'acte. C'est ce qui fait dire à Aristote : « Lorsque cette « partie [que nous appelons l'intellect possible] devient chacune des « choses qu'elle connaît, on la considère comme ayant une science « actuelle ; et cela arrive lorsque l'intellect peut opérer par lui-même. « Il est cependant encore en puissance sous un certain point de vue ; « mais cette puissance n'est plus la même qu'avant qu'il apprit ou dé- « couvrit la chose » (10).

Quant à la mémoire, on la place dans la partie sensitive, parce que son objet est circonscrit dans une durée déterminée ; car elle ne comprend que ce qui est passé, et par conséquent, comme elle n'est pas affranchie des conditions dans lesquelles se trouve le singulier, elle ne rentre pas dans la partie intellectuelle qui a l'universel pour objet. Cela n'empêche cependant pas que l'intellect possible ait la faculté de conserver les êtres intelligibles qui ne sont soumis d'aucune façon aux conditions dans lesquelles se trouvent les singuliers.

CHAPITRE LXXV.

Réponse aux arguments qui semblent prouver l'unité de l'intellect possible.

Nous devons maintenant mettre au jour le peu de valeur des raisons sur lesquelles on s'appuie pour établir l'unité de l'intellect possible. Voici les principales :

1° Toute forme qui est une, à raison de son espèce, et se multiplie

(10) Voyez la note 7 qui précède.

dum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 4) quod, « quum hæc pars (scilicet intellectus possible) unaquæque fiat, sciens dicitur secundum actum ; hoc autem accidit, quum « possit operari per seipsum. Est quidem « similiter, et tunc potentia quodammodo ; « non tamen similiter atque ante addiscere « aut invenire. »

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore ; non enim est nisi præteriti ; et ideo, quum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

sous le rapport du nombre, s'individualise au moyen de la matière; car les êtres qui se réunissent dans une même espèce et se multiplient quant au nombre se trouvent aussi compris sous une forme identique et se distinguent par la matière. Si donc l'intellect possible, qui est un à raison de l'espèce, se multiplie sous le rapport du nombre dans des hommes divers, c'est par leur matière qu'il sera individualisé dans tel ou tel individu. Cette matière ne sera pas une partie de lui-même, parce que, dans cette hypothèse, il ne recevrait rien en lui que de la manière qui convient à la matière première; et ainsi il deviendrait le sujet des formes individuelles, ce qui est incompatible avec sa nature. Reste donc à dire que le principe qui individualise l'intellect possible, c'est la matière qui compose le corps de l'homme, dont on le regarde comme la forme. Or, toute forme individualisée par la matière, dont elle est l'acte, est une forme matérielle, puisque l'être d'une chose dépend nécessairement du principe sans lequel elle reste privée de son individualité; car, de même que les principes communs constituent l'essence de l'espèce, de même aussi les principes sur lesquels repose l'individualité sont de l'essence de tel individu déterminé. Il suit donc de là que l'intellect possible est une forme matérielle, et par conséquent, qu'il ne reçoit rien et ne fait aucune opération sans le secours d'un organe corporel; conclusion que contredit également sa nature. Donc l'intellect possible ne se multiplie pas dans chacun des hommes; mais il n'en existe qu'un seul pour tous.

2° Si deux individus ont chacun un intellect possible distinct de

CAPUT LXXV.

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis.

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

1° Videtur enim quod omnis forma quæ est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuatur per materiam; quæ enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, quum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam; non autem per materiam quæ sit pars sui, quia sic esset receptio ejus de ge-

nere receptionis materie primæ et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuatur per materiam quæ est corpus hominis ejus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam ejus est actus, est forma materialis; oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus; sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium hominum.

2° Item, Si intellectus possibilis esset

l'autre, l'espèce [intelligible], une fois connue par eux, sera également distincte sous le rapport du nombre, et une à raison de l'espèce; car puisque le sujet propre des espèces actuellement connues est l'intellect possible, lorsque cet intellect possible se multiplie, les espèces intelligibles se multiplieront nécessairement aussi, quant au nombre, dans chaque individu. Or, les espèces ou formes qui sont identiques par l'espèce et diverses par le nombre sont des formes individuelles qui ne peuvent devenir des formes intelligibles, parce que les êtres intelligibles sont universels et non particuliers. Donc il ne peut se faire que l'intellect possible se multiplie dans les divers individus; donc il n'y en a nécessairement qu'un seul pour tous les hommes.

3^o Le maître fait passer dans son disciple la science qu'il possède, et cette science est, quant au nombre, identique ou distincte, bien qu'elle soit une à raison de l'espèce. Or, la seconde partie de la disjonctive ne peut être vraie, parce que, s'il en était ainsi, le maître serait la cause de la science dans son disciple de la même manière qu'un être est la cause de sa propre forme dans un autre, en produisant un être qui lui ressemble sous le rapport de l'espèce; et cette opération paraît appartenir aux agents matériels. Donc la science qu'il produit dans son disciple est numériquement la même; ce qui est impossible s'ils n'ont pas tous les deux un même intellect possible. Donc il n'y a nécessairement qu'un seul intellect possible pour tous les hommes.

Nous avons démontré [ch. 73] que l'opinion dont il s'agit est erronée; il est tout aussi facile de renverser les arguments sur lesquels on l'appuie.

1^o Nous croyons, il est vrai, qu'au point de vue de l'espèce,

alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie; quum enim specierum intellectarum in actu proprium subjectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formæ quæ sunt eadem secundum speciem et diversæ secundum numerum, sunt formæ individuales, quæ non possunt esse formæ intelligibiles; quia intelligibilia sunt universalis, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum; necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

3^o Adhuc, Magister scientiam quam ha-

bet transfundit in discipulum; aut igitur eandem numero, aut aliam diversam numero, etsi sit eadem in specie. Secundum videtur impossibile esse, quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo, generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo; quod esse non posset, nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, ut ostensum est (c. 73), ita rationes positæ ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

1^o Constat enim intellectum possibi-

l'intellect possible est un dans les divers individus, et qu'il est soumis à la pluralité quant au nombre; mais il ne s'ensuit pas que l'on peut s'autoriser, pour nous contredire, de ce que nous n'envisageons les parties qui entrent dans la composition de l'homme que comme parties constitutives du tout, sans les ranger dans le genre et l'espèce, en considérant ce qu'elles sont en elles-mêmes. On n'en peut pas tirer cette conséquence, que l'intellect possible est une forme matérielle dont l'être dépend du corps; car, de même qu'à raison de son espèce, il convient à l'âme humaine d'être unie à tel corps, aussi à raison de l'espèce de ce dernier, de même telle âme ne diffère de telle autre que sous le seul rapport du nombre, parce qu'il existe une certaine convenance entre elle et un corps qui est numériquement distinct. C'est ainsi que les âmes humaines, et par conséquent l'intellect possible, qui est une puissance appartenant à l'âme humaine, s'individualisent en s'unissant aux corps, sans que, pour cela, la cause de leur individualité soit dans ces mêmes corps.

La seconde raison tombe d'elle-même, parce que notre adversaire n'établit aucune distinction entre le moyen par lequel on connaît et l'objet même qui est connu. Il ne faut pas considérer, en effet, l'espèce qui est reçue dans l'intellect possible comme la chose connue; car tous les arts et les sciences ayant pour objets les choses qui sont, connues, il s'ensuivrait que la matière de toutes les sciences consisterait dans les espèces qui existent dans l'intellect possible; ce qui est évidemment faux, puisque nulle science ne s'en occupe, à l'exception de la philosophie naturelle et de la métaphysique. Cependant c'est par ces espèces que l'on connaît tout ce qui est compris dans toutes les sciences. Lors donc que la connaissance se produit, l'espèce intelligible reçue dans l'intellect possible est comme le moyen par lequel

lem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore; sicut enim animæ humanæ secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animæ humanæ, et per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ humanæ, secundum corpora,

non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur; quum enim de his quæ intelliguntur sint omnes artes et scientiæ, sequeretur quod omnes scientiæ essent de speciebus existentibus in intellectu possibili; quod patet esse falsum; nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis et metaphysica; sed tamen per eas quæcumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta

on connaît ; de même que l'espèce de la couleur qui passe dans l'œil n'est pas l'objet qui est vu , mais le moyen qui sert à la vision. Quant à l'objet de la connaissance, il consiste dans la raison [ou nature] des choses qui existent en dehors de l'âme, de même que les choses seules qui existent en dehors de l'âme sont saisies par le sens de la vue, dont l'organe est corporel ; car les arts et les sciences n'ont pas d'autre fin que de connaître chacun des êtres par sa nature.

Il n'est cependant pas nécessaire , parce que les sciences s'occupent de l'universel, que les universaux subsistent par eux-mêmes en dehors de l'âme, ainsi que Platon le prétend. En effet, bien que la connaissance ne soit vraie qu'autant qu'elle est conforme à la chose, il ne s'ensuit pas qu'il y ait identité entre le mode de la connaissance et la manière d'être de la chose ; car il arrive souvent que l'on connaît séparément des choses qui sont unies en réalité. Par exemple, le même objet est blanc et doux ; cependant la vue ne perçoit que la blancheur, et le goût n'est affecté que de la douceur. L'intelligence connaît également la ligne qui existe dans la matière sensible indépendamment de cette matière sensible , quoiqu'elle puisse aussi les connaître conjointement toutes les deux. Cette diversité a sa raison dans la diversité des espèces intelligibles reçues dans l'intelligence, et qui ressemblent tantôt à une quantité pure [ou abstraite], et tantôt à une substance sensible mesurée par la quantité. De même , quoique la nature du genre et de l'espèce ne se réalise jamais que dans les individus déterminés, l'intelligence ne saisit pas moins la nature du genre et de l'espèce, sans faire attention pour cela aux principes qui constituent l'individu ; et c'est en quoi consiste la connaissance de l'universel. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que les universaux n'ont au-

in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur ; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id ver., quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam ; sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur ; ad hoc enim inventæ sunt artes et scientiæ ut res in suis naturis cognoscantur.

Neque tamen oportet quod, si scientiæ sunt de universalibus, universalis sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei ; quæ enim conjuncta sunt

in re, interdum divisim cognoscuntur ; simul enim una res est et alba et dulcis ; visus tamen cognoscit solam albedinem , gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem absque materia sensibili licet, etiam cum materia sensibili intelligere posset ; hæc autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptorum, quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiæ sensibilis quantæ ; similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendæ principia indi-

cune subsistance hors de l'âme, et que l'intelligence, en connaissant les universaux, connaît des êtres qui sont extrinsèques à l'âme (1).

Si l'intelligence connaît la nature du genre ou de l'espèce, abstraction faite des principes constitutifs de l'individu, la cause en est dans la condition de l'espèce intelligible qu'il a reçue, et que l'intellect actif a rendue immatérielle en la séparant de la matière et des propriétés de la matière qui donnent naissance à l'individu. Les puissances [ou facultés] sensitives sont donc conséquemment privées de la connaissance de l'universel, à cause de leur incapacité à recevoir une forme immatérielle, puisqu'elles ne perçoivent rien que par les organes du corps.

Il n'est donc nullement nécessaire que l'espèce intelligible soit numériquement la même dans deux êtres qui connaissent; car il s'en suivrait que l'opération intellectuelle serait aussi identique sous le même rapport, puisque l'opération résulte de la forme qui est son principe. La condition essentielle pour que la chose connue soit une, c'est qu'elle ressemble à un seul et même objet; et cela n'est pas impossible, lors même qu'il y aurait entre les espèces intelligibles diversité quant au nombre; car rien ne s'oppose à ce qu'un être unique se trouve représenté par plusieurs images distinctes l'une de l'autre, et c'est là ce qui fait qu'un seul homme est vu par plusieurs. L'intelligence ne rencontre donc pas un obstacle à la connaissance de l'universel en ce que les espèces intelligibles sont distinctes dans les sujets

(1) L'universel ou l'être abstrait est dans l'intelligence; l'individu ou l'être concret est extrinsèque à l'âme et réalise l'espèce et le genre, qui sont des universaux. L'intelligence ne peut connaître l'individu sans avoir la notion de l'universel.

viduantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extra animam.

Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantiis, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ sensitivæ non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem hujus intelligentiæ et

illius; ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero hujus et illius, quum operatio sequatur formam, quæ est principium operationis; sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unus et ejusdem similitudo; et hoc est possibile, si species intelligibiles sunt numero diversæ; nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversæ species intelligibiles in diversis. Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eadem specie, non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelli-

divers; et de ce qu'il y a dans ces espèces intelligibles pluralité quant au nombre, et identité sous le rapport de l'espèce, on n'est pas obligé d'en conclure qu'elles ne sont pas intelligibles en acte, mais seulement en puissance, de même que les autres individus. En effet, la qualité d'être individuel ne détruit pas la qualité d'être actuellement intelligible, puisque si l'on accorde qu'il existe des substances séparées qui subsistent par elles-mêmes, sans être unies à des corps, nous devons regarder l'intellect possible et l'intellect actif comme des individus, et pourtant ils sont intelligibles. Ce qui est incompatible avec la qualité d'être intelligible, c'est la qualité d'être matériel. La preuve en est que, pour faire passer les choses matérielles à l'état d'intelligibles actuels, on est obligé de faire abstraction de la matière; et par conséquent, lorsque l'individualité s'établit au moyen de telle matière déterminée, les êtres ainsi individualisés ne sont pas intelligibles en acte. Si, au contraire, l'individualité provient d'un principe différent de la matière, il n'y a aucune difficulté à ce que les individus ainsi constitués soient intelligibles en acte. Or, les espèces intelligibles, comme toutes les autres formes, s'individualisent par leur sujet, qui est l'intellect possible. Donc, puisque l'intellect possible est immatériel, les espèces qui s'individualisent en lui peuvent très bien être intelligibles en acte.

2° Les individus compris dans le nombre des choses sensibles et qui se multiplient dans la même espèce, comme les chevaux et les hommes, sont dans la même condition que les individus du même ordre qui sont uniques dans une espèce unique, tels que le soleil et la lune, en ce sens qu'ils ne sont pas intelligibles en acte. Or, toutes les espèces [intelligibles] s'individualisent de la même manière au moyen de

gibile actu; oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponatur quædam substantiæ separata, corpore non unitæ, per se subsistentes, quædam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas; enjus signum est quod, ad hoc quod fiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur; et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quæ sunt individua esse actu intelligibilia; species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum quod est in-

tellectus possibilis, sicut et omnes alia formæ; unde, quum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

2° Præterea, In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quæ sunt multa in una specie, ut equi vel homines, ita nec individua quæ sunt unica in sua specie, ut hic sol et hæc luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem, sive sint plures intellectus possibiles sive unus; sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptæ in intellectu possibili sint

l'intellect possible, qu'il y ait plusieurs intellects possibles ou un seul ; mais elles ne se multiplient pas d'une manière identique dans une seule espèce. Il est donc indifférent, pour que les espèces reçues dans l'intellect possible deviennent actuellement intelligibles, qu'il y ait dans tous les hommes un seul intellect possible ou plusieurs.

3^o Dans l'opinion du Commentateur [Averroès], l'intellect possible occupe le dernier degré dans l'ordre des substances intelligibles, dont il admet la pluralité.

On ne peut pas alléguer que, parmi les substances d'un ordre supérieur, il y en a qui connaissent des choses connues par l'intellect possible ; car, selon le même philosophe, les moteurs des sphères renferment en eux les formes des choses qui ont leur cause dans les révolutions des astres. Nous arriverons donc à conclure, même en supposant qu'il n'existe qu'un seul intellect possible, que les formes intelligibles se multiplient dans les intelligences diverses.

Ce que nous avons dit, que l'espèce intelligible reçue dans l'intelligence n'est pas l'objet connu, mais le moyen par lequel nous connaissons, n'empêche pas que l'intellect, par une sorte de réflexion, se connaisse lui-même, et aussi son acte de connaître et l'espèce par laquelle il connaît. Or, son acte intellectuel lui est connu de deux manières : d'abord en particulier ; car il voit qu'il connaît actuellement ; ensuite en général, lorsqu'il vient à raisonner sur la nature même de cet acte. C'est pourquoi il connaît également sous un double rapport l'intellect et l'espèce intelligible : en percevant qu'il existe et qu'il y a en lui une espèce intelligible, ce qui constitue la connaissance du particulier (2) ; en second lieu, en examinant quelle est sa propre na-

[2] Cette doctrine est conforme à celle d'Aristote, qui enseigne positivement que l'intellect est non-seulement destiné à recevoir les espèces intelligibles, ou les formes im-

intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus aut plures.

3^o Item, Intellectus possibilis, secundum Commentatorem prædictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum ; quæquidem, secundum ipsum, sunt plures.

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formæ intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem, quandam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter : Uno modo, in particulari ; intelligit enim se nunc intelligere ; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter : et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari ;

ture et celle de l'espèce intelligible, et c'est en cela que consiste la connaissance de l'universel. C'est ainsi que l'on envisage dans les sciences l'intellect et l'intelligible.

La réponse au troisième argument ressort de tout ce qui précède. Notre adversaire prétend que la science est numériquement la même dans le maître et dans son disciple. Cette opinion est vraie sous un rapport, et fausse sous un autre ; car la science est une, à raison de son objet ; mais il en est autrement, si l'on considère les espèces, qui sont les moyens de la science, et la disposition habituelle qui en résulte. Nous ne voyons pas que, pour cela, le maître doive produire la science dans son disciple, de la même manière que le feu engendre le feu, parce que la nature et l'art suivent dans leurs productions des règles différentes. Le feu, en effet, engendre le feu naturellement, en faisant passer la matière de la puissance à l'acte de sa forme ; tandis que le maître devient cause de la science du disciple par un moyen artificiel. C'est à cette fin que l'on a imaginé l'art de la démonstration, enseigné par Aristote ; car la démonstration est un syllogisme qui nous *fait savoir* (3).

matérielles des objets, mais qu'il est intelligible comme tout ce qui existe, et doué de la faculté de se connaître lui-même. — « Intellectus a corpore est separabilis. Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens ; quod quidem tum accidit, cum ipse per seipsum operari potest ; est quidem et tunc quodam modo potentia, sed non perinde ut erat antea quam didicisset, vel invenisset, atque tunc seipsum etiam intelligere potest..... Atque intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse ; perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur : hoc enim in ipso fit atque accedit intellectui. Est etiam intelligibilis et ipse, ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est ; etenim idem est contemplativa scientia et id quod ita sub scientiam cadit. In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilium potentia est. Quare illis quidem non inest intellectus ; nam intellectus talium potentia sine materia est : ipse autem intelligibilis rationem subibit (*De anima*, III, c. 4).

(3) Plane ac perfecte rem scire quisque censetur, ac non sophistarum modo (qui incertis ac fortuitis continetur) quando causam per quam res est, ita ipsius rei causam

et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali ; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Per hæc autem quæ dicta sunt et tertiæ rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non ; est enim numero una quantum ad id quod scitur, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiæ habitum. Non

tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem ; non enim idem est modus eorum quæ a natura generantur et eorum quæ ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suæ formæ ; magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis ; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles (*Analytic. poster.*, I, c. 2) tradit ; demonstratio enim est syllogismus faciens scire.

Aristote fait une remarque dont il faut tenir compte : c'est que la matière de certains arts est dépourvue d'un principe actif qui puisse produire l'effet propre de l'art (4). L'architecture peut nous servir d'exemple ; car il n'y a dans le bois et la pierre aucune force active qui imprime le mouvement nécessaire pour la construction d'une maison, mais seulement une aptitude passive. Il existe cependant d'autres arts dont la matière renferme un principe actif, faisant l'office de moteur pour réaliser l'effet qui doit résulter de cet art. La médecine nous en fournit la preuve ; car il y a dans le corps malade un certain principe actif qui amène le rétablissement de la santé. Par conséquent, jamais la nature ne produit l'effet propre d'un art qui appartient à la première catégorie ; mais l'art en est

esse cognoscit, ut non posse omnino rem aliter habere credat. Nam quod rem scire sit tale quippiam quale dicimus, hoc argumento perspicui potest, quod omnes qui aut revera sciunt, aut se scire putant, ob id aut sciunt, aut scire se existimant, quod rem ita se habere uti diximus, aut revera, aut sua opinione cognoscunt. Itaque res quæ sub scientiam cadit, ita est certa, ut omnino aliter esse non possit. Ac sit ne aliud quidem genus sciendi, postea dicemur : illud nunc certum est, scire illum qui per demonstrationem rem cognoverit. Demonstrationem autem voco, ratiocinationem quæ scientiam gignere ob id dicitur, quod illa omnino comprehensa, statim rem scimus. Si igitur id est scire quod diximus, necesse est demonstrativam scientiam ex iis sumptionibus constare, quæ et veræ sint et primæ et ut sic dicani, immediatæ et notiores et priores denique et causæ conclusionis ; nam si hæc sint omnia, fiet ut accommodata sint ad id quod demonstratur principia (Arist. *Analytic. poster.* I, c. 2).

(4) Dubitaverit aliquis cur quædam et arte et casu fiunt, ut sanitas ; quædam autem minime, ut domus. Causa vero est, quod horum quidem materia, quæ principium generationis est, cum faciens sit, et factum aliquid eorum, quæ ab arte sunt, in qua est aliqua pars rei, quædam talis ut a seipsa moveatur, quædam non ; et hujus, quædam sic possibilis est, quædam impossibilis ; multa namque possibilia quidem a seipsis moveri, sed non sic, ut puta saltare. Quorumcumque itaque talis materia est, ut lapides, impossibile est sic moveri, nisi ab alio ; sic tamen certe est et ignis. Propterea quædam non erunt absque eo qui habet artem, quædam erunt. Ab iis enim movebuntur quæ non habent quidem artem, moveri vero possunt ipsamet, aut ab aliis non habentibus artem, aut ex parte. Manifestum autem est ex iis quæ dicta sunt, et quod quodam modo omnia fiunt ex univoco, quemadmodum quæ natura sunt, aut ex parte univoca, ut domus ex domo, aut ab intellectu ; ars enim species est, aut ex parte, aut habente aliquam partem, si non secundum accidens fiat. Causa enim prima faciendi secundum se pars ; calor enim in motu, calorem in corpore facit. Hic vero aut sanitas est, aut pars, aut sequitur eum aliqua sanitatis pars, aut ipsa sanitas. Quare et dicitur facere, quia illud, quod sequitur, et cui accidit, calor sanitatem efficit, etc. (Arist. *Metaphys.* VII, c. 9).

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles (*Metaphys.* VII, c. 9) docet, artium quædam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in ædificativa ; non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia

est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa ; nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura ; sed semper fit ab arte, sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit et ab arte et a natura sine arte ; multi enim, per opera-

toujours la cause : aucune maison, par exemple, n'existe que par lui. Quant aux effets du second genre, ils ont également pour cause, et l'art, et la nature indépendamment de l'art, puisque beaucoup de personnes guérissent par les seuls efforts de la nature, sans le secours de la médecine. Lorsqu'on peut arriver au même résultat par les ressources de l'art et en laissant agir la nature, l'art se fait l'imitateur de la nature : ainsi, que quelqu'un tombe malade par suite d'un refroidissement, la nature le guérit en lui rendant sa chaleur ; c'est pourquoi, si le médecin veut rétablir sa santé, il le réchauffera pour le guérir. L'art d'enseigner ressemble à celui dont il s'agit ; car le disciple possède en lui-même l'intellect, principe actif de la science, et aussi les choses que l'on connaît naturellement, et qui sont les premiers principes. D'où il suit que l'on arrive à la science par deux moyens, savoir : les découvertes que l'on fait sans recevoir de leçons, et l'enseignement. Le maître qui enseigne commence donc à enseigner de la même manière que celui qui découvre une chose commence à la découvrir, c'est-à-dire en appelant l'attention de son disciple sur les principes qu'il connaît lui-même, parce que toute science et toute connaissance découlent d'une notion antérieure ; en le faisant passer de ces principes aux conclusions, et lui mettant sous les yeux des exemples sensibles qui aident à former dans son âme les images, sans lesquelles on ne peut rien connaître. Comme l'opération extérieure du maître resterait sans effet, si nous n'avions pas un principe intrinsèque de science, émané d'une source divine, les théologiens s'accordent à dire que l'homme qui enseigne ne fait que prêter son ministère, tandis que Dieu opère à l'intérieur, de même que le médecin devient le ministre de la nature lorsqu'il rend la santé. Donc le maître est cause

tionem naturæ, sine arte medicinæ sanantur. In his autem quæ possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam ; si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat ; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi ; in eo enim qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus, et ea quæ naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia ; et ideo scientia acquiritur dupliciter : et sine doctrina per inventionem, et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire, offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota ; quia omnis dis-

ciplina et omnis scientia ex præexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusionibus deducendo, et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formantur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando ; sicut et medicus dicitur naturæ minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

4^o Præterea, Quum Commentator præ-

de la science de son disciple, non en vertu d'une action naturelle, mais par un moyen artificiel, ainsi que nous l'avons déjà observé.

4° Notre auteur enseigne que la science habituelle est dans l'intellect passif comme dans son sujet. De ce qu'il n'existe qu'un seul intellect possible, il ne suit donc pas que la science est unique, au point de vue du nombre, dans le disciple et le maître; car il est bien certain que l'intellect passif étant une puissance matérielle, le même ne se trouve pas dans les divers individus. C'est pourquoi, même dans son opinion, cette raison est dénuée de toute valeur.

CHAPITRE LXXVI.

L'intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme.

La conséquence qui découle des démonstrations précédentes, c'est que tous les hommes ensemble n'ont pas un seul et même intellect actif, contrairement à la doctrine d'Alexandre (1) et d'Avicenne, qui n'admettent pas l'unité de l'intellect possible. En effet :

1° Comme il existe une certaine proportion entre l'agent et le sujet de l'action, à chaque être passif doit correspondre un principe actif qui lui est propre. Or, l'intellect possible est, comme le propre sujet passif, soumis à l'action de l'intellect actif; car ce dernier est, relativement à l'autre, ce qu'est l'art pour la matière, ainsi que l'observe Aristote (2). Si donc l'intellect possible est une faculté de l'âme hu-

(1) Voyez la note 1 du ch. 62, p. 85.

(2) Cum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta, alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars

dictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subjecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro; intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis, quum sit potentia materialis. Unde hæc ratio non est ad propositum, secundum ejus positionem.

CAPUT LXXVI.

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animæ.

Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit et Avicenna, qui

maine qui se multiplie, à raison du nombre des individus [ch. 73], l'intellect actif sera dans des conditions égales; et par conséquent, tous les hommes n'auront pas le même intellect.

2° L'intellect actif ne rend pas les espèces actuellement intelligibles pour connaître lui-même par leur moyen, surtout si on le considère comme une substance séparée, puisqu'il n'est pas en puissance. Il ne les fait donc que dans la condition qui les rend accessibles à l'intellect possible. Or, il les fait telles qu'il est lui-même; car tout agent produit un être qui lui ressemble. Donc il existe une proportion entre l'intellect actif et l'intellect possible; d'où il suit que si l'intellect possible fait partie de l'âme, l'intellect actif n'est pas une substance séparée.

3° De même que la matière première tire sa perfection des formes naturelles qui sont en dehors de l'âme, l'intellect possible se perfectionne aussi par les formes qu'il connaît actuellement. Or, la matière première ne reçoit pas en elle les formes naturelles en vertu de l'action isolée d'une substance séparée; mais celle-ci agit avec le concours d'une forme appartenant au même genre, c'est-à-dire résidant dans la matière: par exemple, le principe générateur de cette chair est la forme que revêtent ces chairs et ces os déterminés, comme Aristote

conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat; quidam talis, ut omnia agat, atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vacat, cum sit substantia actus; semper enim id, quod efficit atque agit, præstabilius est eo quod patitur; et ipsum principium omnino materia (Arist. *De anima*, III, c. 5):

non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

1° Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius; habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur (*de Anima*, III, c. 5). Si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73), et intellectus etiam agens erit huiusmodi, et non erit unus omnium.

2° Adhuc, Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia sepa-

rata, quum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse; nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili; et sic, quum intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus non erit substantia separata.

3° Amplius, Sicut materia prima perficitur per formas naturales quæ sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ ejusdem generis, scilicet quæ est in materia;

nous le prouve (3). Si donc il est vrai que l'intellect possible est une partie [ou faculté] de l'âme, et non une substance séparée [ch. 59], l'intellect actif, qui rend les espèces intelligibles en lui, ne sera pas non plus une substance séparée, mais une vertu active de l'âme.

4° Platon voit la cause de notre science dans les idées, qu'il considère comme des substances séparées (4); et Aristote désapprouve ce sentiment dans sa *Métaphysique* (5). Or, il est certain que notre science dépend de l'intellect actif, comme de son premier principe. Donc, en admettant que l'intellect actif est une puissance séparée, il n'y aura que peu ou point de différence entre cette opinion et celle de Platon, qui est contredite par le Philosophe.

5° Si l'intellect actif est une substance séparée, son action est nécessairement continue et non intermittente, ou du moins nous n'avons pas le pouvoir de la continuer et de l'interrompre à notre gré. Or, son action propre est de faire passer les images à l'état d'intelligibles actuels. Donc cette action se produira toujours, ou seulement par intervalles. Dans ce dernier cas, elle ne viendra pas de notre libre détermination; car notre connaissance est actuelle lorsque les images

(3) In quibusdam manifestum est, quod generans tale est quale quod generatur; non tamen idem, nec unum numero, sed unum specie, ut in naturalibus; homo namque hominem generat, nisi quid præter naturam fiat, ut equus mulum: et hæc quoque similiter. Quod enim est commune equo et asino non est nominatum propinquissimum genus; fuerint autem ambo fortassis uti mulus. Quare patet quod non oporteat tanquam exemplar speciem ponere; in his etenim maxime quærerentur. Hæ enim maximæ substantiæ sunt, sed generans sufficiens est ut faciat et causa sit speciei esse in materia: tota vero jam talis species, in his carnibus et ossibus, Callias et Socrates; et diversa quidem propter materiam (diversa etenim), idem autem speciei; indivisibilis namque species est (Arist. *Metaphys.* VII, c. 8 in fine).

(4) Voyez la note 4 du ch. 74, p. 141.

(5) Il serait trop long de reproduire ici textuellement tous les arguments d'Aristote. Cette question est amplement traitée dans sa *Métaphysique*, liv. I, c. 6 et 7; liv. VII, c. 14; liv. XIII, c. 4.

sicut hæc caro generatur per formam quæ est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles (*Metaphys.* VII, c. 8, in fine). Si igitur intellectus possibilis sit pars animæ et non sit substantia separata, ut probatum est (c. 59), intellectus agens, per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animæ.

4° Item, Plato posuit scientiam in nobis causari ab *Ideis*, quas ponebat esse quasdam substantias separatas; quamquidem positionem Aristoteles improbat (*Metaphys.* I, c. 6 et 7). Constat autem quod scientia

nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens est quedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et platoniam a Philosopho improbatam.

5° Adhuc, Si intellectus agens est quedam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidadur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen

deviennent actuellement intelligibles. Il faut donc, ou que nous connaissions toujours, ou bien que notre connaissance actuelle soit indépendante de notre volonté.

6° Il n'y a, entre une substance séparée et toutes les images qui se trouvent dans tous les hommes, qu'un seul rapport, de même que la relation est unique entre le soleil et la chaleur, en quelque sujet qu'elle se trouve. Or, les objets sensibles sont sentis de la même manière par celui qui a conscience de la sensation, et par celui qui l'ignore; d'où il faut conclure qu'ils ont en eux, l'un et l'autre, les mêmes images. Donc l'intellect actif rendra ces images intelligibles de la même manière. Donc ces deux individus auront la même connaissance.

On pourra nous opposer que l'intellect actif agit constamment, autant que cela dépend de lui, et que les images ne deviennent pas toujours intelligibles, mais seulement quand elles sont dans la disposition requise. Or, elles entrent dans cette disposition en vertu d'un acte de la faculté de penser, dont l'exercice est subordonné à notre volonté. Par conséquent, l'acte de connaître dépend également de nous; et c'est pour cela que tous les hommes ne connaissent pas les choses dont ils possèdent les images, parce que tous n'arrivent pas à l'acte convenable de la faculté de penser, mais ceux-là seulement qui ont été exercés à former ces actes, et en ont contracté l'habitude.

Cette réponse ne nous paraît pas suffisante. Car :

1° Si par la pensée nous sommes disposés à connaître, cette disposition doit être dans l'intellect possible, qui se trouve préparé à recevoir les formes intelligibles émanées de l'intellect actif, selon le sentiment d'Avicenne; ou bien encore cela vient de ce que les images sont elles-mêmes disposées à devenir actuellement intelligibles, comme le pré-

hoc faciet ad arbitrium nostrum; sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu; igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

6° Præterea, Comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscumque hominibus, est una; sicut comparatio solis est una ad omnes calores. Res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes et inscii, et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fiunt intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non

semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cognitivæ virtutis, cujus usus est in nostra potestate; et ideo intelligere actu est in nostra potestate; et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cognitivæ convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod hæc responsio non sit omnino sufficiens.

1° Hæc enim dispositio quæ fit per cognitionem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad reci-

tendent Averrhoès et Alexandre. Or, la première opinion présente quelque difficulté, parce que l'intellect possible est, à raison même de sa nature, en puissance pour recevoir actuellement les espèces intelligibles; c'est ce qui fait dire qu'il est, relativement à ces espèces, ce qu'est pour la lumière ou pour les diverses espèces de couleurs un milieu diaphane. Lorsqu'un être possède, en dehors de sa nature, la faculté de recevoir une certaine forme, toute préparation ultérieure est superflue, à moins qu'il ne renferme des dispositions contraires, comme cela a lieu pour l'eau, qui se trouve disposée à prendre la forme de l'air, si l'on fait disparaître le froid et la densité de ce liquide. Or, il n'y a rien dans l'intellect possible qui puisse l'empêcher de recevoir une espèce intelligible, quelle qu'elle soit; car les espèces, même des choses qui sont opposées entre elles, existent sans aucune opposition dans l'intelligence, ainsi que nous le voyons par Aristote (6), puisque l'une de ces choses est le moyen qui fait connaître l'autre; et s'il y a erreur dans le jugement porté par l'intelligence qui procède par voie de synthèse et d'analyse, elle ne vient pas de ce que certains objets connus sont dans l'intellect possible, mais bien plutôt de ce que certains autres ne s'y trouvent pas. Donc l'intellect possible n'a pas besoin, pour ce qui le concerne, d'être préparé à recevoir les espèces intelligibles émanées de l'intellect actif.

2° Les couleurs, rendues actuellement visibles par la lumière, impriment certainement leur ressemblance dans le milieu diaphane, et par

[6] Speciem dico ipsum *quid erat esse* (seu essentiam) uniuscujusque et primam substantiam. Etenim contrarium quodam modo eadem species est. Privationis namque substantia, opposita substantia; ut sanitas ægritudinis; illius enim absentia, ostenditur ægritudo; sanitas vero est ratio quæ in anima et in scientia est (Arist. *Metaphys.* VII, c. 7).

piendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (de Anima, part. I, c. 5), vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averrhoes (de Anima, lib. III) et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid, in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones; sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis

et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariæ, ut probat Aristoteles (*Metaph.* VII, c. 7), quum unum sit ratio cognoscendi aliud; falsitas autem quæ accidit in iudicio intellectus componentis et dividensis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua preparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2° Præterea, Colores, facti visibiles actu

suite dans l'organe de la vue. Donc, si les images, éclairées en quelque sorte par l'intellect actif, n'impriment pas leur ressemblance dans l'intellect possible, mais le préparent seulement à les recevoir, on ne pourra plus dire, avec Aristote, qu'elles sont à l'intellect possible ce que les couleurs sont pour la vue (7).

3^o Cette assertion une fois admise, les images, et par conséquent, les sensations, ne sont plus nécessaires absolument pour connaître, mais seulement par accident, en ce qu'elles excitent et préparent l'intellect possible à les recevoir en lui; ce qui revient à l'opinion de Platon et détruit l'ordre établi dans la production de la connaissance et de la science par Aristote, qui s'exprime en ces termes : « La mémoire suit la sensation. Plusieurs exercices de la mémoire se réunissent dans une expérience unique, et de l'expérience plusieurs fois répétée résulte une perception universelle, qui est celle de la science et de la connaissance » (8). Ce sentiment est celui d'Avicenne, et il s'ac-

[7] Voyez les notes 12 et 14 du ch. 60, p. 73 et 74.

[8] *Natura animalia sensum habentia fiunt; a sensu vero quibusdam eorum non nascitur memoria, quibusdam vero innascitur. Et ob hoc alia prudentia, alia disciplinarum capaciora sunt quam illa quæ memorare non possunt. Prudentia quidem absque eo quod discant, quæcumque scilicet audire sonos non possunt, ut apes et si quod animalium genus simile est. Discunt autem quæcumque una cum memoria hunc quoque sensum habent. Cætera igitur phantasiis ac memoriis vivunt, experientia vero parum participant. Humanum autem genus arte etiam ac ratiocinationibus. Fit autem ex experientia memoria hominibus. Multæ enim ejusdem rei memoriæ unius experientiæ vim efficiunt. Quare experientia pene simile quid scientiæ ac arti esse videtur. Per experientiam autem ars et scientia hominibus efficitur. Experientia enim (ut recte ait Polus) artem efficit, imperitia vero casum. Fit autem ars, cum e multis experimentalibus conceptibus, una de similibus universalis opinio fiat.... Ad agendum itaque nil videtur experientia differre ab arte, etc. (Arist. *Metaphys.* I, c. 1).*

Omniis animalibus tribuit natura aliquam ad discernendas dijudicandasque res facultatem, quam sensum appellamus.... Quæ vero sensum oblatas impulsiones retinent, ea postquam sentire desierunt, habent etiam num infixam animo unam quamdam rei speciem. Cumque hujus generis multa sint animantia, est quædam inter illa differentia, eo quod quædam sunt quæ conjunctam habent cum illarum rerum memoria rationem. Alia sunt quæ hujus plane sunt expertia. Oritur ergo, ut diximus, ex sensu memoria : tum ex memoria aliquoties repetita, nascitur experientia; nihil enim aliud est experientia una, quam multæ, ut sic dicam, memoriæ. Postremo ex experientia quæ tum est, cum

per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphanum et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata, illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum, non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit (de Anima, III, c. 4).

3^o Item, Secundum hoc, phantasmata

non essent per se necessaria ad intelligendum et per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia et præparantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod est opinionis platonice, et contra ordinem generationis intellectus et scientiæ, quem ponit Aristoteles (*Metaphys.* I, c. 1, et *Analyt. poster.*, II, c. 18), dicens quod « ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis universalis acceptio,

corde assez avec le système qu'il a imaginé touchant la production des choses naturelles. D'après lui, tous les agents inférieurs ne font que préparer la matière à recevoir les formes qu'une intelligence séparée fait passer en elle par son action; et s'appuyant sur la même raison, il affirme que les images mettent l'intellect possible dans une disposition semblable, et que les formes intelligibles viennent d'une substance séparée. — Nous ne croyons pas non plus qu'il soit exact de dire que la pensée prépare les images à devenir actuellement intelligibles et à mouvoir en quelque sorte l'intellect possible, si l'on considère l'intellect actif comme une substance séparée. Et il n'y a pas de différence sensible entre cette opinion et celle qui attribue aux agents inférieurs la fonction de disposer la matière à recevoir sa perfection dernière, perfection qui a pour cause un agent séparé; ce qui est en opposition avec la doctrine d'Aristote (9); car l'âme humaine n'est pas disposée moins parfaitement à connaître que ne le sont les natures [ou substances] inférieures pour réaliser leurs propres opérations.

4^o Les effets les plus nobles qui surviennent dans ces substances inférieures n'ont pas pour principe unique les agents supérieurs; mais ils exigent le concours d'agents appartenant au même genre; car l'homme est produit conjointement par le soleil et l'homme. L'observation nous a appris aussi que parmi les autres animaux parfaits (10), il en est de plus vils, que la seule action du soleil fait naître sans au-

est infixa animo de toto genere pronuntiatio, aut unius cujusdam rei notio, quæ sit ipsa præter res singulas, sed in illis tamen omnibus una eademque manens consistat: ex ipsa inquam experientia proficiscuntur omnis artis ac scientiæ principia. Artis quidem, si ad eas res pertineant quæ oriuntur et occidunt; scientiæ autem, si ad ea quæ eadem semper sine ulla mutatione permanent (Arist. *Analytic. poster.* II, c. 18).

(9) Voyez la note 3 qui précède, p. 158.

(10) Aristote nous explique ce qu'il entend par animaux parfaits: — « Tres existunt

« quæ est scientiæ et intellectus. » Est autem hæc positio Avicennæ (Metaph., tract. IX, c. 5) consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit; ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata; unde et eadem ratione ponit quod phantasmata præparant intellectum possibilem, formæ autem intelligibiles fluunt a substantia separata. Similiter autem quod per cogitationem disponantur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur, si intellectus agens ponatur substantia sepa-

rata; hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disposita ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato; quod est contra sententiam Aristotelis (Metaph. VII, c. 8); non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturæ ad proprias operationes.

4^o Amplius, Effectus nobiliores in istis inferioribus producentur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo; similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quædam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur

« un principe actif de leur genre; tels sont ceux qui sortent de la putréfaction (11). Or, la connaissance est le plus noble des effets qui puissent se rencontrer dans les êtres inférieurs. L'agent éloigné ne peut donc pas le produire seul; mais il faut encore un agent prochain. Cependant cette raison ne peut être opposée à Avicenne, qui regarde la génération de tout animal comme possible sans sperme.

5° L'intention qu'on remarque dans l'effet fait connaître l'agent (12). D'où il suit que les animaux nés de la putréfaction n'existent pas en vertu de l'intention d'une nature inférieure, mais d'une nature supérieure, puisque le seul agent qui les produit est d'un ordre plus élevé; et pour cette raison, Aristote considère comme fortuite la formation de ces êtres (13), tandis que les animaux formés du sperme résultent de l'intention de deux natures, l'une supérieure et l'autre inférieure. Or, cet effet qui consiste à abstraire les formes universelles des images

partes, in quas perfecta animalia dividuntur : una qua cibum capiunt ; altera qua excrementum emittunt ; tertia quæ inter illas media est. Hæc in maximis animalibus peccatus nuncupatur, in cæteris proportionale, in quibusdam autem magis quam in aliis articulata discretaque est..... Vegetalis profecto animæ principium in medio illarum trium partium haberi, tum visu, tum etiam ratione deprehenditur » (*De juventute et senectute*, c. 2).

(11) Saint Thomas parle ici d'après Aristote qui, dans son livre *De la génération des animaux*, admet que certains êtres peuvent naître de la putréfaction fécondée par l'influence du soleil, influence qui remplace le principe actif de la procréation. Cette doctrine fut généralement admise jusqu'à ce qu'à l'aide du microscope on parvint à découvrir que les animalcules, dont la production paraissait spontanée, sortent réellement d'œufs ou de germes précédemment déposés par des êtres de même espèce, et qui éclouent et se développent lorsque la fermentation a élevé la chaleur au degré convenable. Quelques naturalistes sont même arrivés à étudier, dans le plus grand détail, la manière dont plusieurs se reproduisent, et les transformations diverses qu'ils subissent.

(12) L'intention, dont il est ici question, paraît avoir le même sens que *tendance* ou *fin naturelle*.

(13) Manifestum est quod quodam modo omnia fiunt ex univoco (être de la même espèce), quemadmodum quæ natura sunt, aut ex parte univoca, ut domus ex domo aut ab intellectu; ars enim species est, at ex parte aut habente aliquam partem, si non secundum accidens fiat..... Semen facit sicut ea quæ ab arte sunt. Habet enim potestate speciem, et a quo semen est, quodam modo univocum (non enim omnia ita oportet querere, sicuti ex homine homo; etenim mulier ex viro; unde mulus non ex mulo), sed si non læsura fuerit. Quæcumque vero quorum materia potest et a seipsa moveri eo motu quo semen movet, a casu, sicut ibi fiunt : quorum autem non, hæc impossibilia sunt aliter fieri, quam ex ipsis (Arist. *Metaphys.* VII, c. 9).

abque principio activo sui generis; sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere, ad ipsum, agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Hæc autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari abque semine.

5° Adhuc, Intentio effectus demonstrat agentem; unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione nature inferioris, sed superioris tantum, quia producantur ab agente superiori tantum; propter quod Aristoteles (*Metaphys.* VII, c. 9) dicit ea fieri casu; animalia autem quæ fiunt ex semine, sunt ex intentione nature superioris et inferioris. Hic autem

est non-seulement dans l'intention de l'agent éloigné, mais aussi dans la nôtre. Il faut donc admettre qu'il existe en nous quelque principe prochain d'un tel effet. Or, l'intellect actif est ce principe. Donc cet intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une vertu [ou faculté] de notre âme.

6° Chaque moteur renferme en lui-même, suivant sa nature, le principe qui lui convient pour réaliser son opération propre. Si cette opération est une action, le principe est actif, comme le prouvent les puissances de l'âme nutritive des plantes; si, au contraire, elle consiste simplement dans la passivité, le principe est également passif, ainsi que cela a lieu pour les puissances sensibles des animaux. Or, l'homme est de tous les moteurs inférieurs le plus parfait; son opération propre et naturelle est celle de connaître, et cette opération présente toujours un double caractère : de passivité, en ce que l'intellect est affecté par un être intelligible, et d'activité, parce que l'intellect fait passer ce qui est intelligible en puissance à l'état d'intelligible en acte. La nature de l'homme exige donc qu'il y ait en lui un principe particulier de chacune de ces opérations, savoir l'intellect actif et l'intellect possible, et que ni l'un ni l'autre ne soient distincts de l'âme humaine à raison de leur *être*.

7° Si l'intellect actif est une substance séparée, il est évidemment supérieur à la nature humaine. Or, l'opération que l'homme réalise par la seule vertu d'une substance surnaturelle est elle-même surnaturelle; tels sont les miracles, les prophéties, et les autres œuvres qui demandent chez l'homme l'intervention divine. En admettant donc que l'intellect actif est une substance séparée, comme il est impossible

effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animæ nostræ.

6° Item, In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem; si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis, sensitivis in animalibus. Homo autem est perfec-

tissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

7° Adhuc, Si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiæ, est op-

à l'homme de connaître autrement que par la vertu de cet intellect, il suit de là que connaître n'est pas l'opération propre et naturelle de l'homme; et, par conséquent, on ne doit pas faire entrer dans la définition de l'homme la qualité d'être intelligent ou raisonnable.

8° Toute opération est nécessairement faite au moyen d'une vertu [ou puissance active] qui réside formellement dans l'agent. C'est pour cela qu'Aristote s'attache à prouver que le principe qui nous fait vivre et sentir est une forme et un acte (14). Or, l'action de l'intellect possible et celle de l'intellect actif conviennent également à l'homme, qui sépare par l'abstraction les espèces des images et reçoit dans son esprit les intelligibles actuels; car nous ignorerions ces actions si nous ne savions par expérience qu'elles se passent en nous. Donc les principes auxquels on les attribue, et qui sont l'intellect possible et l'intellect actif, sont des vertus [ou facultés] qui existent formellement en nous.

A qui nous objectera que l'on attribue ces actions à l'homme, parce que, selon la doctrine d'Averrhoès, le double intellect, dont il est maintenant question, s'adjoint en quelque sorte à nous, nous répondrons, comme nous l'avons déjà fait [ch. 59], que si l'intellect possible

(14) Est anima causa principiumque corporis viventis. Atqui cum multifariam hæc dicantur, omnia pari modo tribus determinatis modis causa est. Nam est ea causa a qua profuit motus : est etiam cujus gratia cætera fiunt, et insuper ut forma corporum animantium, substantiave. Atque causam ut substantiam animantium esse, non est obscurum ; causa namque cunctis ut sint, formam ipsam atque substantiam esse patet. At vivere viventium est esse : cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima. Præterea actus ejus quod est potentia, ratione ejusdem ; at anima viventis est corporis actus. Patet etiam animam esse causam, ut id cujus gratia cætera fiunt ; nam ut mens, sic et natura alicujus gratia facit, quod quidem ipsius est finis : atque tale est in ipsis viventibus anima, et secundum naturam ; universa namque naturalia corpora, tam animalium quam etiam plantarum, ipsius animæ sunt instrumenta (Arist. *De anima*, II, c. 4).

ratio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare et alia hujusmodi quæ divino munere homines operantur. Quum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini ; et sic homo non poterit diffiniri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

8° Præterea, Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quæ formaliter in ipso est ; unde Aristoteles (*de Anima*, II, c. 4) ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio,

scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini ; homo enim species abstrahit a phantasmatis, et recipit mente intelligibilia acta ; non enim aliter in notitiis harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuantur hæ actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quædam in nobis formaliter existentes.

Si autem dicatur quod hæ actiones attribuantur homini in quantum prædicti intellectus continuantur nobis, ut Averrhoès dicit, jam supra (c. 59) ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum,

est une substance séparée, son adjonction, telle que ce philosophe la conçoit, n'est nullement suffisante pour que nous puissions connaître par son moyen. — La même raison s'applique à l'intellect actif; car cet intellect est, pour les espèces intelligibles reçues dans l'intellect possible, ce qu'est l'art, relativement aux formes artificielles qu'il introduit dans la matière, ainsi qu'Aristote nous le fait voir (15). Or, l'art, en produisant ses formes, ne leur communique pas la faculté qu'il a d'agir, mais seulement sa ressemblance formelle. D'où il suit que le sujet qui reçoit ces formes est incapable d'imiter, à son tour, l'action de l'ouvrier. Donc, de ce que les espèces rendues actuellement intelligibles par l'intellect actif sont dans l'homme, on n'en peut pas conclure davantage qu'il a le pouvoir d'opérer de la même manière que l'intellect actif.

9^o Tout être qui ne peut se livrer à son opération propre qu'autant qu'il est mû par un principe extérieur est plutôt poussé à agir qu'il ne s'y porte lui-même. C'est ce qui a lieu pour les êtres privés de raison, qui, dans leurs opérations, se déterminent moins qu'ils ne sont déterminés, parce que toutes leurs opérations dépendent d'un principe extrinsèque qui devient leur moteur. Le sens, frappé par un objet sensible extérieur, produit une impression dans l'imagination; et c'est ainsi que les choses se passent dans toutes les puissances, jusqu'aux puissances motrices, en suivant un ordre réglé. Or, l'opération propre de l'homme, c'est celle de connaître, donc le premier principe est l'intellect actif, qui donne naissance aux espèces intelligibles. Ces espèces affectent d'une certaine manière l'intellect possible, lequel, en-

(15) Voyez la note 2 qui précède, p. 156.

si sit quædam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. — Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Aristotelis (de Anima, III, c. 5). Formæ autem artis non consequuntur actionem artis sed solum similitudinem formalem; unde nec subjectum harum formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

9^o Adhuc, Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat; irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia

trant en acte, ébranle la volonté. Si donc l'intellect actif subsiste hors de l'homme, cette opération de l'homme dépend tout entière d'un principe extérieur. Donc l'homme n'agira pas par lui-même, mais par un autre. Donc il n'aura aucun domaine sur ses actes, et ne sera digne ni de louange ni de blâme. Ainsi se trouvent renversées du même coup, quoi qu'il fasse, toute la morale et l'économie politique; ce qui est absurde. Donc l'intellect actif n'est pas une substance distincte de l'homme.

CHAPITRE LXXVII.

L'intellect possible et l'intellect actif peuvent se trouver réunis dans une même substance, qui est l'âme.

Peut-être s'imaginera-t-on qu'une seule et même substance, comme notre âme, ne saurait à la fois être en puissance pour toutes les espèces intelligibles, ce qui est le propre de l'intellect possible, et les rendre actuellement telles, opération qui convient à l'intellect actif, pour cette raison que nul être n'agit selon qu'il est en puissance, mais parce qu'il est en acte; et la conclusion que l'on en tirera, c'est que l'intellect actif et l'intellect possible ne peuvent se réunir dans l'unique substance de l'âme.

extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

CAPUT LXXVII.

Quod non est impossibile intellectum possibilem, et agentem, in una substantia animæ convenire.

Videbitur autem forsan alicui hoc esse

impossibile quod una et eadem substantia, scilicet nostræ animæ, sit in potentia ad omnia intelligibilia (quod pertinet ad intellectum possibilem) et faciat ea actu (quod est intellectus agentis), quum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animæ convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc, respectu illius, esse secundum aliquid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus; aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Hæc autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim

Si l'on examine avec l'attention requise cette question ; on verra qu'elle ne présente ni contradiction ni difficulté. Rien, en effet, ne s'oppose à ce qu'un être soit, relativement à un autre, en puissance sous un rapport et en acte sous un autre rapport, ainsi que cela arrive dans les choses de la nature : l'atmosphère, par exemple, est humide actuellement et sèche en puissance, tandis que la terre est dans un état opposé. La même relation existe entre l'âme intelligente et les images ; car il y a dans cette âme intelligente une faculté qui est en acte et pour laquelle l'image est en puissance, et réciproquement, elle est en puissance elle-même pour une chose qui se trouve en acte dans l'image. En voici la raison. L'âme humaine est une substance immatérielle, et, comme il résulte de ce que nous avons dit plus haut [ch. 49, 50 et 51], sa nature est par cela même intellectuelle, puisque c'est la condition de toute substance immatérielle. Cependant cette qualité ne suffit pas seule pour l'assimiler réellement à tel ou tel être déterminé, et l'assimilation est indispensable, pour que notre âme connaisse cet être déterminé ; car il n'y a de connaissance qu'autant que la ressemblance de l'objet connu pénètre dans le sujet qui connaît. L'âme intelligente reste donc en puissance, par rapport à certaines ressemblances des choses que nous pouvons connaître, et qui ne sont autres que les natures mêmes des objets sensibles. Ces natures déterminées des objets sensibles, les images nous les rendent présentes ; cependant elles ne sont pas encore arrivées à l'état d'êtres intelligibles, parce qu'elles ne sont que des ressemblances d'objets sensibles, même à raison de leurs qualités matérielles, qui sont des propriétés individuelles résidant dans des organes composés de matière. Ces natures ne sont donc pas encore actuellement intelligibles ; toutefois, comme il est possible de saisir dans tel homme, dont les

anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatis actu invenitur. Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet (c. 49, 50 et 51), ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa

anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quæ sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen quia, in hoc homine cujus similitudinem representant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omni-



images reproduisent la ressemblance, la nature universelle [ou le genre] dépouillée de tout ce qui l'individualise, elles sont intelligibles en puissance. Elles ont donc en puissance la qualité d'êtres intelligibles, et actuellement elles déterminent [et précisent] la ressemblance des objets. Or, l'âme intelligente est dans la disposition inverse correspondante. Donc l'âme intelligente renferme en elle une vertu active qui s'exerce sur les images en les rendant actuellement intelligibles; et cette faculté prend le nom d'intellect actif. Elle est douée aussi d'une autre faculté, qui est en puissance relativement aux ressemblances déterminées des objets sensibles, et celle-ci est l'intellect possible.

Il y a pourtant une différence entre les dispositions respectives de l'âme et des agents naturels. Elle consiste en ce que, lorsqu'il s'agit des agents naturels, un être est en puissance pour une chose parce qu'il est susceptible du mode d'existence suivant lequel cette chose est actuellement dans un autre être; par exemple, la substance de l'air est en puissance pour la forme de l'eau, telle qu'elle se trouve dans ce liquide. En sorte que les corps naturels, qui ont eu une matière commune, deviennent réciproquement, et suivant un ordre invariable, agents et sujets de l'action. Quant à l'âme intelligente, elle est en puissance par rapport aux ressemblances des choses attachées à leurs images, non parce qu'elle est apte à recevoir le mode d'existence que ces ressemblances ont dans leurs images, mais en ce sens que les ressemblances se trouvent élevées jusqu'à un être qui leur est supérieur, afin d'être séparées par l'abstraction des qualités matérielles qui les individualisent; ce qui les fait passer à l'état d'intelligibles actuels. Par conséquent, l'action qu'exerce l'intellect actif sur les images pré-

bus conditionibus individuanti-
bus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent
intelligibilitatem in potentia, determinationem
autem similitudinis rerum in actu. E contrario
autem erat in anima intellectiva. Est igitur in
anima intellectiva virtus activa in phantasmata,
faciens ea intelligibilia actu; et hæc potentia animæ
vocatur intellectus agens. Est etiam in ea
virtus quæ est in potentia ad determinatas
similitudines rerum sensibilium; et hæc
est potentia intellectus possibilis.

Differt tamen hoc quod invenitur in
anima ab eo quod invenitur in agentibus
naturalibus, quia ibi unum est in potentia
ad aliud secundum eundem modum quo

in altero invenitur actu; nam materia aeris
est in potentia ad formam aquæ eo modo
quo est in aqua; et ideo corpora naturalia
quæ communicant in materia, eodem
ordine agunt et patiuntur ad invicem; anima
autem intellectiva non est in potentia ad
similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus,
per modum illum quo sunt ibi, sed secundum
quod illæ similitudines eleventur ad aliquid
altius, ut scilicet sint abstractæ a conditionibus
individuanti-
bus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles
actu; et ideo actio intellectus agentis in
phantasmata præcedit receptionem intellectus
possibilis, ac sic principalitas actionis
non attribuitur phantasmatibus, sed intel-

cède la perception de ces images dans l'intellect possible, et ainsi la part principale de cette action revient, non pas aux images, mais à l'intellect actif; ce qui fait dire à Aristote que le premier intellect est au second ce qu'est l'art relativement à la matière (1). Nous aurions de ceci un exemple parfait, si l'œil, outre la propriété qu'il possède d'être diaphane et de percevoir les couleurs, renfermait encore en lui la lumière nécessaire pour rendre ces couleurs actuellement visibles, comme cela a lieu, selon quelques auteurs, pour certains animaux qui projettent sur les objets une lumière inhérente à leur organe, et suffisante pour les leur faire distinguer. C'est même pour cette raison qu'ils sont plus clairvoyants la nuit que le jour; car leur vue étant faible, une lumière douce leur convient, tandis qu'elle les éblouit en devenant trop brillante. Un fait analogue se produit dans notre intelligence, qui est, pour les choses les plus claires, dans la même disposition que l'œil du hibou par rapport au soleil (2). C'est pourquoi une lumière intellectuelle modérée, comme il convient à notre nature, nous suffit pour connaître suivant notre capacité.

Si l'on réfléchit bien à la nécessité où l'on se trouve d'admettre un intellect actif, on restera convaincu de cette vérité, qu'une lumière intellectuelle proportionnée à la nature de notre âme est suffisante pour que l'intellect actif réalise son action. En effet, de même que les sens sont en puissance pour les objets sensibles, il y a également un instant où notre âme est en puissance pour les êtres intelligibles; car comme

(1) Voyez la note 2 du ch. 76, p. 156.

(2) Cette comparaison est empruntée à Aristote qui s'exprime ainsi : « Speculatio de veritate partim difficilis, partim facilis est.... Cum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest; quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt (*Metaphys.* II, c. 1).

lectui agentis; propter quod Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 5) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. — Hujus autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilibus oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima se ha-

bet sicut oculus nocturnæ ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia; sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiva humana intelligit Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet *ideas*; unde non erat ei necessarium ponere intellectum

nous ne sentons pas continuellement, ainsi nous ne connaissons pas toujours. Selon Platon (3), ces êtres intelligibles que l'âme intelligente de l'homme connaît sont intelligibles par eux-mêmes; ce qui revient à dire que ce sont des *idées*. C'est pourquoi, dans son système, il n'avait aucun besoin d'un intellect qui exerce son action sur les intelligibles. Mais cela supposé, il s'ensuit que plus une chose sera intelligible en raison de sa nature, et plus nous la connaissons parfaitement. Or, cette conséquence est évidemment fausse; car les choses les plus accessibles aux sens sont les plus intelligibles pour nous, quoiqu'elles le soient moins en elles-mêmes. C'est pour cette raison qu'Aristote enseigne que les êtres intelligibles pour nous ne le sont pas par eux-mêmes, mais le deviennent par le moyen des sens (4). Il est ainsi nécessairement conduit à déduire de ce principe l'existence d'une faculté qui leur fait subir cette transformation, et cette faculté est l'intellect actif. La fonction propre de l'intellect actif est donc de former des êtres intelligibles qui soient à la portée de notre esprit. Or, il n'y a rien en cela qui soit disproportionné à la lumière intellectuelle que notre nature comporte. Nous pouvons donc, sans aucune difficulté, attribuer à la lumière même qui est dans notre âme l'action de l'intellect actif, surtout en voyant qu'Aristote compare cet intellect actif à une lumière (5).

(3) Voyez la note 4 du ch. 54, liv. I, p. 181.

(4) Voyez la note 2 du ch. 59, p. 60; et la note 2 du ch. 76, p. 156.

(5) Voyez la note 2 du ch. 76, p. 156.

agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet esse falsum; nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, quæ (tamen) in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum (de Anima, III, c. 4 et 5) quod ea quæ sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed

sunt ex sensibilibus; unde oportuit quod poneret virtutem quæ hoc faceret; et hæc est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi luminis nostræ animæ attribuire actionem intellectus agentis, et præcipue quum Aristoteles (de Anima, III, c. 5) intellectum agentem comparet luminis.

CHAPITRE LXXVIII.

Aristote ne considère pas l'intellect actif comme une substance séparée, mais comme une faculté de notre âme.

Plusieurs ont embrassé l'opinion qui vient d'être réfutée, parce qu'ils la prenaient pour le sentiment d'Aristote. Nous allons donc démontrer, par ses propres paroles, qu'à son jugement l'intellect actif n'est pas une substance séparée (1).

1° Voici comment il s'exprime d'abord [note 1, 12°] : « De même qu'on rencontre constamment dans la nature quelque chose qui est comme la matière de chaque genre et cette matière est en puissance par rapport à tous les êtres qui font partie de ce genre, et de plus

(1) Nous reproduisons ici les passages d'Aristote, indiqués ou cités par saint Thomas, en les rétablissant dans leur ordre naturel. Ces passages sont distingués les uns des autres par des chiffres correspondant aux renvois du texte. Tous sont extraits du liv. III du traité *De l'âme*. La traduction latine est celle que l'on attribue à Jean Argyropulo.

1° Instrumentum uniuscujusque sensus ipsum sensibile sine materia suscipit. Quocirca sensibilibus ipsis semotis, insunt in sensuum instrumentis sensus imaginationesque. Atqui operatio rei sensibilis atque sensus una quidem et eadem est; at earum ratio non eadem est : dico autem sonum actu et auditum actu.... Eadem est et in cæteris sensibus et sensibilibus ratio ; atque ut actio passioque non in agente est, sed in eo quod patitur, sic et ipsius sensibilis actio in ipso est sensitivo (c. 2). — 2° Neque formas simul sensus ac intellectus, si talia sint ut patiantur, suscipiunt (c. 2 in fine). — 3° Si intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale. Vacare igitur ipsam (animam) passione, sed formæ susceptivam esse oportet ; et potentia talem, sed non illam esse ; et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum se habet ad sensibilibus sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus (c. 4 init.). — 4° Intellectus a corpore est separabilis. Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens ; quod quidem tum accidit, cum ipse per seipsum operari potest, est quidem et tunc quodammodo potentia, sed non perinde ut erat antea quam didicisset vel invenisset ; atque tunc seipsum etiam intelligere potest (c. 4 ad med.). — 5° Omnino igitur ut res separabiles sunt a materia, sic sese habent et ea quæ sunt circa intellectum ipsum. Dubitabit autem non injuria quispiam, quoniam modo intelliget intellectus, si ipse quidem simplex sit ac passionis expers, nihilque habeat cum ulla re prorsus commune, sicut Anaxagoras asserit, intelligere autem pati quoddam sit, ut diximus ; quo namque quippiam est utriusque commune, hoc nimirum alterum agere, alterum pati videtur. — 6° Præterea ambiget quispiam si ipse etiam intelligibilis sit. Nam aut cæteris rebus

CAPUT LXXVIII.

Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animæ.

Quia vero plures opinionioni suprapositæ

assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est, ex verbis ejus (de Anima, III), quod ipse hoc non sentit de intellectu agente quod sit substantia separata.

1° Dicit enim primo (vid. not. 1, n. 12) quod, « sicut in omni natura est aliquid

quelque chose qui est doué d'une vertu efficiente et réalise tous les êtres de ce genre par une opération semblable à celle que l'art exerce sur la matière, nous devons nécessairement retrouver dans l'âme des différences analogues. » En effet, ce qui dans l'âme tient lieu de matière, c'est l'intellect possible, dans lequel tous les êtres deviennent intelligibles. Ce qui fait l'office de cause efficiente, c'est l'intellect qui a la vertu de produire tous les êtres sous quelque rapport, en les rendant actuellement intelligibles : tel est l'intellect actif, qui est à l'état d'*habitude* et non pas de puissance. Pour nous faire comprendre quel sens il attache à ce mot d'*habitude* appliqué à l'intellect actif, le Philosophe ajoute que cette faculté est comme une lumière [note 1, 12°]; car la lumière fait en quelque sorte passer les couleurs de la puissance à l'acte, lorsqu'elle les rend actuellement visibles, et nous attribuons une opération semblable à l'intellect actif à l'égard des êtres intelligibles. Il ressort donc clairement de tout cela que l'intellect

inert intellectus, nisi alia ratione sit intelligibilis ipse, intelligibile autem unum quoddam est specie; aut aliquid ipse mixtum habebit, quod ipsum intelligibilem perinde atque cætera facit. At enim ipsum pati divisum est prius, una quadam ratione communi. — 7° Atque intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu. — 8° Est etiam intelligibilis et ipse ut intelligibilia cuncta. — 9° Nam in hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit; sed cur non semper intelligit, consideranda est causa. In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilem potentia est. Quare illis quidem non inest intellectus; — 10° nam intellectus talium potentia sine materia est. — 11° Ipse autem intelligibilis rationem subbit (c. 4 in fine). — 12° Cum autem in omni natura sint quædam quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta; alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit. — 13° Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vacat, cum sit substantia actus; semper enim id, quod efficit atque agit, præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia. — 14° Scientia autem ea quæ est actu est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore; absolute autem neque tempore; sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit. — 15° Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque (c. 5).

quasi materia in unoquoque genere (et hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis), et aliquid quasi efficiens (quod facit omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam), necesse est et in anima esse has differentias, » et hujusmodi quidem, scilicet : quod in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo sunt omnia intelligibilia; ille vero

qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens (not. 1, n. 12) quod est sicut lumen; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, in quantum scilicet

actif n'est pas une substance séparée, mais plutôt une faculté de l'âme, puisqu'Aristote dit expressément que l'intellect possible et l'intellect actif sont des différences de l'âme qui résident dans l'âme. Donc elles ne sont ni l'une ni l'autre une substance séparée.

2° Le raisonnement suivant du Philosophe nous découvre que c'est là son sentiment [note 1, 12°]. Il existe dans toute nature composée de puissance et d'acte une chose qui, comme matière, est en puissance pour tout ce qui fait partie du même genre, et une autre chose qui, comme agent, fait arriver la puissance à l'acte; et il en est de même de tout produit artificiel qui suppose un art et une matière. Or, l'âme intelligente est une nature qui renferme la puissance et l'acte, puisqu'elle connaît tantôt en acte et tantôt en puissance. Donc il y a dans cette nature de l'âme intelligente un principe qui, tenant lieu de matière, est en puissance pour tous les intelligibles, et nous l'appelons l'intellect possible; et un autre principe qui, en qualité de cause efficiente, rend actuels tous ces intelligibles, et nous le désignons sous le nom d'intellect actif. Donc, d'après la démonstration d'Aristote, ces deux intellects sont dans la nature même de l'âme, et ils n'ont pas un être distinct de celui du corps, dont l'âme est l'acte.

3° Aristote dit au même endroit que l'intellect actif est « une sorte d'habitude, de même que la lumière » [note 1, 12°]. Or, une habitude ne s'individualise pas comme un être qui existe par lui-même; mais c'est un attribut dans un sujet. Donc l'intellect actif n'est pas une substance qui a une existence propre et distincte, mais une faculté de l'âme humaine. Aristote ne veut pas dire que cette habitude est un effet de l'intellect actif; mais sa pensée est que l'homme connaît tout

facit eos visibiles actu; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animæ; expresse enim dicit quod intellectus possibilis, et agens, sunt differentie animæ, et quod sunt in anima; neutra ergo earum est substantia separata.

2° Adhuc, Ratio ejus hoc idem ostendit (not. 1, n. 12): « Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars in materia; » sed anima intellectiva est quedam natura in qua invenitur potentia et actus, quum

quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia; est igitur, in natura animæ intellectivæ, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animæ, et non aliquid separatum, secundum esse, a corpore cujus anima est actus.

3° Amplius, Aristoteles dicit (not. 1, n. 12) quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen. Habitus autem non signatur ut aliquid per se existens, sed alicujus habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animæ

par l'intellect actif, ce qui équivaut à une habitude. Averrhoès le Commentateur attache le même sens au mot *habitude*, dans le cas présent, lorsqu'il dit que celui qui la possède connaît, en vertu de cette habitude, tout ce qui est à sa portée, de lui-même, quand il le veut, et sans aucun secours extérieur; car il assimile expressément à l'habitude, non pas l'effet produit par l'intellect actif, mais cet intellect lui-même, qui a la propriété de tout reproduire. — Il ne faut pas croire pour cela que l'intellect actif est une habitude semblable à celle qui appartient aux qualités de la seconde espèce (2), ce qui a fait croire à quelques-uns que l'intellect actif est la connaissance habituelle des principes; car Aristote enseigne que nous arrivons à cette connaissance habituelle par les objets sensibles (3), et par conséquent,

(2) Aristote, dans son livre des *Catégories*, distingue quatre espèces de qualités, et la seconde espèce, dont il est ici question, est la *puissance naturelle*. — « Qualitatem voco ex qua quales nominantur. Qualitatis autem genera sunt plura, unum *habitus* et *affectio*. Sed habitus hoc differt ab affectione, quod habitus longinquior est et permanentior, quales sunt scientia atque virtutes..... Hoc igitur inter habitum et affectionem interest, quod hæc facile desistere potest, ille diuturnior est difficulterque divellitur. Habitus vero etiam affectiones sunt; affectiones autem non necesse est vicissim esse habitus; nam ii in quibus habitus insunt, iis etiam afficiuntur. At qui affecti sunt, ii non continuo habitibus sunt præditi. — Alterum genus qualitatis est ex quo aliquos ad pugnandum aptos et ad cursum, alios ad bonam valetudinem et ad morbos proclives esse dicimus, et omnino ea omnia quæ a vi et facultate naturali aut imbecillitate appellantur. Non enim ex eo hæc dicuntur quod affecti sint quodam certo genere, sed quia vim quamdam aut imbecillitatem eis natura tribuit, quæ apti sunt ad *facile aliquid faciendum, nihilque patiendum*.... — Tertium qualitatis genus consistit in *patibiles qualitates ac perturbationes, affectusque*, in quo genere sunt dulcedo, amaror, acerbitas, quæque sunt ejusdem generis; itemque calor, frigus, candor, atrox. Has autem esse qualitates hinc perspicui potest, quod ea in quibus insunt, qualia ex eis nominantur..... — Quartum qualitatis genus est *figura* et ea quæ in quoque est forma, itemque rectitudo et obliquitas et si quid aliud his simile est. Nam ex his aliquid quale dicitur. Nam et triangulum et quadratum et rectum et obliquum esse quale quiddam nominatur » (*Categorizæ, cap. De qualitate*).

On peut encore partager les qualités en *substantielles* et *accidentelles* : les premières tiennent à l'essence même de la chose ; les secondes sont contingentes. Dans les créatures, toutes les qualités sont contingentes, puisque nulle créature n'existe nécessairement, et les qualités *substantielles* sont seules nécessaires conditionnellement, c'est-à-dire, supposé que la chose même existe. En Dieu, toutes les qualités sont *substantielles*, et, par conséquent, nécessaires ; car il existe nécessairement et il y a identité parfaite entre son essence et son être, ses attributs et sa substance.

(3) Neque certi cujusdam generis habitus sunt nobis natura insiti, quibus principia intelligamus, neque ex aliis habitibus prioribus ac notioribus oriuntur, sed sensibus modo

humanæ. — Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus : Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Hæc enim est diffinitio habitus, ut commentator Averrhoes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium, ex se, et quando voluerit, absque

hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco ; expresse enim assimilatur habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. — Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum ; quia habitus ille principiorum est acceptus a

elle doit avoir pour cause l'intellect actif, dont la fonction propre est de faire connaître actuellement ce qui n'est connu qu'en puissance. Mais on considère cette habitude comme l'opposé de la privation et de la puissance [passive], et, sous ce rapport, toute forme et tout acte peut s'appeler une habitude; ce qui le prouve, c'est que le Philosophe, en disant que l'intellect actif est une habitude, le compare à la lumière [note 1, 12°].

4° Plus loin, le Philosophe ajoute que « l'intellect actif est séparé, sans mélange, impassible, et que c'est un être actuel à raison de la substance » [note 1, 13°]. Un peu auparavant, il accorde positivement à l'intellect possible deux des quatre qualités qu'il attribue maintenant à l'intellect actif; car il dit que l'intellect possible est exempt de mélange et séparé. Il lui reconnaît également la troisième, mais en faisant une distinction; car il établit d'abord qu'il n'est pas passible à la manière des sens [note 1, 2°], et ensuite qu'en prenant la *passivité* dans sa plus large extension, il est passible, parce qu'il est en puissance pour les êtres intelligibles [note 1, 3°]. Quant à la quatrième, il la refuse absolument à l'intellect possible, puisqu'il dit que « cet intellect est d'abord en puissance pour les êtres intelligibles, et qu'il n'est actuellement aucun d'eux avant de connaître. » L'intellect possible a donc en commun avec l'intellect actif les deux premières qualités; la troisième lui convient seulement en partie, et la quatrième lui est complètement étrangère.

tribuenda est hujus cognitionis origo.... Ac primum, cum se aliquod individuum sensibus offert, tum primum animo comprehenditur universum genus. Etenim singulare quidem est quod sentitur, sed sensus ipsi intimaque cogitatio ad genus universum pertinet [Arist. *Analytic. poster.* II, c. 18].

sensibilibus, ut probat Aristoteles (*Analytic. poster.* II, c. 18), et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus; et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum sicut lumen habitus est (not. 1, n. 12).

4° Deinde subjungit (not. 1, n. 13) quod hic intellectus, scilicet agens, « est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens. » Horum autem quatuor quæ attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat,

scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus. Tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat; ostendit enim primo (not. 1, n. 2) quod non est passibilis sicut sensus, et postmodum (not. 1, n. 3) ostendit quod, communiter accipiendo pati, passibilis est, in quantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod « erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere. » Sic igitur, in duobus primis, intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio, partim convenit et partim differt; in quarto autem, omnino differt agens a possibili.

Has quatuor condiciones agentis probat

Pour prouver que ces quatre qualités appartiennent à l'intellect actif, Aristote apporte cette seule raison : « Dans tous les cas; l'agent est plus noble que le sujet passif, et le principe [ce qui s'entend du principe actif] l'emporte sur la matière » [note 1, 13°]. Nous lisons, en effet, plus haut, que « l'intellect actif tient la place de la cause efficiente, et l'intellect possible, celle de la matière » [note 1, 12°]. Cette raison sert à prouver les deux premiers points, de cette manière. L'agent est plus noble que le sujet passif et que la matière. Or, l'intellect possible, qui tient lieu de sujet passif et de matière, est séparé et exempt de mélange [ch. 62]. Donc il en est de même, à plus forte raison, de l'intellect actif. Quant aux deux derniers points, voici comment ils se démontrent. L'agent est plus noble que le sujet passif et que la matière, à raison même de la relation qui existe entre l'agent, qui est aussi un être actuel, et le sujet passif, qui n'est un être qu'en puissance. Or, l'intellect possible est, à certains égards, un sujet passif et un être en puissance. Donc l'intellect actif est exempt de passivité, et son être est actuel. — On voit clairement qu'on ne peut pas conclure des paroles d'Aristote que l'intellect actif est une substance séparée, mais seulement qu'il est séparé de la même manière que l'intellect possible, c'est-à-dire qu'il n'a point d'organe corporel. Il ne se contredit pas non plus lorsqu'il dit que cet intellect est « un être actuel à raison de la substance; » et ensuite que « la substance de l'âme est en puissance, » comme nous l'avons établi nous-même [ch. 76].

5° On lit immédiatement après le passage qui précède ces paroles [note 1, 14°] : « La science actuelle est la même chose que son objet » (4). Le Commentateur [Averrhoès] dit qu'en cela que con-

[4] Nous traduisons ainsi d'après le texte grec que voici : *Τὸ αὐτὸ δὲ ἐστὶν ἡ καὶ ἐνέργειαν ἐπιστήμην τῷ πράγματι*. La version latine porte : *Scientia autem ea, quæ est actu, est idem quod res*.

per unam rationem, subjungens (not. 1, n. 13) : « Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium (scilicet activum) materia; » supra enim (not. 1, n. 12) dixerat quod « intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. » Per hoc autem medium concluduntur duo prima sic : Agens est honorabilius patiente et materia; sed possibilis, qui est sicut patientis et materia, est separatus et immixtus, ut supra (c. 62) probatum est; ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic excluduntur : Agens in hoc est honorabilius patiente et materia quod comparatur ad ip-

sum sicut agens et actu ens ad patientis et ens in potentia; intellectus autem possibilis est patientis quodammodo et potentia ens; intellectus igitur agens est non patientis, et actu ens. — Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quædam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est « substantia actu ens, » non repugnat ei quod « substantia animæ est in potentia, » ut supra (c. 76) ostensum est.

5° Deinde subjungit (not. 1, n. 14) :

siste la différence entre les deux intellects ; car dans l'intellect actif, le sujet qui connaît et l'objet connu sont une même chose, ce qui n'a pas lieu pour l'intellect possible. Mais cette interprétation est certainement contraire à la pensée d'Aristote, qui accorde, plus haut [note 1, 4°, 8° et 11°], la même propriété à l'intellect possible, en ces termes : « Cet intellect est intelligible comme tous les êtres intelligibles ; car lorsqu'il s'agit des substances immatérielles, le sujet qui connaît et l'objet connu sont une même chose, parce qu'il y a identité entre la science contemplative et l'être qu'elle contemple » (5). En disant que l'intellect possible, lorsqu'il connaît actuellement, devient une même chose avec l'objet connu, il veut manifestement nous faire comprendre que l'intellect possible est connu comme le sont tous les êtres intelligibles. — D'abord, il a affirmé positivement auparavant [note 1, 7°] que « l'intellect possible est, en quelque manière, les intelligibles mêmes ; cependant il n'est rien actuellement avant de connaître ; » ce qui signifie évidemment que, par là même qu'il a une connaissance actuelle, il devient une même chose avec les êtres [ou les formes] intelligibles. On ne doit pas s'étonner que le Philosophe s'exprime ainsi en parlant de l'intellect possible, puisqu'il a précédemment professé la même doctrine au sujet des sens et des espèces sensibles qui arrivent à l'acte [note 1, 1° et 3°]. Le sens (6), en effet, entre en acte par le moyen de l'espèce [ou forme sensible] actuellement sentie (7) ; de

(5) Καὶ αὐτὸς δὲ νοῦς ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητά · ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνυποτάκτων, τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον · ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ, καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶ. — L'objet connu qui s'identifie avec l'intelligence n'est pas la substance même de la chose, mais son être ou sa forme intelligible.

(6) Voyez la note 5 du ch. 74, p. 143 ; et la note 2 du ch. 80, p. 192.

(7) Ou qui cause la sensation actuelle.

« Idem autem est, secundum actum, scientia rei ; » in quo Commentator dicit quod differt intellectus agens a possibili ; nam, in intellectu agente, idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis ; nam supra (not. 1, n. 4, 8 et 11) eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod « ipse intelligibilis est sicut intelligibilia ; in his enim quæ sine materia sunt, idem est intelligens et quod intelligitur ; scientia namque speculativa et quod speculatum est idem est. » Manifeste enim, per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult

ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. — Et primum, supra (not. 1, n. 7) dixerat quod « intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia ; sed nihil actu est antequam intelligat ; » ubi expresse dat intelligere quod, per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra (not. 1, n. 1 et 3) dixerat de sensu et sensibili secundum actum ; sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu, et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu ; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu. Est igitur dicendum quod, postquam Aris-

même, l'intellect possible passe à l'acte au moyen de l'espèce [ou forme] intelligible actuelle, et c'est pour cette raison que l'on regarde comme une seule chose l'intellect en acte et l'intelligible actuel. Il faut donc admettre qu'après avoir traité de l'intellect possible et de l'intellect actif, Aristote aborde la question de l'intelligence en acte, lorsqu'il dit que « la science actuelle est la même chose que l'objet actuel de cette science » [note 1, 14°].

6° Notre auteur poursuit [note 1, 14°] : « Celui [l'intellect] qui, à raison de la puissance, a la priorité sous le rapport du temps, dans un seul et même être considéré absolument, n'a plus cette priorité, même sous le rapport du temps » (8). Dans plusieurs endroits, il fait la même distinction entre la puissance et l'acte, savoir : que l'acte est, suivant l'ordre naturel, antérieur à la puissance; tandis que, si l'on tient compte du temps, la puissance précède l'acte dans un seul et même être, qui passe de la puissance à l'acte. Mais en prenant les choses absolument, la puissance n'est pas antérieure à l'acte, même quant au temps, puisque la puissance ne peut arriver à l'acte que par l'acte (9). C'est pour cela qu'il nous dit que l'intellect en puissance [c'est-à-dire l'intellect possible], selon qu'il est en puissance, a la priorité de temps sur l'intellect en acte; ce qui n'est vrai que pour un seul et même être, mais non absolument [ou en général]; car l'intellect possible est réduit à l'acte par l'intellect actif, ainsi qu'il l'observe, et aussi par un

(8) Suivant le texte grec, il faudrait traduire : *Celle qui, quant à l'acte, se rapportant à scientia*; car le passage cité à la note 4 est immédiatement suivi de ces paroles : *Ἡ δὲ πρὸς δύναμιν, χρόνῳ προτερὴ ἐν τῷ ἐν ὅλως δὲ, οὐδὲ χρόνῳ ἄλλ' οὐχ ὅτι μὲν νοεῖ, ὅτι δὲ οὐ νοεῖ.* — *Ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore; absolute autem, neque tempore: sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit.*

(9) C'est-à-dire que, pour donner une existence actuelle à un être qui n'est encore qu'à l'état de possible, il faut nécessairement un être réel, ou qui existe actuellement, puisque rien n'est cause de soi-même.

totales determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens (not. 1, n. 14) quod « scientia in actu est idem rei scitæ in actu. »

6° Deinde dicit (not. 1, n. 14) : « Qui vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque in tempore. » Quaquidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur, scilicet quod actus, secundum naturam, est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior po-

tentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod intellectus qui est secundum potentiam (scilicet possibilis), prout est in potentia, prior est tempore quam intellectus in actu; et hoc dico in uno et eodem, non tamen omnino (id est universaliter); quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dicit (Physic. III) quod ante addis-

autre intellect possible qui est arrivé à l'acte. Et d'après le même principe, il dit encore ailleurs que « le disciple a besoin, pour apprendre, d'un maître qui le fasse passer de la puissance à l'acte. » Il se propose donc, dans le passage précédent, de nous faire voir l'ordre corrélatif qui existe entre l'intellect possible, lorsqu'il est encore en puissance, et l'intelligence en acte.

7° Le Philosophe continue : « On ne peut pas dire qu'il y a un instant où il connaît et un autre instant où il ne connaît pas » [note 1, 14°], nous indiquant par là en quoi diffèrent l'intelligence en acte et l'intellect possible. Auparavant, en effet, il a dit, en parlant de l'intellect possible [note 1, 4°], qu'il ne connaît pas toujours ; mais que tantôt il est privé de connaissance, c'est-à-dire lorsqu'il est en puissance pour les êtres intelligibles ; et tantôt il connaît, savoir lorsqu'il est devenu actuellement une même chose avec ces intelligibles [note 1, 9°]. Or, l'intelligence est en acte lorsqu'elle s'identifie avec les espèces intelligibles, comme nous l'avons vu [note 1, 4° et 7°]. Donc il ne lui convient pas de connaître maintenant et d'être plus tard privée de connaissance.

8° Quelques lignes plus loin nous lisons (10) : « Cela seulement est séparé qui existe réellement » [note 1, 15°] ; ce qui ne peut s'entendre de l'intellect actif, car il n'est pas le seul qui soit séparé, puisqu'Aristote affirme la même chose de l'intellect possible [note 1, 4°] ; ni pareillement de l'intellect possible, parce qu'il reconnaît aussi cette propriété à l'intellect actif [note 1, 13°]. Ce jugement porte donc sur la faculté qui les comprend tous deux, c'est-à-dire sur

(10) Χωρισθεις δὲ ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθανάτην καὶ αἰδίον.
— Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque.

cere, indiget aliquis docente ut reducat in potentia in actum. Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

7° Deinde dicit (not. 1, n. 14) : « Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit ; » in quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim (not. 1, n. 4) dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit (quando scilicet est in potentia ad intelligibilia), quandoque intelligit (quando scilicet est in actu ipsa). Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut jam dixit (not. 1, n. 4 et 7). Unde non competit ei

quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

8° Deinde subjungit (not. 1, n. 15) : « Separatum autem hoc solum quod vere est ; » quod non potest intelligi de agente ; non enim ipse solus est separatus, quia jam idem dixerat (not. 1, n. 4) de intellectu possibili ; nec potest intelligi de possibili, quia jam idem dixerat (not. 1, n. 13) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur ; quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id est illa pars animæ quæ intelligimus actu, comprehendens possibi-

l'intelligence en acte, dont il est en effet question. Il en est ainsi pour cette raison, qu'il n'y a de séparé dans notre âme que la faculté qui agit sans organe [corporel]; et c'est ce qui a lieu pour l'intelligence en acte, qui est cette partie de l'âme au moyen de laquelle nous connaissons actuellement et qui renferme l'intellect possible et l'intellect actif. C'est pourquoi le Philosophe ajoute [note 1, 15°] que « cette partie de l'âme est seule immortelle et perpétuelle » comme indépendante du corps, puisqu'elle en est séparée [ou distincte].

CHAPITRE LXXIX.

L'âme humaine n'est point détruite avec le corps.

Il est facile maintenant de démontrer avec évidence, d'après tout ce qui précède, que la destruction du corps n'entraîne pas celle de l'âme humaine (1). En effet :

1° Nous avons prouvé [ch. 55] que toute substance intelligente est

(1) Selon la pensée du saint Docteur, les termes de *corruption* et de *destruction* sont ici synonymes. La destruction s'entend en deux sens différents, suivant la nature de la substance à laquelle on l'applique. S'il s'agit d'un corps, comme tout corps est composé de matière et, par conséquent, de parties, la destruction n'est qu'un changement formel qui, donnant aux éléments de ce corps une organisation nouvelle, en fait un être d'une autre espèce. Les êtres spirituels étant parfaitement simples et sans parties, la destruction ne peut être, pour eux, que l'*annihilation* complète de la substance elle-même. Le corps humain est détruit, dans le premier sens, lorsqu'après la mort la *putréfaction* (que l'on appelle aussi *corruption*) en dissout les parties sans les anéantir; mais cette destruction n'entraîne pas celle de l'âme humaine, qui diffère essentiellement du corps, et qui ne pourrait être détruite sans retomber dans le néant.

lem et agentem. Et ideo subjungit (not. 1, n. 15) quod « hoc solum (animæ) immortale et perpetuum est, » quasi a corpore non dependens, quum sit separatum.

CAPUT LXXIX.

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur.

Ex præmissis igitur manifeste ostendi

potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

1° Ostensum est enim supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quedam substantia intellectualis, ut ostensum est (c. 56-78). Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

2° Adhuc, Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hæc enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio au-

indestructible. Or, l'âme de l'homme est du nombre des substances intelligentes [ch. 56-78]. Donc l'âme humaine est incorruptible.

2° La corruption [ou destruction] d'un être ne peut avoir pour cause le principe même de sa perfection; car il y a contrariété entre deux changements qui aboutissent, l'un à la perfection, et l'autre à la corruption. Or, la perfection consiste, pour l'âme humaine, à être séparée du corps en quelque manière. Elle se perfectionne, en effet, par sa science et sa vertu. La perfection de la science est d'autant plus complète que son objet est plus immatériel; et la vertu se perfectionne, lorsque l'homme, au lieu d'obéir à ses passions, les modère et les réprime, conformément à la raison. Donc l'âme ne se corrompt pas en se séparant du corps.

On ne détruit pas la force de cet argument en disant que la perfection de l'âme consiste en ce que son opération est distincte de celle du corps, tandis qu'elle se corrompt lorsqu'elle se trouve séparée de lui sous le rapport de l'être [esse]; car l'opération est le signe qui caractérise la substance et l'être de la chose, parce que tout être opère en sa qualité d'être, et l'opération propre de chacun est déterminée par sa propre nature. Donc l'opération d'un être ne peut devenir plus parfaite qu'autant que sa substance se perfectionne tout d'abord. Si donc l'âme se perfectionne dans son opération à mesure qu'elle s'éloigne du corps et des choses corporelles, sa substance ne perdra rien de son *tre* en se séparant du corps.

3° Le principe propre qui perfectionne l'homme dans son âme est quelque chose d'incorruptible; et l'opération propre à l'homme, en sa qualité d'homme, c'est celle de connaître, qui le distingue des brutes, des plantes et des êtres inanimés; car l'objet de la connais-

tem animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animæ consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquod-

que operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

3° Item, Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Per-

sance consiste dans les universaux et les choses incorruptibles, considérés comme tels. Or, il doit y avoir quelque proportion entre chaque perfection et l'être qui en est susceptible. Donc l'âme humaine est incorruptible.

4^o Aucune propension naturelle ne peut être vaine. Or, naturellement l'homme désire exister toujours, puisque tout ce qui existe recherche l'être [ou l'existence]. Par son intelligence, l'homme perçoit l'être, non-seulement comme actuel, à la manière des animaux sans raison, mais comme quelque chose d'absolu. Donc il jouit, par son âme, de cette perpétuité qui lui fait concevoir l'être absolument et dans tous les temps.

5^o Tout ce qui passe dans un autre être est reçu dans le sujet suivant le mode d'existence propre à ce dernier. Or, les formes des choses sont perçues par l'intellect possible, selon qu'elles sont actuellement intelligibles; et elles sont intelligibles actuellement, parce qu'elles sont immatérielles et universelles, et par conséquent, incorruptibles. Donc l'intellect possible est incorruptible. Or, nous avons prouvé [ch. 59 et 61] que cet intellect fait partie de l'âme humaine. Donc l'âme humaine est incorruptible.

6^o L'être [d'une chose] intelligible est plus stable que l'être sensible. Or, la matière première qui, dans les choses sensibles, remplit le rôle de premier sujet, est incorruptible dans sa substance (2). Il en est donc

(2) La matière première est l'ensemble des différents corps simples ou élémentaires, dont les combinaisons diverses produisent les êtres sensibles de tout genre et de toute espèce. Tout corps étant composé de parties, et ces parties étant matérielles, il est corruptible dans sa forme, c'est-à-dire que la forme sous laquelle il existe actuellement peut être détruite; mais la matière ou les éléments qui entrent dans sa composition ne sont pas pour cela altérés, et ils concourront, chacun pour sa part, à réaliser une forme nouvelle, puisque la matière ne peut subsister sans la forme. Les végétaux peuvent nous servir d'exemple. Lorsqu'ils tombent en pourriture et se décomposent,

fectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

4^o Amplius, Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

5^o Item, Unumquodque quod recipitur in

aliquo recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formæ autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu; sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra (c. 59 et 61), intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana incorruptibilis.

6^o Adhuc, Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum pro-

de même, à plus forte raison, de l'intellect possible, qui a la faculté de recevoir les formes intelligibles. Donc l'âme humaine; dont l'intellect possible fait partie, est incorruptible.

7° Aristote observe que l'agent est supérieur à la chose qu'il produit (3). Or, ainsi qu'il résulte des démonstrations précédentes [ch. 76-78], c'est l'intellect actif qui rend les intelligibles actuels. Donc, si les intelligibles actuels sont, à ce titre, incorruptibles, l'intellect actif devra, préférablement encore, être dans la même condition, et par conséquent aussi, l'âme humaine, dont l'intellect actif est la lumière [ch. 78].

8° La forme ne peut être détruite que par l'action de son contraire, ou par suite de la corruption de son sujet, ou encore parce que sa cause lui fait défaut. Ainsi, pour le premier cas, la chaleur est détruite par l'action du froid (4); pour le second, on perd avec l'œil la faculté de voir; pour le troisième, il n'y a plus de lumière dans l'air, quand le soleil, qui en est la source, disparaît. Or, l'âme humaine ne saurait se corrompre: ni par l'action de son contraire; car rien ne lui est contraire, puisque, par l'intellect possible, elle est capable de connaître et de recevoir tous les contraires; ni par la corruption de son sujet, car nous avons prouvé [ch. 68] que l'âme humaine est une forme

d'autres prennent dans leurs débris les sucs qui leur conviennent, et se les assimilent jusqu'à ce qu'ils éprouvent, à leur tour, le même sort : *Omne enim quod transmutatur aliquid est, et ab aliquo in aliquod transmutatur* (Arist. *Metaphys.* XII, c. 3). Il est donc vrai que la matière première est incorruptible dans sa substance et corruptible dans sa forme.

[3] *Semper id quod efficit atque agit præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia* (Arist. *De anima*, III, c. 5)

[4] Le froid est considéré ici comme un être réel, tandis que c'est simplement la négation ou l'absence du colorique.

prium primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

7° Amplius, Faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit (de Anima, III, c. 5). Sed intellectus agens facit actui intelligibilia, ut ex præmissis (c. 76-78) patet. Quum igitur intelligibilia actui, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens, ut ex præmissis patet (c. 78).

8° Item, Nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii vel per corruptionem sui subjecti vel per defectum suæ causæ: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subjecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causæ, sicut lumen aeris deficit, deficiente solis præsentia, quæ erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti; ostensum est enim supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore

dont l'être ne dépend pas du corps; ni enfin parce que sa cause lui fait défaut, puisque sa cause doit être éternelle, comme nous le démontrerons plus loin [ch. 87]. Donc l'âme humaine ne peut se corrompre en aucune manière.

9^o En admettant que la destruction du corps entraîne réellement la destruction de l'âme, l'être de l'âme devra également souffrir de l'affaiblissement du corps. Or, s'il arrive qu'une faculté de l'âme s'affaiblisse lorsque le corps éprouve quelque infirmité, ce n'est que par accident; et cela vient de ce que cette faculté de l'âme a besoin, pour s'exercer, d'un organe corporel. La vue, par exemple, est plus faible quand l'organe a perdu en partie sa puissance; mais c'est un simple accident. En voici la preuve: c'est que si cette faculté se trouvait affaiblie d'une manière essentielle, elle ne se rétablirait jamais, lors même que l'organe serait revenu à son premier état; et nous voyons, au contraire, que la vue, à quelque degré de faiblesse qu'elle semble tombée, revient complètement, aussitôt que l'infirmité de l'organe disparaît; ce qui fait dire à Aristote qu'un vieillard qui aurait les yeux d'un jeune homme verrait aussi clair que lui (5). Puis donc que l'intelligence est une faculté de l'âme qui agit sans le secours d'un organe [corporel] [ch. 68 et 69], elle ne s'affaiblit ni dans son essence, ni par

[5] Dicere animam irasci vel timere, simile est atque si quispiam animam texere dicat vel ædificare. Nam melius est fortasse dicere, non animam, sed hominem animam misereri, vel dicere, vel ratiocinari, idque non quia motus in illa sit, sed quia nonnumquam quidem usque ad illam, nonnumquam vero ab illa, veluti sensus quidem ex hisce; recordatio autem ab illa, ad eos motus vel status qui sunt in ipsorum sensuum instrumentis. — Intellectus autem advenire videtur, et substantia quædam esse, ac non corrumpi. Nam ab ea maxime, quæ in senectute fit, obfuscatione corrumpetur. Nunc autem perinde fit atque in sensuum instrumentis; etenim si senex talem acciperet oculum, videret sicut et juvenis. Quare senectus non est quia anima quicquam est passa; sed quia id in quo est, aliquid passum est, quemadmodum in ebrietatibus et in morbis fieri solet. Et ipsum igitur intelligere ac contemplari marcescit, quia aliud quoddam intus corrumpitur; ipsum autem passione vacat (Arist. *De anima*, I, c. 4).

secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliquam causam nisi æternam, ut infra (c. 87) ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

9^o Adhuc, Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens ta-

men; quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato; videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparatur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles (*de Anima*, I, c. 4) quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, ut ex præmissis (c. 68 et 69) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem

accident, à cause de la vieillesse ou de toute autre infirmité du corps. Lors donc que l'intelligence se trouve en quelque sorte fatiguée, ou entravée dans ses opérations par suite d'une infirmité corporelle, on ne doit pas attribuer cet effet à la faiblesse de l'intelligence elle-même, mais à l'affaiblissement des facultés qui sont au service de l'intelligence et qui sont : l'imagination, la mémoire et la faculté de penser. Il est évident, par là, que l'intelligence de l'homme est incorruptible. Donc il en faut dire autant de l'âme humaine, qui est une substance intellectuelle. Nous avons pour nous l'autorité d'Aristote, qui dit dans son traité *De l'âme* : « L'intelligence paraît être une sorte de substance « incorruptible (6). » On comprendra, d'après les observations qui précèdent, que ces paroles ne doivent pas s'entendre de l'intellect possible ou de l'intellect actif considéré comme une substance séparée.

10° Nous voyons par la manière dont Aristote s'exprime en réfutant Platon (7) que les causes motrices existent antérieurement au mobile, et que les causes formelles commencent d'exister simultanément avec leurs effets. « A l'instant même où un homme est guéri, dit-il, la « santé existe. » Mais elle n'est pas auparavant; et ceci est opposé à l'opinion de Platon, qui prétend que toutes les formes des choses précèdent les sujets qui les reçoivent. Le Philosophe ajoute : « Nous avons maintenant à rechercher si quelque chose peut survivre, et nous ne voyons rien qui s'oppose à ce qu'il en soit ainsi pour certains êtres,

(6) Voyez la note précédente.

(7) *Causæ moventes tanquam antea ortæ existunt; quæ vero ut ratio, simul sunt; cum enim sanus fit homo, tunc etiam sanitas est; et forma æneæ sphaeræ simul atque æneæ sphaera. Si autem aliquid posterius permanet considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet; veluti si anima tale sit, non omnis, sed intellectus; omnem namque fortassis impossibile est (Arist. *Metaphys.* XII, c. 3).*

corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativæ et cogitativæ virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quæ est intellectiva quædam substantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis; dicit enim (de Anima, I, c. 4) quod « intellectus videtur quædam substantia esse, et non corrupti; » quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus possibilis vel agens, ex præmissis haberi potest.

10° Præterea, Apparet ex ipsis verbis Aristotelis (*Metaphys.* XII, c. 3), contra Platonem loquentis, quod « causæ moventes præexistunt, causæ vero formales sunt simul cum his quorum sunt causæ; quando enim sanatur homo, tunc etiam sanitas est, » et non prius; contra hoc quod Plato ponit formas rerum præexistere rebus. Et his dictis postmodum subdit (ibid.) : « Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est; in quibusdam enim nihil prohibet ut, si est anima talis, non omnis, sed intellectus. » Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis quod,

non de l'âme tout entière, mais de l'intelligence » (8). Comme Aristote s'occupe dans cette partie de son traité de la question des formes, il est clair d'après ce passage que, dans sa pensée, l'intelligence étant la forme du corps, elle peut survivre à la matière, c'est-à-dire au corps. Il résulte encore des paroles du Philosophe citées auparavant qu'en considérant l'âme comme une forme, il ne prétend pas, pour cela, qu'elle est privée d'une subsistance propre, et par conséquent corruptible, ainsi que saint Grégoire de Nysse le suppose (9); car il distingue expressément l'âme intellectuelle de toutes les autres formes, en disant qu'elle continue d'exister après le corps et qu'elle est une substance.

Nous n'avons rien dit jusqu'ici qui ne soit conforme à la foi catholique; car nous lisons dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques* [de Gennade de Marseille]: « Nous croyons que l'homme seul possède une âme substantielle qui continue de vivre après qu'elle est sortie du corps, et qui conserve dans toute leur activité ses sens et ses puissances naturelles. Elle ne meurt pas en même temps que le corps, comme l'affirme un philosophe arabe, ni après un court intervalle, selon le sentiment de Zénon, parce que sa vie est celle d'une substance. »

Ainsi se trouve confondue l'erreur des impies, à qui l'Écriture fait dire : *Nous sommes sortis du néant, et après cette vie, nous serons comme*

(8) Aristote distingue dans l'âme trois parties, qui sont : la partie sensitive, la partie nutritive et la partie intellectuelle (*De anima*, III, c. 9). La mort est la séparation de l'âme et du corps. Il est donc évident, d'après cette doctrine, que les deux premières parties ne peuvent survivre au corps, puisque l'âme sensitive est celle qui perçoit les sensations ou affections des sens, et que l'âme nutritive entretient la vie de l'homme dans la partie matérielle de son être. Quant à l'âme intellectuelle ou intelligente, comme son opération propre (qui est la connaissance actuelle de formes intelligibles des êtres, lesquelles formes sont absolument immatérielles) est complètement indépendante des organes corporels, rien n'empêche qu'elle survive à la destruction du corps, dont elle est substantiellement distincte.

(9) Le commentateur de saint Thomas indique un traité de saint Grégoire de Nysse, intitulé : *De philosophia* ou *De philosophis*. Il nous a été impossible de le découvrir dans plusieurs éditions de ce Père. Sans doute que ce traité, après lui avoir été longtemps attribué, aura été restitué à son véritable auteur.

licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem [sicut Gregorius Nyssenus ei imponit]; nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere et substantiam quamdam esse.

Premissis autem sententia catholicæ fidei concordat; dicitur enim in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus : « Solum homi-

« nem credimus habere animam substanti-
« vam, quæ exuta corpore vivit, et sensus
« suos atque ingenia vivaciter tenet. Non
« eum corpore moritur, sicut Arabs asserit,
« neque post modicum intervallum, sicut
« Zenon dicit, quia substantialiter vivit. »
(Gennad. massil., c. 16, in tomo VIII
opp. S. Aug.)

Per hoc autem excluditur error impie-

si nous n'avions jamais été [Sap. II, 2] (10). Salomon leur prête encore ces paroles : *L'homme finit comme les animaux sans raison, et leur condition est la même : telle la mort de l'homme, telle est leur mort. Tous les êtres [animés] respirent de la même manière, et l'homme n'a rien de plus que la brute* [Ecclés., III, 19]. Ce qui prouve qu'il ne parle pas ainsi de lui-même, mais qu'il répète les discours des impies, c'est ce qu'il ajoute à la fin de ce livre, comme pour décider la question : [Souvenez-vous de votre Créateur] *avant que la poussière [qui compose notre corps] rentre dans la terre d'où elle est sortie, et que l'esprit [qui l'anime] retourne à Dieu, qui [vous] l'a donné* [XII, 7] (11). On trouve dans la Sainte-Écriture une infinité d'autres passages qui établissent l'immortalité de l'âme.

CHAPITRE LXXX.

Raisons que l'on apporte pour prouver que l'âme humaine est détruite avec le corps.

Quelques auteurs croient prouver, par les raisons suivantes, que l'âme humaine ne peut subsister après la destruction du corps :

[10] Dixerunt enim cogitantes apud se non recte : Exiguum et cum tædio est tempus vitæ nostræ, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis : quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus ; quoniam fumus flatus est in naribus nostris, et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum : qua extincta, cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tanquam mollis aer, et transibit vita nostra tanquam vestigium nubes, et sicut nebula dissolvetur quæ fugata est a radiis solis, et a calore illius aggravata : et nomen nostrum oblivionem accipiet per tempus, et nemo memoriam habebit operum nostrorum. Umbra enim transitus est tempus nostrum, et non est reversio finis nostri : quoniam consignata est, et nemo revertitur. Venite ergo et fruamur bonis (Sap. II, 1-6).

[11] Vidi sub sole in loco iudicii impietatem, et in loco justitiæ iniquitatem. Et dixi in corde meo : Justum et impium judicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit. Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis.

rum, ex quorum persona dicitur : *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus* (Sap. II, 2), et ex quorum persona dicit Salomon : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio ; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur ; similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius* (Ecclés., III, 19) ;

quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod, in fine libri, quasi determinando subjungit : *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (XII, 7). — Infinitæ etiam sunt auctoritates sacræ Scripturæ, quæ immortalitatem animæ protestantur.

1^o Si, comme on l'a démontré [ch. 73], les âmes des hommes se multiplient dans la même proportion que les corps, il s'ensuit que, les corps étant détruits, il ne peut plus y avoir le même nombre d'âmes. Il en résulte donc nécessairement de deux choses l'une : ou que l'âme humaine est complètement anéantie, ou bien qu'il n'en reste qu'une seule ; et cette dernière conséquence se rapproche de l'opinion qui n'accorde l'incorruptibilité qu'à ce qui est unique dans tous les hommes, que ce soit l'intellect actif seul, comme le veut Alexandre [d'Aphrodisée], ou l'intellect possible, aussi bien que l'intellect actif, ainsi qu'Averrhoès l'enseigne [*De l'âme*, III].

2^o C'est de la raison formelle que dérive la distinction spécifique. Or, en supposant que les âmes restent en nombre après la destruction des corps, elles doivent être distinctes entre elles ; car, de même que l'identité est une propriété de ce qui est un substantiellement, ainsi la distinction existe entre les êtres qui sont en nombre à raison de leur substance. Or, il ne peut y avoir, pour les âmes qui survivent au corps, d'autre distinction qu'une distinction formelle, puisque, comme toutes les substances intellectuelles [ch. 50], elles ne sont pas composées d'une matière et d'une forme. Donc elles se distinguent les

Idecirco unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius; cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? Et deprehendi nihil esse melius quam lætari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius. Quis enim eum adducet, ut post se futura cognoscat [*Eccles.* III, 16-22]?

CAPUT LXXX.

Rationes probare volentium animam humanam corrupti, corrupto corpore.

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

1^o Si enim animæ humanæ multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra [c. 75] ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animæ in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit, sive

cum agente etiam possibilis, ut dicit Averrhoès.

2^o Amplius, Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas; sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quæ sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse, in animabus remanentibus post corpus, diversitas nisi formalis; non enim sunt compositæ ex materia et forma, ut supra [c. 50] probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversæ secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem, quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod, antequam essent a corporibus separatæ, erant secundum spe-

unes des autres par l'espèce. Or, la destruction du corps n'a pas pour effet de faire passer les âmes dans une espèce différente ; car un être ne peut changer d'espèce qu'autant qu'il est soumis à la corruption [ou destruction]. Donc, avant de se séparer des corps, les âmes appartenaient à différentes espèces. Or, c'est la forme qui fait entrer le composé dans son espèce. Donc tous les individus de la race humaine étaient distincts spécifiquement les uns des autres ; ce qui est contradictoire. — Il paraît donc impossible que les âmes humaines soient en nombre après les corps.

3^o On ne peut admettre, dans l'opinion de l'éternité du monde, que le nombre des âmes humaines reste le même après la mort du corps. En effet, l'éternité du monde une fois admise, il s'ensuit que le mouvement est éternel, et, par conséquent, que la production des êtres a eu lieu éternellement. Or, si des êtres ont été produits dès l'éternité, il est mort avant nous une infinité d'hommes. Donc, en supposant qu'après la mort les âmes continuent d'exister en nombre égal, nous devons forcément en conclure qu'il existe actuellement une infinité d'âmes ayant appartenu aux hommes qui sont morts jusqu'ici. Or, il y a en cela une impossibilité, parce que la nature ne comporte pas d'infini actuel. Donc, si le monde est éternel, les âmes ne peuvent être encore en nombre après la mort.

4^o Tout ce qui survient dans un être et se sépare de lui sans le rompre lui est accidentel ; et c'est ainsi que se définit l'accident. Si donc la séparation du corps et de l'âme humaine n'entraîne pas la destruction de cette dernière substance, leur union est purement accidentelle. Donc l'homme, qui est composé d'un corps et d'une âme, n'est un être que par accident. Donc, encore, il n'y a pas d'espèce humaine ;

ciem diversæ. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversæ; quod est inconveniens. — Ergo impossibile videtur quod animæ humanæ multæ remaneant post corpora.

3^o Adhuc, Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes æternitatem mundi, ponere quod animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno; ergo et generatio est æterna. Sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animæ mortuorum remanent post

mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile; nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est æternus, quod animæ non remaneant multæ post mortem.

4^o Item, Quod advenit alicui et discedit ab eo præter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter; hæc enim est diffinitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur, corpore abecedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et

car les choses qui ne s'unissent qu'accidentellement ne peuvent constituer une espèce unique : par exemple, l'homme blanc n'est pas une espèce distincte.

3^e Il n'existe pas de substance qui soit privée d'une opération, quelle qu'elle soit. Or, toutes les opérations de l'âme finissent avec le corps, et nous le prouvons par induction. — Les vertus [ou principes actifs] de l'âme nutritive opèrent au moyen des qualités du corps et d'un instrument corporel, et le terme de l'opération est le corps lui-même, qui reçoit par l'âme sa perfection, sa nourriture et son accroissement, et duquel provient le sperme générateur. Toutes les opérations des puissances qui appartiennent à l'âme sensitive se réalisent également par le moyen des organes corporels, et quelques-unes sont accompagnées d'un certain changement du corps : telles sont celles que l'on appelle les passions de l'âme, par exemple, l'amour, la joie et autres semblables. Quoique l'opération de connaître ne s'exerce pas au moyen d'un organe corporel, elle a cependant pour objets les images, qui sont, par rapport à elle, ce que sont les couleurs pour la vue. D'où il suit que, de même que la vue ne saurait voir sans les couleurs, de même aussi l'âme intellectuelle ne peut connaître sans les images. L'âme a besoin également, pour connaître, du secours des facultés qui disposent les images à devenir actuellement intelligibles, savoir la faculté de penser et la mémoire, qui, étant les actes (1) de certains organes corporels, par lesquels elles opèrent, ne peuvent certainement pas durer plus longtemps que le corps. C'est ce qui fait dire à Aristote que « l'âme ne connaît rien sans image ; » et encore, « qu'elle ne con-

[1] Ces facultés sont les actes de certains organes, en ce sens, qu'elles mettent ces organes en état d'exercer les fonctions qui leur sont attribuées.

sequestur ulterius quod non sit aliqua species humana; non enim ex his quæ conjunguntur per accidens fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

5^o Amplius, Impossibile est aliquam substantiam esse, cujus non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animæ finitur cum corpore; quodquidem patet per inductionem: nam virtutes animæ nutritivæ operantur per qualitates corporeas et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus, quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deceditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentialium quæ pertinent ad animam sensi-

vam, complentur per organa corporalia; et quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quæ dicuntur animæ passionēs, ut amor, gaudium et hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporeale exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam ut colores ad visum; unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima, ad intelligendum, virtutibus præparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa, de quibus constat quod, quum sint actus quorundam

naît rien sans l'intellect passif, » auquel il donne aussi le nom de faculté de penser, et qu'il regarde comme corruptible (2). De ce principe il conclut que, « si l'opération intellectuelle de l'homme est altérée, c'est par suite de l'altération de quelque chose qui est à l'intérieur, » c'est-à-dire de l'image ou de l'intellect passif (3). Il ajoute encore « qu'après la mort nous perdons le souvenir des choses que nous avons sues pendant la vie » (4).—Il est donc évident qu'aucune opération de l'âme ne peut continuer de s'exercer après la mort, et conséquemment, qu'elle ne subsiste plus elle-même, puisque nulle substance ne saurait exister sans avoir une opération quelconque.

(2) Animæ, quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur; atque cum bonum aut malum esse dicit affirmando aut negando, tum fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate numquam intelligit... Intellectivum ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit... Qui non sentit nihil discere vel intelligere potest : et qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur ; ipsa namque phantasmata veluti sensibilia sunt, attamen sine materia (Arist. *De anima*, III, c. 7 et 8).

Quidam est intellectus talis ut omnia fiat ; quidam talis ut omnia agat atque efficiat, qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen ; nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit... Non autem recordamur, qui hoc quidem expers est passionis. Intellectus vero passivus extinguitur, et sine hoc nihil intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(3) Ipsum intelligere ac contemplari marcescit quia aliud quoddam intus corrumpitur ; ipsum autem passione vacat. Ratiocinari vero, et amare, aut odire, non sunt illius affectus, sed hujusce quod habet illud, ea ratione qua illud habet. Quapropter et hoc corrupto, nec recordatur, nec amat ; non enim erant illius, sed ipsius communis, quod quidem perit. Intellectus autem divinum quid est fortasse, passionem vacat (Arist. *De anima*, I, c. 4). — Voyez aussi la note 5 du ch. 79, p. 185.

(4) Voyez le second paragraphe de la note 2 qui précède.

organorum corporis per quæ operantur, non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 7) quod « nequaquam sine phantasmate intelligit anima, » et quod « nihil intelligit sine intellectu passivo, » (ibid. c. 5), quem vocat virtutem cogitativam, quæ est corruptibilis ; et propter hoc dicit (*de Anima*, I, c. 4) quod « intelligere hominis cor-

rumpitur, quodam interius corrupto, » scilicet phantasmate vel passivo intellectu ; et (*de Anima*, III, c. 5) dicitur quod « non reminiscimur, post mortem, eorum quæ scivimus in vita. » — Sic igitur patet quod nulla operatio animæ potest remanere post mortem ; neque igitur substantia ejus manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

CHAPITRE LXXXI.

Réponse aux raisons précédentes.

Comme il a été démontré [ch. 79] que la conclusion qui ressort de tous ces arguments est fausse, nous allons essayer de leur opposer une réponse.

1° La première observation à faire, c'est que toutes les fois que des êtres sont disposés l'un pour l'autre et proportionnés entre eux, ils se multiplient ou restent dans l'unité, chacun en vertu de sa cause. Si donc l'être de l'un dépend de l'autre, c'est ce dernier qui déterminera également l'unité ou le nombre, à moins que cette détermination ne soit faite par une autre cause extrinsèque. Or, il y a nécessairement une certaine proportion et une sorte d'aptitude naturelle entre la forme et la matière, puisque l'acte propre se réalise dans la propre matière ; d'où il suit que la matière et la forme se multiplient conjointement ou se réduisent ensemble à l'unité. Donc, en supposant que l'être de la forme dépende de la matière, c'est aussi de la matière que dépendra le nombre ou l'unité de la forme. Dans le cas contraire, la forme, il est vrai, se multipliera nécessairement en raison du nombre qu'atteindra la matière, c'est-à-dire conjointement et dans une exacte proportion, mais non cependant de telle sorte que l'unité ou le nombre de la forme dépende réellement de la matière. Or, nous avons prouvé [ch. 68] que l'âme humaine est une forme qui, sous le rapport de l'être, est complètement indépendante de la matière. Nous

CAPUT LXXXI.

Solutio præcedentium rationum.

Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex præmissis [c. 79] ostensum est, tentandum est solvere.

1° Ac primo sciendum est quod quæcumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportio-

nata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit; unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas; si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, et (secundum) proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem [c. 68] quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicabitur quidem animæ

en concluons donc que le nombre des âmes s'accroît avec celui des corps, sans que, pour cela, la multiplication des corps soit cause de la multiplicité des âmes; et, par conséquent, que la destruction des corps n'a pas pour effet de supprimer la pluralité des âmes, ainsi qu'on le prétend dans le premier argument.

2° On voit aisément, d'après cela, comment il faut répondre à la seconde raison. La distinction spécifique ne se tire pas indifféremment de toute diversité dans les formes, mais seulement de celle qui affecte les principes formels, ou, en d'autres termes, repose sur une raison [ou nature] diverse de la forme; il est certain, par exemple, que la forme de ce feu est essentiellement distincte de cette autre, et cependant ce n'est pas un feu différent, et sa forme n'appartient pas à une autre espèce (1).

La multiplicité des âmes qui sont séparées des corps est donc une conséquence de la diversité des formes qui repose sur la substance, puisque la substance de telle âme est distincte de la substance de telle autre. Toutefois cette diversité ne prend pas sa source dans la diversité des principes essentiels de l'âme elle-même, mais dans les proportions diverses [ou rapports] qui existent entre les âmes et les corps; car telle âme est proportionnée à tel corps déterminé, celle-là est pour un autre, et ainsi du reste. Même après la destruction des corps, les âmes conservent ces proportions, aussi bien que leur substance,

(1) La pensée de saint Thomas est qu'il ne faut pas confondre la distinction des espèces avec la distinction des êtres, en qui les formes s'individualisent; car, dans ce cas, il y aurait autant d'espèces que d'individus. Ainsi, Pierre et Paul sont parfaitement distincts l'un de l'autre et ils ont chacun leur forme propre; cependant ils sont compris dans la même espèce. On peut encore ajouter que la distinction des espèces ne repose pas sur des différences accidentelles, mais sur celles qui changent la nature ou l'essence des êtres. Par exemple, l'homme blanc et l'homme noir n'appartiennent pas à deux espèces distinctes, mais à une seule, parce que la couleur n'est qu'un accident qui ne touche en rien à l'essence. Au contraire, l'homme et le cheval ne peuvent être rangés dans la même espèce, parce que dans l'essence du premier il entre une âme raisonnable, tandis que le second n'a qu'une âme sensitive.

secundum quod multiplicancur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

2° Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quilibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quæ est secundum principia formalia vel secundum

diversam rationem formæ; constat enim quod alia est essentia formæ huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem ipsius

comme ayant un *être* propre indépendant du corps. Les âmes, en effet, sont, par leurs substances mêmes, les formes des corps; car s'il en était autrement, leur union avec le corps serait accidentelle, et, par conséquent, l'être résultant de l'union de ces deux substances ne serait pas un essentiellement, mais par accident. Parce que les âmes sont des formes, elles doivent être proportionnées aux corps. D'où nous concluons que ces proportions demeurent, même dans les âmes séparées, qui, par conséquent, sont toujours en nombre.

3^e Parmi les philosophes qui admettent l'éternité du monde, il en est qui sont arrivés, en s'appuyant sur le raisonnement qui a été fait en troisième lieu, à professer différentes opinions qui n'ont entre elles rien de commun. — Quelques-uns ont accepté sans restriction la conclusion qu'on en tire, savoir : que les âmes humaines cessent entièrement d'exister en même temps que les corps. — Plusieurs (2) ont pensé qu'il reste de toutes les âmes quelque chose d'unique et de séparé qui leur est commun à toutes : c'est l'intellect actif seul, ou bien encore avec lui, l'intellect possible, suivant les systèmes. — D'autres enseignent bien que les âmes survivent aux corps, sans que leur nombre diminue; mais, de peur qu'on ne les force d'admettre que ce nombre est infini, ils ajoutent que les mêmes âmes s'unissent à d'autres corps après un laps de temps déterminé. C'est l'opinion des disciples de Platon, et nous l'examinerons plus loin [ch. 83] (3). — Il en est encore

(2) De ce nombre sont Averrhoès et Alexandre d'Aphrodisée. — Voyez la note 1 du ch. 62, p. 85.

(3) Id quod non recipit paris speciem rationemque, quo nomine nunc appellamus? — Impar, inquit. — Quod vero non suscipit justitiam, aut musicam? — Illud injustum; hoc immusicum. — Esto. Quod vero mortem non recipit, quomodo vocabimus? — Im-

animæ, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animæ secundum substantias suas formæ corporum; alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsæ diversæ commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

3^e Occasione autem tertiæ rationis inductæ, aliqui, æternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. — Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. — Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam, vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. — Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus; et hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infra (c. 83) agetur.

qui, pour éviter ces écarts, ont déclaré qu'ils ne voyaient aucune difficulté à ce qu'il existe actuellement une infinité d'âmes séparées, parce que l'infini actuel, dans les choses qui ne sont pas coordonnées ensemble, n'est tel que par accident, et pour eux, il n'y a pas en cela de contradiction. Tel est le sentiment d'Avicenne et d'Algazel (4). Quoique Aristote se soit positivement prononcé pour l'éternité du monde, il ne nous dit pas clairement dans ses écrits comment il juge ces opinions. Cependant la dernière n'est pas en opposition avec les principes posés par lui en divers endroits; car il prouve, à la vérité, qu'il n'y a pas

mortale, ait. — Animane mortem non recipit? — Non. — Immortale quid est igitur anima? — Immortalis vero est... Quum mors ad hominem accedit, id quidem quod in ipso mortale est, ut constat, moritur; quod immortale est, saluum et omnis corruptionis expertis discedit, morti cedens locum... Anima immortale quid est et interitus expertis. (*Phædo*, p. 105 et 106).

Ignorasne immortalem esse nostrum animum et numquam periturum? (*De re publ.*, p. 608.)

Hoc concedatur quod necessario commemorentur peregrina supplicia, quasi animæ commigrent ultro citroque in varia corpora: ignavorum quidem, in corpora muliebria, corporibus tributis ad ignominiam; homicidarum, in ferarum corpora, ad pœnam et supplicium; libidinosorum, in suum vel aprorum formas; levium et temerariorum hominum, in species volatilium animantium, quæ in aere solent versari; segnium denique, otiosorum, imperitorum, stolidorum, in aquatiliu speciem. Omnia autem hæc in secundo circuitu Nemesis certo iudicio rata fixaque esse voluit, cum infernarum illarum furiarum numinibus, quibus humanarum rerum inspectionem summus ille Deus omnium imperator atque præses attribuit; quibus etiam gubernationem mundi commisit (*Timæi Locri, De mundi natura*, p. 104, H. Steph., 1578).

Animæ primæ vitæ finem consecutæ, judicantur, judicatæ autem aliæ sub terra in iudicii locum euntes, meritas illic pœnas sustinent. Aliæ in cæli quemdam locum per iudicium elevatæ, ita degunt, ut dignum est ea vita qua in hominis figura vixerunt. Millesimo anno ambæ redeunt sortem, et electionem secundæ vitæ suscipiunt, deligit unaquæque eam vitam quam veluit. Hic et in bestiarum vitam humana anima transiit, et ex bestia rursus in hominem, si modo anima quandoque prius fuerit hominis; nam quæ nunquam veritatem inspexerit, in hanc figuram venire non poterit (*Phædrus*).

(4) Gazali (Abou-Hamed-Mohammed), plus connu sous le nom d'*Algazali* et *Al-gazeli*, philosophe musulman, né dans la ville de Thous, en Khorasan, l'an 450 de l'hégire (1058-59 de J.-C.). La réputation de ce philosophe lui fit confier la direction du collège de Bagdad. Après quelques années, il abandonna ce poste et embrassa la vie religieuse. Il voyagea en Syrie, en Palestine, en Egypte, et se retira ensuite dans sa ville natale pour étudier et écrire. Il mourut l'an 505 de l'hégire (1111 de J.-C.). Il composa un traité des sciences religieuses et d'autres ouvrages manuscrits. On lui reproche d'avoir soutenu, en philosophie, des principes erronés, et l'opinion que lui prête saint Thomas en est une preuve. On a publié à Cologne, en 1506, un in-4^o intitulé : *Philosophia et logica Algazeli*. Averroès écrivit contre lui un livre qui a été traduit en latin sous ce titre : *Destructio destructionum philosophiarum Algazeli*.

Quidam vero, omnia prædicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu, in his quæ non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens; quod ponere non reputant inconveniens; et est positio Avicennæ et Algazelis. — Quid autem horum Aristoteles

senserit, ab eo expresse non invenitur, quum tamen expresse mundi æternitatem ponat. Ultima tamen prædictarum opinionum principis ab eo positus non repugnat; nam probat (*Phys.* III, c. 5, 6, 7 et 8, et de Cælo et Mundo, I, c. 7) infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Cer-

d'infini actuel dans les corps naturels (5), mais sans chercher à établir qu'il en est de même pour les substances immatérielles. Cette question, toutefois, n'a rien d'embarrassant pour ceux qui, soumis aux enseignements de la foi catholique, rejettent l'éternité du monde.

4° De ce que l'âme subsiste après la destruction du corps, il ne s'en suit pas nécessairement, comme on le voudrait dans le quatrième argument, que leur union est simplement accidentelle. On définit l'accident : une qualité qui peut indifféremment être ou n'être pas dans le sujet composé d'une matière et d'une forme, sans qu'il en résulte pour lui une altération essentielle ; et si l'on transporte cette définition aux principes qui entrent dans la composition du sujet, elle est fausse. Aristote prouve, en effet, que la matière première (6) n'a pas été produite par voie de génération et n'est pas sujette à la corruption (7). C'est pourquoi, si l'on en retranche la forme, son essence de-

[5] Considerare oportet si possit necne infinitum esse sensibile corpus. Ex his autem patebit infinitum sensibile corpus in ratione rerum esse omnino non posse. Omne namque sensibile corpus aptum est alicubi esse; atque locus est quidam cuiusque, et idem est totius, ac partis, ut totius terræ, uniusque glebæ... Loci vero species ac differentie sunt: supra et infra; ante et retro; dextrum atque sinistrum. Atque hæc non solum ratione nostri sunt, positione, sed in ipso etiam toto distincta sunt, atque hæc esse in infinito non possunt. Atque simpliciter si locus infinitus esse non possit, sitque omne corpus in loco, et in ratione profecto rerum infinitum corpus esse non potest. At vero quod alicubi est, in loco est; et quod in loco est, alicubi est. Ut igitur infinitum quantitatis rationem subire non potest (nam quantum fuerit quoddam, ut bicubitum, aut tricubitum, hæc enim significat ipsum quantum) sic et quod est in loco, id alicubi sane est. At id aut supra, aut infra, aut in aliqua alia sex differentiarum esse significat; quarum unaquæque finis est quidam, ut constat. Patet igitur ex hisce, quæ diximus, infinitum corpus in ratione rerum actu non esse... Restat igitur infinitum in ratione rerum potentia esse. Non oportet autem infinitum potentia sic accipere, ut actu tandem evadat, quemadmodum si potest hoc statua esse, erit hoc statua tandem. Sed cum multipliciter quippiam esse dicatur, perinde est infinitum, ut dies est, atque ludus, ex eo quia fit aliud atque aliud semper; nam in his est esse potentia, atque actu [Arist. *Phys.* 111, c. 5 et 6]. — Aristote examine fort au long cette question dans le troisième livre de sa *Physique*, depuis le chapitre 4 jusqu'à la fin. Il raisonne à peu près de la même manière dans le traité *Du ciel*, livre 1, ch. 7.

[6] Voyez la note 2 du ch. 79, p. 183.

[7] Materie quidem permanens, una cum forma causa est eorum quæ sunt, perinde ac mater... Materia vero hæc (quæ contrarietatem habet) corrumpitur atque gignitur; alia nec corrumpitur, nec gignitur. Nam ut est quidem id in quo, per se corrumpitur.

tum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitatem mundi non ponunt.

4° Non est etiam necessarium quod, si anima manet, corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi

subjecti, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingentem et incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles (*Phys.* 1, c. 9); unde, recedente forma, manet in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter

meure toujours; et cependant la forme ne lui est pas unie accidentellement, mais essentiellement, puisque, par suite de cette union, elle n'ont toutes deux qu'un même *être*. Or, il en est de même de l'âme, qui est unie au corps de telle manière, que leur *être* est identique [ch. 68]. Par conséquent, bien qu'elle survive au corps, son union avec lui n'en est pas moins substantielle et non accidentelle. Si la matière première est encore en acte après avoir été dépouillée de sa forme, c'est seulement en vertu de l'acte d'une autre forme; mais l'âme humaine conserve le même acte, et c'est pour cela qu'elle est tout à la fois une forme et un acte, tandis que la matière première n'est un être qu'en puissance.

5^o La cinquième raison, qui consiste à dire que l'âme, en se séparant du corps, devient incapable d'aucune opération, est absolument fausse; car elle conserve toujours les opérations indépendantes des organes corporels, telles que celles de connaître et de vouloir. Quant aux opérations qui s'exercent par le moyen de ces organes, comme elles appartiennent à l'âme nutritive et à l'âme sensitive, elles cessent complètement.

Nous devons pourtant observer que l'âme ne connaît plus, après sa séparation du corps, de la même manière que pendant leur union, parce que son mode d'existence est changé, et tout agent agit conformément à sa manière d'être. Quoique l'*être* de l'âme humaine soit absolu et indépendant du corps tandis que les deux substances sont unies, le corps est cependant, en quelque sorte, le suppôt de l'âme et

Id enim quod corrumpitur, in hoc est ipsa, inquam, privatio. At suapte potentia, non per se. Sed nec accidat, nec oriatur, necesse est. Nam si gignitur, subjiciatur aliquid primum oportet ex quo, hoc pacto nascetur, ut insit in ipsa : hoc autem est ipsius natura. Quare fit et ut sit antea quam sit orta. Etenim materiam id dico quod primum est uniuscujusque subjectum, e quo quippiam eo fit pacto, ut non per accidens insit; et si corrumpitur, ad hoc ultimum sane proficiscetur; quare erit corrupta ante quam sit corrupta [Arist. Phys. I, c. 9].

tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formæ; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

5^o Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separaretur, dicimus esse falsum. Manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur; hujusmodi autem sunt intelligere et velle. Quæ autem

per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritivæ et sensitivæ, hæ non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima, separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animæ humanæ, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quæ est intelligere,

le sujet qui la reçoit. Par conséquent, bien que son opération propre, qui est celle de connaître, ne dépende pas du corps, comme celles qui s'exercent par un organe corporel, son objet propre, c'est-à-dire l'image, est réellement dans le corps. C'est pourquoi, tant que l'âme demeure dans le corps, elle ne peut connaître sans image, ni même se rappeler les choses passées autrement que par la faculté de penser et par la mémoire, dont la fonction est de préparer les images [ch. 73]; d'où il résulte que l'opération de connaître [en ce qui concerne ce mode spécial], et aussi l'acte de la mémoire, se trouvent supprimés par le fait de la destruction du corps. Lorsque l'âme est séparée, son *être* lui appartient à elle seule, sans que le corps y participe; et conséquemment, elle n'a plus besoin, pour réaliser son opération, qui est l'acte de connaître, d'objets existants dans les organes corporels, c'est-à-dire des images; mais elle connaît alors par elle-même de la manière propre aux substances qui sont le plus complètement séparées des corps à raison de leur *être*, et dont nous nous occuperons plus loin [ch. 91-101]; et même il pourra se faire que l'âme reçoive de ces substances, comme lui étant supérieures, une influence plus abondante, qui aura pour effet de perfectionner sa connaissance.

Il se passe quelque chose de semblable, même pendant la vie présente. Nous voyons, en effet, que si l'âme est gênée dans ses opérations par des préoccupations [trop vives] ayant pour objet le corps où elle réside, elle perd la vigueur nécessaire pour s'élever à la connaissance des choses les plus sublimes. C'est pourquoi la vertu de tempérance, qui détourne l'âme des voluptés sensuelles, est celle qui développe le plus dans l'homme la faculté de connaître.

etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata præparantur, ut ex dictis (c. 73) patet; et propter hoc, intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis existentia, quæ sunt phantasmata; sed intelliget per seipsam,

per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse a corporibus separatæ, de quibus infra (c. 91-101) agetur, a quibus etiam, tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiæ, quæ a corporeis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos; homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impe-

Ceux-là mêmes qui sont plongés dans le sommeil, alors qu'ils ne font plus aucun usage des sens, et que les humeurs et les vapeurs sont dans un repos complet, impressionnés par des êtres supérieurs, aperçoivent dans l'avenir des choses que l'homme ne saurait découvrir par tous les raisonnements possibles. C'est ce que l'on remarque surtout chez les personnes tombées en syncope ou ravies en extase, et cela va d'autant plus loin qu'elles sont plus affranchies des sens. Il doit en être ainsi; car l'âme humaine étant, comme nous l'avons démontré [ch. 68], sur les confins des corps et des substances incorporelles, et comme à l'horizon qui sépare l'éternité du temps, à mesure qu'elle s'éloigne des êtres placés au plus bas degré de l'échelle, elle se rapproche de ceux qui occupent le sommet. Lors donc qu'elle sera entièrement détachée du corps, elle deviendra parfaitement semblable aux substances séparées, quant à la manière de connaître, et leur influence sur elle se fera sentir davantage (8).

Ainsi donc, quoique notre opération intellectuelle, considérée sui-

(8) Cette réponse, faite par saint Thomas à la cinquième objection, n'est-elle pas la meilleure explication physiologique, psychologique, et surtout chrétienne, que l'on puisse donner de certains faits longtemps contestés par un grand nombre de savants, et aujourd'hui prouvés avec la dernière évidence? Nous voulons parler du sommeil dit *magnétique*, de la *possession* et de l'*extase*, et, par induction, la même explication pourrait fort bien s'appliquer à d'autres phénomènes non moins prodigieux observés dans des êtres inanimés. — Dans ces différents états, il survient un changement très sensible dans l'individu. Certaines fonctions organiques sont souvent complètement ou à peu près suspendues; quelquefois même le sujet tombe dans une insensibilité dont rien ne peut le faire sortir. L'intelligence se développe alors à un degré tout-à-fait extraordinaire. Des personnes de moyens intellectuels très bornés et, de plus, absolument ignorantes, ont la perception d'objets éloignés et inaccessibles à leurs regards, parlent des langues qu'elles n'ont jamais apprises, devinent les pensées d'autrui, pénètrent dans l'avenir et s'élèvent à la connaissance des choses les plus sublimes. — Comment cela peut-il se faire? Serait-il logique d'attribuer des effets de cette nature à certains fluides impondérables qui, essentiellement matériels, sont par là même nécessairement intelligents? — A toutes les explications contradictoires essayées jusqu'ici, nous préférons celle de saint Thomas, parce qu'elle a l'avantage d'être parfaitement conforme à la doctrine de l'Eglise. Nous disons avec lui: « Plus l'âme est asservie au corps, et plus l'intelligence s'appesantit. Si, au contraire, l'homme arrive, n'importe par quel moyen, à

diens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt; et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, quum anima humana, ut supra (c. 68) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens eternitatis et temporis,

recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem,

vant qu'elle se produit pendant la vie présente, se trouve détruite par suite de la destruction du corps, elle sera remplacée par une autre manière de connaître beaucoup plus excellente. Quant à la réminiscence, comme cet acte s'exerce au moyen d'un organe corporel, ainsi qu'Aristote le prouve (9), elle ne pourra plus exister dans l'âme après le corps, à moins que, par une sorte d'équivoque, on ne veuille désigner par ce mot la connaissance des choses que l'âme a sues dans le passé; car l'âme, après sa séparation, doit continuer de connaître ce qu'elle a su pendant la vie présente, puisque les espèces intelligibles sont reçues d'une manière indélébile dans l'intellect possible [ch. 74]. Lorsqu'il s'agit des autres opérations de l'âme, telles qu'aimer, se délecter et autres semblables, il faut éviter toute équivoque; car on les

ne plus faire aucun usage de ses sens, alors, sous l'influence d'êtres d'un ordre supérieur, il aperçoit dans l'avenir des choses qu'il ne saurait découvrir par tous les raisonnements; et cela va d'autant plus loin, qu'il est plus affranchi des sens. Du reste, en thèse générale, à mesure que l'âme s'éloigne des êtres les plus infimes, elle se rapproche des plus sublimes. — Quels sont ces êtres d'un ordre supérieur qui ont le pouvoir d'influencer l'homme à ce point? Ce sont évidemment de purs esprits ou, pour parler comme le Docteur angélique, des substances séparées, puisque l'âme humaine est placée sur les confins des corps et des substances immatérielles. L'Eglise nous enseigne qu'il y en a de deux sortes : des bons et des mauvais, et que, dans certains cas, l'homme est soumis à leur puissance. Tous les faits ci-dessus indiqués sont donc surnaturels ou, si l'on veut, *extra-naturels*; et pour arriver à connaître, dans chaque cas particulier, le caractère propre de l'agent mystérieux, il est nécessaire de suivre exactement et scrupuleusement les règles posées par l'Eglise pour le discernement des esprits. — M. de Mirville arrive à cette conclusion dans un ouvrage très sérieux, intitulé : *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*, dans lequel il examine ces phénomènes et d'autres analogues qui méritent d'attirer l'attention. Son but est de démontrer, comme il le dit lui même, « l'intervention très fréquente, dans une foule de cas physiologiques, psychologiques, historiques et physiques, d'agents mystérieux, » auxquels il donne le nom de *forces intelligentes*, et qui ne sont autres que des esprits.

(9) Reminiscencia veluti syllogismus quidam, id est ratiocinatio, existit; nam qui reminiscitur quod prius audierit, viderit, aut quippiam id genus fecerit, ratiocinari assolet.... Porro affectionem ipsam corporalem esse, et reminiscentiam disquisitionem in tali viso, indicium est, quod nonnulli obturbari solent, et cum reminisci non possunt, et cum cogitationem reprimunt, conanturque non ultra reminisci, et potissimum quos atra bilis exercet; hos enim maxime phantasmata movent. Causa vero, cur reminiscencia in potestate eorum non sit, est quod sicut qui jaculatur emissum telum non ultra sistere potest, ita qui reminisci et vestigare aliquid contendit, nescio quid corporeum movet, cui affectio hæc consignatur (Arist. *De memoria et reminiscencia*, c. 2).

quum sit actus per corporeum organum exercitus, ut Aristoteles (de Memoria et Reminiscencia, c. 2) probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci æquivoce sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit, quam oportet animæ separatæ adesse etiam eorum quæ novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiter recipiantur,

ut dictum est supra (c. 74). Circa alias vero animæ operationes, sicut est amare, gaudere et alia hujusmodi, est æquivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animæ passiones, et sic sunt actus sensibiles appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat (de

considère, tantôt comme des passions de l'âme, et alors ce sont des actes de l'appétit sensitif qui se passent dans la partie concupiscible ou dans l'irascible, et sont accompagnés d'une certaine modification du corps; d'où il suit que ces actes n'ont plus lieu dans l'âme après la mort, comme le Philosophe le démontre (10); tantôt, au contraire, on les prend pour un acte simple de la volonté qui est exempt de passion, et Aristote dit en ce sens que « Dieu se délecte dans son opération unique et simple » (11). Il ajoute encore que la délectation souveraine se trouve dans les contemplations de la sagesse (12), et ailleurs il établit une distinction entre la dilection et l'amour, qui est une passion (13). Puis donc que la volonté, de même que l'intelligence, est une puissance qui agit sans organe corporel, il est clair que

(10) Dolere dicimus animam, gaudere, confidere, timere, insuper irasci, sentire, ratiocinari; quæ quidem omnia motus esse videntur. Quapropter ipsam quispiam existimabit moveri. Verum id non necessarium est; nam etsi quam maxime dolere vel gaudere vel ratiocinari motus sunt, vel potius moveri, tamen ipsum moveri ab anima est (Arist. *De anima*, I, c. 4).

(11) Nihil idem nobis semper est jucundum, quia simplex non est nostra natura; sed inest in ea etiam aliquid alterum ac dispar ex quo intereat necesse est. Itaque si quid agat altera pars, hoc alteri naturæ præter naturam est. Cum vero exæquate sint ambæ partes, neque molestum, quod agitur, neque jucundum videtur. Nam si cujus natura simplex sit, eadem actio semper erit jucundissima. Itaque semper una et simplici Deus voluptate potitur. Non enim motionis tantum functio est aliqua, sed etiam vacuitatis a motione, magisque est in quiete, quam in motu voluptas (Arist. *Ethic.* VII, c. 15).

(12) Perfectam beatitudinem functionem quamdam muneris esse, in rerum contemplatione positam, etiam ex hoc perspicere licet, quod Deos felicissimos ac beatissimos esse arbitramur. Actiones autem quas eis tribuere nos non oportet?.... Quod si omnia quæ in actionibus versantur persequamur, exigua sane Diisque indigna reperitur. Non enim eos oportet dormientes fingere, ut Endymionem. Ei igitur qui vivit, si actio, multoque magis si effectio adimatur, quid præter contemplationem relinquitur? Quocirca Dei muneris functio ea quæ beatitudine antecellit, in contemplatione consistere reperitur. Ergo et humanarum functionum ut quæque huic simillima est, ita ad beatam vitam constituendam plurimum valet. Huic quinetiam rei argumento est, quod cætera animalia, quæ tali muneris functione orbata sunt, beatitudine quoque excluduntur. Diis enim immortalibus omnis vita beata est; hominibus autem, quatenus simulacrum ali-quod talis functionis habent. Reliquorum vero animalium beate vivit nullum, quoniam nulla est eis contemplationis communitas (Arist. *Ethic.* X, c. 8).

(13) Maxime et in his amicitie permanent, cum par pari inter se referunt, verbi gratia, voluptatem; neque hoc modo solum, sed ex una et eadem re, ut sit inter urbanos ac facetos; non ut inter amatorem, eumque qui amatur. Non enim iisdem rebus hi delectantur; sed amator, illius amore; is qui amatur, amatoris erga se studio atque observantia. Forma porro evanescente, interdum evanescit quoque amicitia.... Plerique autem in amicitia permanent, si consuetudine vitæ adhibita mores dilexerint, cum sint inter se moribus similes (Arist. *Ethic.* VIII, c. 5).

Anima, I, c. 4); sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione; unde Aristoteles (*Eth.* VII, c. 15) dicit quod « Deus una simplici operatione gaudet, » et (X, c. 8) quod in con-

templatione sapientiæ est delectatio admirabilis, et (VIII, c. 5) amorem amicitie ab amatione, quæ est passio, distinguit; quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est hujusmodi,

les opérations de ce genre, considérées comme des actes de la volonté, se produisent encore dans l'âme après sa séparation.

Donc on ne peut conclure des raisons données plus haut que l'âme humaine est soumise à la mort.

CHAPITRE LXXXII.

Les âmes des brutes ne sont pas immortelles.

Il est évident, par tout ce qui précède, que les âmes des brutes ne sont pas immortelles. En effet :

1^o Nous avons déjà prouvé [ch. 57 et 68] que nulle opération ayant son principe dans la partie sensitive ne peut s'exercer indépendamment du corps. Or, il ne se produit dans les âmes des brutes aucune opération supérieure aux opérations de la partie sensitive ; car elles sont dépourvues d'intelligence et incapables de raisonnement. Nous en avons la preuve en ce que tous les animaux de la même espèce opèrent de la même manière, comme obéissant à la nature qui les dirige, et agissant sans dessein prémédité ; par exemple, toutes les hirondelles font des nids semblables, et toutes les araignées construisent leur toile sur un modèle invariable. Donc aucune des opérations émanant de l'âme des brutes ne peut s'effectuer sans le corps. Donc, puisque toute

secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXXII.

Quod animæ brutorum animalium non sunt immortales.

Ex his autem quæ dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

1^o Jam enim ostensum est (c. 57 et 68) quod nulla operatio sensitivæ partis esse sine corpore potest. In animabus autem

brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivæ partis ; non enim intelligunt neque ratiocinantur ; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motæ (sint animæ eorum) et non ex arte operantes ; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animæ brutorum quæ possit sine corpore esse. Quam igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse ; ergo, pereunte corpore, perit.

2^o Item, Omnis forma separata a materia est intellecta in actu ; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, in

substance a son opération propre, l'âme des brutes ne peut avoir un *être* indépendant du corps. Donc elle périt avec le corps.

2^o Toute forme séparée de la matière est connue actuellement; car c'est par l'abstraction que l'intellect actif rend les espèces intelligibles en acte, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 77]. Or, si l'âme de la brute survit à la destruction du corps, elle deviendra une forme séparée de la matière. Donc elle sera également une forme actuellement connue. Or, selon la doctrine d'Aristote, lorsqu'il s'agit des êtres séparés de la matière, le sujet qui connaît et l'objet connu sont une même chose (1). Donc cette âme de la brute, qui survivra au corps, sera intelligente; ce qui est contradictoire.

3^o L'être, quel qu'il soit, qui est capable d'atteindre à un certain degré de perfection, a le désir naturel de cette perfection; car le bien est ce que tous les êtres recherchent, de telle manière cependant que chacun d'eux désire son bien particulier. Or, rien ne nous indique que les brutes tendent à une existence sans fin, autrement qu'en perpétuant leur espèce; et cette sorte de perpétuité résulte du penchant qui les porte à se reproduire, penchant qui leur est commun avec les plantes et les êtres inanimés. Mais ils sont dépourvus de ce désir dont le terme est l'animal, considéré comme tel, et qui naît de l'appréhension [intellectuelle]; car l'âme sensitive ne saisissant d'autre objet que celui qui est présent et actuel, l'*être* perpétuel se trouve hors de sa portée. Donc elle ne dirige pas l'appétit animal vers ce but. Donc l'âme des brutes est incapable d'exister éternellement.

[1] Est intelligibilis et ipse [intellectus], ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem, quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia, et id quod ita sub scientiam cadit [Arist. *De anima*, III, c. 4 in fine].

quantum abstrahit eas, ut ex supradictis (c. 77) patet. Sed si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit (de *Anima*, III, c. 4 in fine). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

3^o Adhuc, In qualibet re quæ potest pertinere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis ap-

petitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur (quodquidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis), non autem quantum ad proprium appetitum animalis in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam, quum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum; neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

4^o Amplius, Quum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem

4^o Puisque, selon la remarque du Philosophe, le plaisir qui résulte d'une opération la rend plus parfaite (2), l'opération de chaque chose se rapporte, comme à sa fin, à l'objet où elle trouve son plaisir. Or, les animaux sans raison ne goûtent de délectations que celles qui ont trait à la conservation du corps; car ils n'en trouvent aucune dans les sons, les odeurs et les formes extérieures, à moins que ces choses ne soient pour eux des signes indicatifs des aliments ou des jouissances sensuelles, qui seuls leur procurent quelque plaisir. Toute opération émanée d'eux n'a donc d'autre but que la conservation de l'être corporel. Donc il n'y a pas d'être possible pour eux sans le corps.

Ce sentiment est en conformité parfaite avec la doctrine catholique. L'Écriture dit, en parlant des brutes : *L'âme [ou la vie] de la chair est dans le sang* [Levit. xvii, 11]; ce qui signifie que l'être de l'animal dépend de la consistance du sang. — Nous lisons aussi dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques* : « Nous croyons que l'homme seul a une âme « substantielle [c'est-à-dire qui a le principe de la vie en elle-même], « et que les âmes des brutes meurent avec le corps. » Aristote enseigne aussi qu'il y a la même distinction entre la partie intellectuelle de l'âme et les autres parties qu'entre l'incorrupible et le corruptible (3).

[2] Utrum autem propter voluptatem vitæ retinendæ studio ducamur, an vivendi causa voluptatem sequamur, omittamus in præsentî disputare. Videntur enim hæc inter se esse copulata, neque alterum ab altero posse sejungi : nam neque sine aliqua muneris functione gignitur voluptas, et omnem muneris functionem perficit voluptas (Arist. *Ethic.* x, c. 5).

[3] Nunc eo usque tantum dicatur, animam inquam principium esse eorum quæ dicta sunt, et his esse definitam, vegetativo, sensitivo, intellectivo, etiam motu. Querendum autem est utrum horum unumquodque sit anima, an animæ pars; et si pars, utrum hoc pacto ut sit separabile ratione solum, an etiam loco.... De intellectu vero, contemplativaque potentia nondum quicquam est manifestum; sed videtur hoc animæ genus esse diversum, idque solum, perinde atque perpetuum, ab eo quod occidit, sejungi separarique potest. Cæteras autem animæ partes separabiles quidem non esse, ut quidam asserunt, patet. Ratione vero differre, non obscurum esse videtur; sensitivi namque ratio diversa est a ratione principii opinandi, siquidem diversa sunt sentire ac opinari, et

(*Ethic.* x, c. 5), ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quæ est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquid esse absque corpore.

Huic autem sententiæ doctrina catholica

fidei concordat; dicitur enim de animalibus brutis : *Anima carnis in sanguine est* (*Levit.* xvii, 11), quasi dicitur : Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. — Et in libro de Ecclesiasticis dogmatibus : « Solum « hominem credimus habere animam substantivam (id est per se vitalem); brutorum « vero animas cum corporibus interire. » (Gennad. Massil., c. 16 et 17, in tomo viii, opp. S. Aug.) Aristoteles etiam dicit (de Anima, ii, c. 2) quod intellectiva pars animæ separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Nous détruisons, par cela même, l'opinion de Platon, qui accorde l'immortalité, même aux âmes des brutes (4).

Il semble cependant que l'on peut établir de la manière suivante que les âmes des brutes sont immortelles :

1° L'être qui opère par lui-même et séparément subsiste également par lui-même. Or, il y a dans l'âme sensitive des brutes une opération qui subsiste par elle-même et à laquelle le corps ne prend aucune part, puisqu'elle se meut ; car une nature qui, est cause du mouvement se compose de deux choses, dont l'une est le principe et l'autre le sujet du mouvement ; et par conséquent, puisque le corps est mû, l'âme seule est le principe moteur. Donc elle subsiste par elle-même. Donc elle ne peut être accidentellement détruite par suite de la destruction du corps ; car ces êtres seuls sont détruits par accident, qui n'ont pas de subsistance propre. Elle n'est pas davantage susceptible d'une destruction essentielle, puisqu'elle n'est pas composée de principes contraires. Donc elle est absolument indestructible.

2° Nous revenons ainsi à la raison donnée par Platon, que toute âme est immortelle, parce que l'âme est une substance qui se meut elle-même (5). Or, tout être qui se meut lui-même est nécessairement

unumquodque dictorum similiter. At vero quibusdam animantium cunctas partes, ut patet, insunt ; quibusdam nonnullæ ; sunt et quibus una tantum inesse videtur : atque id ipsum differentiam animantium facit [Arist. *De anima*, II, c. 2].

(4) Voyez la note suivante.

(5) Anima omnis est immortalis ; quod enim semper movetur, id æternum est. Quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agitur aliunde quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod seipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquamne moveri quidem desinit ? quinetiam cæteris quæ moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo ; nam ex principio oriuntur omnia ; ipsum autem nulla ex re nasci potest. Nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem unquam ; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur ; id autem nec nasci nec mori potest (*Phædrus*). — Ce raisonnement est développé dans la suite du même livre, et aucune distinction n'est faite entre les âmes des hommes et celles des brutes.

Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

1° Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animæ sensitive in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se movere ; natura enim movens componitur ex duobus, quo-

rum unum est movens et alterum est motum ; unde, quum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto ; illa enim solum per accidens corrumpuntur quæ per se non habent esse ; per se autem non potest corrumpi, quum neque contrarium habeat neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

immortel ; car la mort du corps n'est que l'éloignement de son moteur, et nul être ne peut se séparer de lui-même. D'où il conclut que celui qui est à lui-même son moteur ne peut mourir. Il suit donc de là que toute âme motrice, même celle des brutes, est immortelle. — Nous disons que cette raison revient à la précédente, parce que, comme dans l'opinion de Platon, aucun être ne meut sans être mù ; celui qui se meut lui-même est essentiellement un moteur, et, par conséquent, il a une opération propre. Platon prétend que l'âme sensitive a une opération propre, non-seulement lorsqu'elle imprime le mouvement, mais encore tandis que la sensation se produit. La raison qu'il en donne, c'est que la sensation est une sorte de mouvement de l'âme même qui sent : ainsi mue, elle meut à son tour le corps pour le faire sentir. C'est pourquoi il définit le sentiment : un mouvement de l'âme réalisé par le moyen du corps.

Il n'y a certainement rien de vrai en cela. Car :

1° Sentir ce n'est pas mouvoir, mais plutôt être mù, puisque l'animal, après avoir eu la puissance de sentir, éprouve une sensation actuelle causée par des objets sensibles qui modifient les sens. On n'est pas en droit de dire que le sens est affecté par l'objet sensible de la même manière que l'intelligence par l'espèce intelligible ; en sorte que sentir et connaître seraient également deux opérations de l'âme, indépendantes de tout instrument corporel. Car l'intelligence saisit les choses, en faisant abstraction de la matière et des conditions matérielles qui sont les principes de l'individualité ; et les sens n'ont pas cette faculté : on en sera convaincu en considérant que l'objet des sens est le particulier [ou l'individu], et que l'universel est celui de l'in-

2° Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esse immortale, corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur ; idem autem a seipso non potest discedere ; unde sequitur (secundum ipsum) quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. — Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa, quia, quum (secundum Platonis positionem) nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat

Plato animam sensitivam propriam operationem habere ; dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum ; unde, definiens sensum, dicebat quod est motus animæ per corpus.

Hæc autem quæ dicta sunt patet esse falsa.

1° Non enim sentire est movere, sed magis moveri ; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere ; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditioni-

telligence. Il est évident par là que les sens ne sont affectés que par des objets qui consistent dans une matière, et que ces mêmes objets, au contraire, n'affectent l'intelligence qu'autant qu'ils sont abstraits de la matière. L'intelligence n'est donc impressionnée par aucune matière corporelle, tandis que les sens ne sauraient l'être sans matière.

2^o Des sens divers sont destinés à percevoir les diverses formes sensibles : par exemple, la vue saisit les couleurs, et l'ouïe les sons. Cette diversité résulte manifestement des dispositions diverses des organes; car l'organe de la vue doit être en puissance pour toutes les couleurs, et celui de l'ouïe pour tous les sons. Or, si cette perception avait lieu sans le secours d'un organe corporel, la même puissance aurait la faculté de recevoir toutes les formes sensibles, puisque toute vertu immatérielle est, pour ce qui la concerne, également bien disposée relativement à toutes les qualités de ce genre; et c'est pour cette raison que l'intelligence, qui ne fait aucun usage des organes corporels, connaît tout ce qui tombe sous les sens. Donc la sensation est impossible sans un organe corporel.

3^o L'excellence des objets sensibles altère les sens et ne produit aucun effet semblable dans l'intelligence, puisque l'esprit qui arrive à connaître les plus éminents des êtres intelligibles n'est pas moins apte, mais, au contraire, mieux disposé à connaître ceux d'un ordre inférieur (6). Donc l'affection qui émane de la forme sensible pour

(6) *Passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi, patet in sensuum instrumentis, atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehementer sensibili sentire non potest: auditus namque non audit sonum, post magnos sonos; et visus non videt, atque adoratus non olfacit, post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit atque intelligit inferiora: sensitivum enim non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. De anima, III, c. 4).*

bus quæ sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

2^o Adhuc, Diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Hæc autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse

in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eandem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet æqualiter, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

3^o Præterea, Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Al-

les sens, et de l'espèce intelligible pour l'intelligence, n'appartient pas au même genre; mais l'impression reçue dans l'intelligence est indépendante de tout organe corporel, et elle s'exerce, par le moyen d'un organe corporel, sur les sens, dont l'harmonie [ou l'équilibre] est rompue par l'excellence de l'objet sensible.

Lorsque Platon affirme comme certain que l'âme est une substance qui se meut elle-même, il s'appuie sur ce qui a lieu pour les corps. Nul corps, en effet, ne meut s'il n'est mû lui-même; d'où Platon conclut que tout moteur est en mouvement. Et parce qu'il ne peut y avoir, jusqu'à l'infini, une distinction réelle entre le mobile et son moteur, il est amené à dire que, dans chaque ordre d'êtres, le premier moteur se meut lui-même, et par conséquent, que l'âme, qui est le premier principe du mouvement des animaux, est une substance qui se meut elle-même.

Deux raisons démontrent parfaitement la fausseté de cette conclusion. — D'abord, nous avons prouvé [liv. 1, ch. 13] que tout ce qui est mû essentiellement est un corps; d'où il suit que l'âme n'étant pas un corps, elle ne peut être en mouvement que par accident. — En second lieu, comme le moteur, en sa qualité de moteur, est en acte, tandis que le mobile, en tant que tel, est en puissance, puisque rien ne peut être, sous le même rapport, en acte et en puissance, jamais il ne pourra se faire que le même être soit à la fois, et sous le même rapport, moteur et mobile; mais lorsqu'on affirme qu'une chose se meut elle-même, l'une de ses parties est nécessairement le moteur et l'autre le mobile, et c'est en ce sens que nous disons de l'animal qu'il se meut lui-même, parce que l'âme imprime et le corps reçoit le mouvement. — Il faut pourtant observer que Platon, en se

terius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili; intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilibus excellentiam.

Quod autem Plato dixit, animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri; et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quæ est primum movens in motibus

animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. — Primo quidem, quia probatum est [lib. 1, c. 13] quod omne quod movetur per se, est corpus; unde, quum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. — Secundo, quia, quum movens in quantum hujusmodi sit actu, motum autem in quantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota; et hoc modo dicitur animal movere seipsum, quia anima est movens et corpus

servant du terme de mouvement, qui ne s'applique rigoureusement qu'aux seuls corps, ne considère pas l'âme comme une nature corporelle; car il ne veut pas parler, dans ce cas, du mouvement proprement dit, mais sous ce nom il comprend en général toute espèce d'opération. Aristote lui-même nous dit que les deux opérations de sentir et de connaître sont en quelque sorte des mouvements (7). Le mouvement ainsi envisagé n'est pas l'acte de l'être existant en puissance, mais l'acte de l'être parfait. C'est pourquoi, en disant que l'âme se meut elle-même, il entend qu'elle agit d'elle-même et sans le secours du corps, contrairement à ce qui a lieu pour les autres formes, qui ont besoin d'une matière pour agir : le calorique, par exemple, n'échauffe pas tandis qu'il est seul, mais il produit cet effet dans un sujet. Il partait de là pour arriver à cette conclusion, que toute âme motrice est immortelle, parce que l'être qui opère par lui-même est également capable d'avoir une existence propre.

Nous avons déjà prouvé que l'opération propre aux âmes des brutes, c'est-à-dire l'opération de sentir, ne peut s'exercer indépendamment du corps. Cette vérité paraît plus manifeste encore lorsqu'il s'agit d'une autre opération que nous appelons l'appétit; car tous les faits qui ont pour principe l'appétit résidant dans la partie sensitive ne se produisent certainement pas sans qu'il survienne quelque changement dans le corps, et c'est ce qui leur fait donner le nom de passions de l'âme.

(7) Scientia ea quæ est actu, est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore : simpliciter autem neque tempore; sunt enim universa quæ fiunt ex eo quod actu est. Sensibile autem ad actum ex potentia sensitivum ipsum deducere, actuque videtur efficere; non enim patitur ac alteratur. Quapropter alia quædam est hæc species motus; nam motus actus est imperfecti : at actus simpliciter, qui quidem est rei perfectæ, alius est omnino diversusque ab illo. Sentire igitur ipsi dicere solum, ac intelligere similia est (Arist. *De anima*, III, c. 7).

est motum.—Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit (*de Anima*, III, c. 7 init.) quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, quum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis quæ non agunt absque materia;

non enim calor calefacit separatim, sed calidum; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem; nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animæ bruta, quæ est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passionem animæ dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum mo-

Il résulte de tout cela que l'acte même de mouvoir n'est pas une opération de l'âme sensitive indépendante de tout organe corporel. L'âme de la brute, en effet, ne saurait mouvoir autrement que par le sentiment et l'appétit; car la vertu [ou puissance active] à laquelle nous attribuons la faculté d'effectuer le mouvement fait, par son action, que les membres obéissent aux ordres de l'appétit; d'où il suit que ce sont des vertus qui disposent davantage le corps à être mu, plutôt que des vertus motrices. — Il est donc évident que nulle opération de l'âme des brutes ne peut se réaliser sans le corps; et nous en tirons cette conséquence nécessaire, que l'âme de la brute périclité avec le corps.

CHAPITRE LXXXIII.

Raisons qui semblent prouver que l'âme humaine n'est pas créée avec le corps, mais a éternellement existé.

Parce qu'il est constant que l'existence des mêmes choses qui commencent a aussi un terme, on pourra croire que l'âme ne devant pas finir, elle n'a pas eu non plus de commencement, mais qu'elle a toujours été. Les raisons qui paraissent le prouver sont celles-ci :

1° Ce qui ne doit pas cesser d'être a la vertu d'exister toujours. Or, jamais il ne sera vrai de dire de ce qui a la vertu d'exister toujours, que cela n'est pas, parce que la durée de l'être s'étend aussi loin que la vertu d'exister; et, au contraire, il y a un instant où l'on dit vrai en affirmant que ce qui a commencé d'exister n'est pas. Donc ce

vere ait operatio animæ sensitivæ absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quæ dicitur exsequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. — Sic igitur patet quod nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

Rationes quibus probari videtur animam humanam non incipere cum corpore, sed fuisse ab æterno.

Sed quia eadem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper; quodquidem videtur his rationibus posse probari :

qui ne doit jamais cesser d'être ne commencera d'exister à aucun instant.

2° La vérité des êtres intelligibles est indestructible; par conséquent, en ce qui la concerne, elle [est éternelle; car elle est nécessaire. Or, toute chose nécessaire est éternelle, puisque, par là même qu'elle est nécessaire, sa non-existence est impossible. La vérité de l'être intelligible étant indestructible, il est évident que l'être de l'âme est également indestructible. Donc, pour la même raison, l'éternité de cette vérité prouve aussi l'éternité de l'âme.

3° C'est une imperfection pour un être que de rester privé de plusieurs de ses parties principales. Or, il est clair que les principales parties de l'univers sont les substances intellectuelles, parmi lesquelles il faut compter les âmes humaines [ch. 46]. Donc, si des âmes sont créées tous les jours en nombre égal à celui des hommes qui naissent à chaque instant, l'univers reçoit l'accroissement de plusieurs de ses parties principales, et d'autres lui font encore défaut. Donc l'univers est imparfait; ce qui est contradictoire.

4° Il en est même qui invoquent à leur appui l'autorité de la Sainte-Ecriture. Il est dit : *Dieu termina le septième jour l'ouvrage qu'il avait fait; et le septième jour il se reposa après avoir exécuté tous ses ouvrages* [Gen. II, 2] (1). Or, il n'en serait pas ainsi s'il continuait toujours

(1) Il faut entendre ce passage de la Genèse en ce sens, que le septième jour l'œuvre de la création se trouva terminée, puisque la formation de l'homme, qui en fut le couronnement, eut lieu le sixième jour, et le septième Dieu se reposa. Ce n'est pas à dire qu'il fût sorti de son repos éternel, ou qu'à la suite de la création il éprouvât de la fatigue; car il est parfaitement immuable : un acte de sa volonté lui suffit pour tirer du néant la création tout entière, et sa volonté n'est autre que lui-même, comme saint Thomas l'a démontré (liv. I, ch. 72), puisqu'il n'y a aucune distinction réelle entre ses opérations et son essence ou sa substance.

1° Nam id quod nunquam esse desinet habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere non esse; quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incipit esse, est aliquando verum dicere non esse. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2° Adhuc, Veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est etiam æterna; est enim necessaria. Omne autem necessarium est æternum, quia quod necesse est esse impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione ex

ejus æternitate potest probari animæ æternitas.

3° Amplius, Illud non est perfectum cui plurimæ suarum partium principalium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 46) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novot animæ humanæ esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium suarum partium addi et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum; quod est impossibile.

4° Adhuc, Etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacræ Scripturæ. Dicitur enim quod *Complevit Deus die septimo opus*

à créer de nouvelles âmes. Donc les âmes humaines ne commencent pas d'exister, mais leur être est aussi ancien que celui du monde.

Pour ces raisons et d'autres semblables, certains philosophes, partisans de l'éternité du monde, ont enseigné que l'âme humaine étant indestructible, elle a éternellement existé. Ceux d'entre eux qui admettent que les âmes humaines sont immortelles, de telle sorte que leur nombre ne diminue point, et les Platoniciens sont dans ce cas, ceux-là croient qu'elles existent de toute éternité et qu'elles sont tour-à-tour unies à des corps et séparées de ces corps, et que ces changements d'état arrivent après des périodes déterminées (2).

Ceux qui n'accordent l'immortalité qu'à un principe unique de l'âme humaine, qui survit à tous les hommes, prétendent que ce principe unique est éternel, que ce soit l'intellect actif seul, d'après le sentiment d'Alexandre [d'Aphrodisée], ou avec lui l'intellect possible, comme Averrhoès le pense (3). Aristote paraît être de cet avis; car, en parlant de l'intelligence, il dit qu'elle est non-seulement incorruptible [ou indestructible], mais encore éternelle (4).

[2] Illam quidem rationem proferunt et sacrifici et sacrificæ, qui quæve dant operam ut earum rerum, in quibus versantur, rationis reddendæ habeant facultatem. Eam quoque profert et Pindarus et aliorum poetarum plerique, qui divini sunt. Quæ vero dicunt hujusmodi sunt: Tu vero an verum dicere videantur etiam atque etiam aspice. Aiunt enim illi *immortalem* esse hominis animum, et modo quidem desinere cum corpore conjungi, quod *mori* appellant; modo rursus existere et in novam vitam emergere, nunquam vero perire: his de causis, necessarium plane esse quam sanctissimam vitam traducere. De quibus enim Proserpina pœnas antiqui luctus sumpsit, in supernum solem illorum rursus animum nono anno reddit, ex quibus reges clari et robore vehementes, et sapientia maximæ viri propagantur: in posterum vero tempus augusti heroes apud homines nuncupantur. Quum enim animus sit immortalis et sæpenumero redivivus extiterit, eaque quæ hic sunt et apud inferos viderit, nihil usquam rerum est quas non didicerit, ut quidem minime mirum debeat videri ipsum et de virtute et de aliis rebus ea, quæ prius viderat, in memoriam posse revocare (Plato, *Meno*, p. 80, H. Steph., 1578).

[3] Voyez l'exposé de ces opinions dans le ch. 81, 3^o.

[4] Quidam est intellectus ut omnia agat atque efficiat..... Et is intellectus separabilis

num quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere quod patratat (Gen. II, 2). Hoc autem non esset, si quotidie novas animas faceret. Non igitur animæ humanæ esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem et similes rationes, quidam, æternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita etiam et ab æterno fuisse; unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, ac vicissitudine

secundum determinata annorum curricula observata.

Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab æterno fuisse, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander, sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Averrhoès. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba; nam, de intellectu loquens, dicit [de Anima, III, c. 5] ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Quidam vero catholicam fidem profiten-

Des catholiques, imbus des doctrines platoniciennes, ont adopté un moyen terme. Parce que, suivant les enseignements de la foi, aucun être n'est éternel, excepté Dieu, ils ont rejeté l'éternité des âmes; mais ils pensent qu'elles ont toutes été créées en même temps que le monde, ou plutôt avant le monde visible, et que cependant leur union avec les corps est postérieure. Origène est le premier partisan de cette opinion que l'on rencontre parmi ceux qui professent la doctrine chrétienne, et plusieurs l'ont embrassée après lui; des hérétiques de nos jours l'ont retenue, et les Manichéens affirment encore, avec Platon, que ces âmes sont éternelles et passent d'un corps dans un autre.

Il est facile de démontrer que ces opinions n'ont pas pour elles la vérité. Nous avons déjà établi qu'il n'y a pas un seul intellect possible ou actif pour tous les hommes [ch. 73 et 76]. Il nous reste donc à combattre ceux qui, tout en admettant la pluralité des âmes humaines, veulent cependant qu'elles aient existé avant les corps, que ce soit de toute éternité ou seulement depuis la création du monde. Voici les raisons qui nous font condamner ce sentiment.

1^o Nous avons prouvé que l'âme est unie au corps comme sa forme et son acte [ch. 56 et 57]. Or, bien que l'acte précède naturellement [suivant l'ordre rationnel] la puissance, cependant il lui est postérieur, quant au temps, dans le même être; car ce qui est produit passe de la puissance à l'acte (5). Donc le sperme, qui n'est vivant qu'en puissance, a existé avant l'âme, qui est l'acte de la vie.

est et non mixtus, passionemque vacat, cum sit substantia actus..... Separatus vero, id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque (Arist. *De anima*, III, c. 5).

(5) L'acte précède naturellement la puissance, c'est-à-dire que la puissance ou la possibilité d'exister suppose toujours un être naturel qui réduira cette puissance à l'acte, puisque rien n'est cause de soi-même et que tout ce qui *est* ne possède l'existence que par participation. Cependant, si l'on considère l'ordre de la production des choses, ou la transition du *non-être* à l'*être*, la puissance est antérieure à l'acte, parce que, pour

tes, Platoniorum doctrinis imbuti, viam medium tenuerunt. Quia enim, secundum fidem catholicam, nihil est æternum præter Deum, humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quamquidem positionem primus inter christianæ fidei professores Origenes posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes; quæquidem opinio usque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi eas etiam æternas asserunt cum Platone, et eas de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, jam supra (c. 73 et 76) est ostensum. Unde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora exstitisse, sive ab æterno sive a mundi constitutione; quodquidem videtur inconueniens his rationibus:

1^o Ostensum est enim supra (c. 56 et 57) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in eodem, tempore

2° Il est naturel que la forme soit unie à sa propre matière ; autrement l'être composé de la forme et de la matière serait en dehors de la nature. Or, chaque chose reçoit ce qui lui convient en vertu de sa nature avant ce qui ne lui convient qu'en dehors de la nature ; car un attribut qui est en dehors de la nature est un simple accident, tandis que celui qui est dans la nature est un attribut essentiel ; et l'accidentel vient toujours après l'essentiel. Donc, il convient plutôt à l'Âme d'être unie au corps que d'en être séparée. Donc elle n'a pas été créée avant le corps auquel elle est unie.

3° Une partie séparée de son tout est imparfaite. Or, l'Âme, en tant que forme, est une partie de l'espèce humaine [ch. 47]. Donc, si elle existe par elle-même indépendamment du corps, elle est imparfaite. Et pourtant, dans l'ordre de la nature, le parfait est avant l'imparfait. Donc l'ordre de la nature ne souffre pas que l'Âme ait été créée sans corps, avant d'être unie à un corps.

4° Si les âmes sont créées séparément des corps, nous devons rechercher comment elles ont été unies à ces corps, et nous disons que cette union est forcée ou naturelle. — Si elle est forcée, comme tout ce qui est tel contrarie la nature, l'union de l'Âme et du corps est en dehors de l'ordre naturel, et par conséquent, l'homme, qui est un composé de ces deux substances, est un être qui n'est pas conforme à la nature ; ce qui est manifestement faux. De plus, les substances in-

exister réellement, un être doit avoir d'abord la puissance d'exister, et l'instant où il reçoit l'existence est simplement la réalisation de cette possibilité. Il est évident qu'il ne s'agit ici que de la créature ; car il n'y a en Dieu aucune puissance passive (liv. I, ch. 16) : il est nécessairement et essentiellement (*ibid.*, ch. 22), et son être c'est lui-même.

est posterior ; movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quodquidem est potentia vivum, quam esset anima, quæ est actus vite.

2° Adhuc, Unicuique formæ naturale est propriæ materiæ uniri ; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam quam quod convenit ei præter naturam ; quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens ; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se ; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

3° Amplius, Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, quum sit forma, ut probatum est (c. 47), est pars speciei humanæ. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto, in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata corpore exuta, quam corpori unita.

4° Amplius, Si animæ sunt creatæ absque corporibus, querendum est quomodo sint corporibus unitæ. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. — Si autem violenter (omne autem violentum est contra naturam), unio igitur animæ ad corpus est præter naturam ; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale ; quod patet esse falsum. Præterea, substantiæ

tellectuelles sont d'un ordre plus élevé que les corps célestes. Or, il n'y a dans les corps célestes rien de forcé ni de contraire à la nature. Donc, à plus forte raison, il doit en être de même des substances intellectuelles. — Si l'union des âmes avec les corps est naturelle, à l'instant de leur création, ces âmes ont dû naturellement désirer d'être unies à des corps. Or, un appétit naturel passe immédiatement à l'acte, à moins qu'il ne rencontre quelque obstacle, et nous en avons la preuve dans le mouvement des objets pesants ou légers; car la nature opère toujours uniformément. Donc, à l'instant même ou elles furent créées, ces âmes eussent été unies à des corps, si quelque chose ne s'y fût opposé. Or, tout ce qui empêche un appétit naturel d'obtenir son effet exerce une sorte de violence. Donc c'est par force que ces âmes ont été pendant quelque temps séparées des corps; ce qui répugne, d'abord parce qu'il ne peut y avoir dans ces substances rien de forcé, comme nous l'avons prouvé; ensuite, parce que ce qui est forcé et contraire à la nature n'étant qu'accidentel, cela ne peut être antérieur à ce qui existe en vertu de la nature, ni affecter l'espèce tout entière. En outre, comme chaque être désire naturellement sa perfection, c'est à la matière qu'il convient de rechercher sa forme, et non réciproquement. Or, l'âme est pour le corps ce qu'est la forme pour la matière [ch. 57, 65 et 68]. Donc l'union de l'âme avec le corps n'est pas le résultat d'un désir de l'âme, mais plutôt d'un appétit du corps.

Si l'on prétend qu'il est également naturel à l'âme d'être unie à un corps et d'être séparée de ce corps à des époques diverses, nous ne pouvons admettre qu'il en soit ainsi. Car :

intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora coelestia; in corporibus autem coelestibus, nihil invenitur violentum neque contra naturam; multo igitur minus in substantiis intellectualibus. — Si autem naturaliter animæ sunt corporibus unitæ, naturaliter igitur animæ in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium; natura enim semper uno modo operatur. Statim ergo a principio suæ creationis, fuissent corporibus unitæ, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animæ essent aliquo tempore a corporibus separatæ; hoc est inconveniens, tum quia in illis

substantiis non potest esse aliquid violentum, ut supra ostensum est, tum quia violentum et quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. Præterea, quum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiæ est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (c. 57, 65 et 68) ostensum est. Non igitur unio animæ ad corpus fit per appetitum animæ, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur quod utrumque est animæ naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam pro diversis temporibus, hoc videtur esse impossibile:

1^o Quia ea quæ naturaliter variantur

1^o Il faut considérer comme des accidents les choses qui, d'après les lois naturelles, se succèdent dans le même sujet, telles que la jeunesse et la vieillesse. Si donc l'âme est successivement unie au corps et séparée d'avec le corps, en vertu d'une loi naturelle, son union avec le corps ne sera qu'accidentelle, et par conséquent, l'homme, qui se trouve constitué par cette union, ne sera pas un être essentiellement, mais par accident.

2^o L'être en qui la succession du temps amène un changement d'état est soumis aux révolutions du ciel qui règlent le cours du temps. Or, les substances intellectuelles et incorporelles, au nombre desquelles on doit mettre les âmes séparées, appartiennent à un ordre supérieur aux corps; c'est pourquoi elles ne peuvent être soumises à l'influence des mouvements célestes. Il est donc impossible qu'à des époques diverses elles soient, tantôt unies à des corps, et tantôt séparées de ces corps, et toujours en vertu de leur nature, ou bien qu'elles désirent naturellement, maintenant l'un de ces états, et plus tard l'état opposé.

Il n'y aurait pas une contradiction moins grande à dire que les âmes ne sont unies aux corps, ni par force, ni en vertu de leur nature, mais spontanément et volontairement. En effet :

1^o Aucun des êtres ne veut déchoir de sa dignité, s'il n'est point trompé à cet égard. Or, l'âme, séparée du corps, est dans une condition plus élevée que lorsqu'elle lui est unie (6); et cela est vrai, surtout dans l'opinion platonicienne (7), d'après laquelle l'union du corps et

[6] Il faut observer que saint Thomas raisonne ici dans l'opinion même de ses adversaires, qu'il combattra directement bientôt.

[7] Nonne oblivionem vocamus scientiæ amissionem atque jacturam? — Omnino, Socrates. — Quod si ea, antequam nasceremur, scientia præditi, postquam nati sumus, eam amisimus; post vero sensuum usu et ministerio in iis versantes, eas recipiamus scientias quas et antea habebamus, nonne id vocamus *discere*, propriam videlicet scientiam recuperare (Plato, in *Phædone*)?

circa subjectum sunt accidentia, sicut juvenus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animæ corpori uniri; et sic ex hac unionem homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

2^o Præterea, omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subjectum cœlesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiæ autem intellectuales et incorporeæ, inter quas sunt animæ separatæ, excedunt totum

ordinem corporis; unde non possunt esse subjectæ cœlestibus motibus. Impossibile est igitur quod secundum diversa tempora naturaliter uniantur quandoque et separantur quandoque, vel naturaliter nunc hoc nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniantur, sed spontanea voluntate, hoc esse non potest.

1^o Nullus enim vult in statum pejorem venire nisi deceptus. Anima autem separatæ

de l'âme a pour effet de faire perdre à cette dernière le souvenir des choses qu'elle a auparavant connues et l'empêche de s'élever à la contemplation de la vérité pure. Donc elle n'est pas unie volontairement au corps, à moins que ce ne soit par erreur. Or, il ne peut y avoir en elle aucune cause d'erreur, puisque nos adversaires supposent qu'elle sait tout. Ils ne peuvent pas se retrancher à dire que, lorsqu'il s'agit d'un choix particulier, le jugement qui résulte d'une cause universelle se trouve obscurci par les passions, comme cela a lieu dans les individus qui s'abandonnent à l'intempérance; car les passions capables d'une telle influence sont inséparables d'une certaine modification corporelle, et pour cette raison, l'âme séparée n'en est pas susceptible. Donc, si l'âme eût existé avant le corps, elle ne lui serait pas unie en vertu de sa propre volonté.

2° Tout effet résultant du concours de deux volontés non coordonnées entre elles est purement fortuit. On pourrait donner pour exemple une personne qui, se rendant sur la place publique pour faire une acquisition, y rencontre son créancier arrivé là sans s'être préalablement concerté avec elle. Or, il n'y a nul rapport entre la volonté qui détermine le père à l'acte d'où dépend la génération du corps et la volonté de l'âme séparée qui veut s'unir à ce corps. Donc, puisque l'union du corps et de l'âme ne peut se réaliser sans le concours de ces deux volontés, il s'ensuit qu'elle est fortuite, et par conséquent, la génération de l'homme n'a pas pour cause la nature, mais le hasard; ce qui est évidemment faux, puisqu'elle se produit de la même manière dans la plupart des cas.

A ceux qui nous répondraient que l'âme n'est unie avec le corps,

est altioris status quam corpori unita, et præcipue secundum Platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quæ prius scivit, et retardatur a contemplatione puræ veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in ea potest existere, quum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici quod iudicium ex universali causâ procedens in particulari eligibili subvertatur propter passionem, sicut accidit incontinentibus; quia passionem huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

2° Præterea, Omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum est effectus casualis; sicut patet quum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex conducto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ separatæ uniri volentis. Quum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animæ fieri non possit, sequitur quod sit casualis; et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu; quod patet esse falsum, quum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione, hoc etiam

ni à raison de sa nature, ni par sa propre volonté, mais en vertu d'une disposition divine, nous dirons que la difficulté subsiste tout entière, s'il est vrai que les âmes ont été créées avant les corps. Car :

1^o Dieu a placé tous les êtres dans la condition qui convient à leur nature; c'est pourquoi il est dit de chaque créature : *Dieu vit que cela était bon* (Gen., 1, 10 et suiv.); et de toutes ensemble : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites; et elles étaient très bonnes* (ibid., 1, 31). En supposant donc qu'il ait créé les âmes séparément des corps, nous sommes forcés d'admettre que ce mode d'existence est le plus convenable pour leur nature. Or, l'ordre établi par la divine bonté ne peut avoir pour effet de faire descendre les êtres à un degré inférieur, mais bien plutôt de les élever à un état meilleur. Donc l'union de l'âme avec le corps ne saurait être le résultat d'une disposition divine.

2^o L'ordre établi par la sagesse divine ne permet pas que les substances les plus viles s'ennoblissent au détriment des substances supérieures. Or, les corps, qui sont successivement produits et soumis à la destruction, sont au dernier degré de l'échelle des êtres. Donc l'ordre fixé par la sagesse divine s'oppose à ce que, pour ennoblir les corps des hommes, des âmes, dont l'existence leur est antérieure, soient unies avec eux, puisque, comme on le voit assez par tout ce qui précède, cette union ne peut avoir lieu qu'au détriment des âmes.

Origène comprit bien cette difficulté : c'est pourquoi, après avoir affirmé que les âmes humaines ont été créées dès le commencement, il ajoute qu'elles sont unies à des corps par la volonté de Dieu, mais que c'est pour elles un châtiment. Il suppose qu'avant l'existence des corps ces âmes ont péché, et que suivant la gravité de leur faute, elles

non videtur conveniens, si animæ ante corpora fuerunt creatæ.

1^o Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suæ naturæ; unde et de singulis creatis dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum* (Gen. 1, 10 et seqq.), et simul de omnibus : *Viditque cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (ibid. 1, 31). Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturæ earum. Non est autem ad ordinationem divinæ bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

2^o Præterea, Non pertinet ad ordinem divinæ sapientiæ, cum superiorum detri-

mento, ea quæ sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinæ sapientiæ, ad nobilitandum humana corpora, animas præexistentes eis unire, quum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, quum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divinæ animæ corporibus sunt unitæ, sed in earum poenam; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed hæc positio stare non potest.

1^o Poena enim bono naturæ adversatur,

ont été unies à des corps plus ou moins nobles, qui leur servent de prison (8).

Mais cette opinion ne peut se soutenir. Car :

1^o Toute peine est opposée à un bien naturel, et c'est pour cela qu'on lui donne le nom de mal. Si donc l'union de l'âme et du corps est une punition, elle n'est pas un bien naturel. Or, c'est ce qu'on ne peut admettre; car elle est dans l'intention de la nature, puisque c'est là le terme de la génération naturelle. Il s'ensuit, en second lieu, que la qualité d'homme n'est pas un bien suivant la nature, quoiqu'il soit dit après la création de l'homme : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites; et elles étaient très bonnes* [Gen. I, 31].

2^o Le bien ne peut résulter du mal que par accident. Si donc à cause du péché commis par une âme séparée, il a été décrété que cette âme serait unie à un corps, comme il y a en cela un certain bien, ce bien sera accidentel. Donc l'homme n'a été formé que par hasard; conclusion qui fait injure à la divine sagesse, dont il est dit : *Vous avez ordonné toutes choses avec mesure, avec nombre et avec poids* [Sap., XI, 21].

3^o Cette doctrine est en contradiction manifeste avec celle de l'apôtre saint Paul, qui s'exprime ainsi en parlant de Jacob et d'Esau : *Avant qu'ils fussent nés, ou qu'ils eussent rien fait de bon ou de mauvais, il fut dit que l'aîné servirait le plus jeune* [Rom., IX, 11, 12 et 13] (9): Donc leurs

[8] Animam solis antiquiorem esse alligatione ejus ad corpus conclusum jam est ex comparatione hominis; verum et e scripturis arbitror posse demonstrari (*De principiis*, lib. I, c. 7). — Ita cum mundus summa constet varietate, tantamque rationabilium contineat differentiam, quid aliud dicendum est fuisse causæ ut subsistat, quam varietatem lapsus eorum qui non similiter ab unitate defluunt (ibid., lib. II, c. 1).

[9] Non qui filii carnis, hi filii Dei; sed qui filii sunt promissionis, æstimantur in semine; promissionis enim verbum hoc est : Secundum hoc tempus veniam, et erit Saræ filius. Non solum autem illa; sed et Rebecca ex uno concubitu habens, Isaac patris nostri. Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : Quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit; Moysi enim dicit :

et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ et corporis est, quoddam pœnale, non est bonum naturæ; quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, quum tamen dicatur, post hominis creationem : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen. I, 31).

2^o Præterea, Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur, propter

peccatum animæ separatæ, hoc constitutum est quod anima corpori uniatur, quum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret; quod derogat divinæ Sapientiæ, de qua dicitur : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* (Sap. XI, 21).

3^o Adhuc autem et hoc repugnat Apostolicæ doctrinæ manifeste; dicitur enim de Jacob et Esau quod, *quum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali...*, dictum est quia major serviet minori (Rom. IX,

âmes n'avaient commis aucun péché avant que cette parole eût été prononcée, bien qu'elle fût postérieure à leur conception, comme on peut s'en assurer [Gen. xxv, 23].

En traitant la question de la distinction des êtres [ch. 44], nous avons déjà combattu l'opinion d'Origène par plusieurs raisons que nous pourrions également reproduire ici; c'est pourquoi, sans nous y arrêter de nouveau, nous passons à d'autres arguments.

4^o Les sens sont nécessaires à l'âme humaine, ou bien elle peut s'en passer, et cette proposition disjonctive n'admet pas de moyen terme. Or, l'expérience nous démontre que les sens lui sont indispensables; car l'individu qui manque de quelqu'un des sens est aussi privé de la connaissance des objets sensibles qui nous sont révélés par ce sens : l'aveugle-né, par exemple, est étranger à la notion des couleurs, et ne les connaît sous aucun rapport. En outre, si les sens n'étaient pas nécessaires à l'âme humaine pour connaître, il n'y aurait dans l'homme aucun rapport entre la perception des sens et celle de l'intelligence, et nous voyons que le contraire a lieu; car la perception des sens est le principe de la mémoire, et c'est sur cette dernière que repose l'expérience, à l'aide de laquelle nous parvenons à comprendre ce qu'il y a d'universel dans les sciences et les principes des arts (10). Si donc l'âme humaine ne peut connaître sans

Miserebor ejus misereor; et misericordiam præstabo ejus miserebor (Rom., ix, 8-15).

— Le texte cité par saint Paul est celui-ci, tiré de la Genèse : — « Deprecatusque est Isaac Dominum pro uxore sua, eo quod esset sterilis : qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebecce. Sed collidebantur in utero ejus parvuli, quæ ait : Si sic mihi futurum erat, quid necesse fuit concipere ? Perrexitque ut consuleret Dominum ; qui respondens ait : Duæ gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividuntur, populusque populum superabit, et major serviet minori » [Gen. xxv, 21-23].

(10) Cette doctrine est parfaitement conforme à celle d'Aristote, qui s'exprime ainsi : « *Natura animalia sensum habentia fiunt ; a sensu vero quibusdam eorum non innascitur memoria, quibusdam vero innascitur : et ob hoc alia prudentia, alia disciplinarum capaciora sunt quam illa, quæ memorare non possunt. Prudentia quidem absque eo quod*

11, 12 et 13). Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccaverant, quum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet (Genes. xxv, 23).

Sunt autem supra (c. 44), quum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quæ etiam hic possent assumi ; et ideo, eis prætermisiss, ad alia transeundum est.

4^o Item, Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus aut non. Videtur autem manifeste, per id quod experi-

mur, quod indigeat sensibus ; quia qui caret sensu aliquo non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum ; sicut cæcus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea, si non sunt necessarii humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivæ et intellectivæ cognitionis ; ejus contrarium experimur ; nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quæ ad comprehendendum universalialia scientiarum et artium principia pervenimus.

les sens, comme la nature ne laisse manquer les êtres d'aucune des choses nécessaires pour réaliser complètement leurs opérations propres, et qu'elle donne, par exemple, aux animaux doués d'une âme sensitive et motrice les organes convenables pour produire la sensation et le mouvement, l'âme humaine n'aurait pas été privée, lors de sa création, des sens qui sont pour elle des instruments indispensables. Or, l'opération sensitive est impossible sans les organes corporels [ch. 57 et 78]. Donc l'âme n'a pas été créée sans ces organes. Si l'on prétend, au contraire, que l'âme humaine peut se passer des sens pour connaître, et qu'elle a été créée sans le corps, on sera obligé d'accorder qu'avant d'être unie au corps elle connaissait par elle-même ce qu'il y a de vrai dans toutes les sciences. Les disciples de Platon l'admettent, puisqu'ils considèrent comme étant causes de la science les idées qui, d'après le sentiment de leur maître, sont les formes intelligibles et séparées des choses (11). D'où il suit que l'âme, lorsqu'elle était séparée, ne rencontrant aucun obstacle, avait une connaissance pleine et entière de chaque science. Puisque durant son union avec le corps elle est plongée dans l'ignorance, nous sommes forcés d'en conclure qu'elle a oublié la science qu'elle possédait autrefois. Les partisans des doctrines platoniciennes en conviennent, et ils

discant, quæcumque scilicet audire sonos non possunt, ut apes, et si quod animalium genus simile est. Discunt autem quæcumque una cum memoria hunc quoque sensum habent. Cætera igitur phantasiis ac memoriis vivunt, experientia vero parum participant. Humanum autem genus, arte etiam ac ratiocinationibus. Fit autem ex memoria experientia hominibus; multæ etenim ejusdem rei memoriz unius experientiz vim efficiunt. Quare experientia pene simile quid scientiæ ac arti esse videtur. Per experientiam autem ars et scientia hominibus efficitur; experientia enim (ut recte ait Polus) artem efficit, imperitia vero casum... Ad agendum itaque nihil videtur experientia differre ab arte; quin imo videmus expertos magis id, quod intendunt, consequi, quam illos, qui rationem absque experientia tenent. Causa vero est quod experientia singularem, ars autem universalium cognitio est » (Arist. *Metaphys.* I, c. 1).

(11) Voyez la note 4 du ch. 74, p. 141.

Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget (natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam dat convenientia organa sensus et motus), non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. 57 et 78) patet. Non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata, oportet dici quod,

antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam; quod Platonici concesserunt, dicentes ideas, quæ sunt formæ rerum intelligibiles separate, secundum Platonis sententiam, causam scientiæ esse; unde anima separata, quum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, quum inveniatur ignorans, oblivionem præhabite scientiæ patiatur; quod etiam Platonici confitentur, hujus rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interro-

en voient la preuve en ce que, si l'on interroge sur l'objet de chaque science et en suivant un ordre logique, le premier venu, quelque ignorant qu'il soit, ses réponses sont toujours conformes à la vérité. Il arrive quelque chose de semblable lorsque, dans un discours suivi, on entretient une personne de choses auparavant oubliées et qu'on lui remet ainsi en mémoire. Et de tout cela il résulte qu'apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. Ce système nous conduit donc nécessairement à conclure que l'union du corps et de l'âme a pour effet d'entraver les opérations de l'intelligence. Or, la nature, en adjoignant quelque chose à un être, ne cherche jamais à gêner son opération, mais bien plutôt à la perfectionner. Donc l'union du corps et de l'âme ne sera pas naturelle. Donc l'homme ne sera pas un être avoué par la nature, dont les lois seront violées dans sa génération; conséquences dont la fausseté est manifeste.

5° La fin dernière de chaque être consiste dans le but auquel cet être s'efforce d'arriver par ses opérations. Or, toutes les opérations propres de l'homme, lorsqu'elles sont faites dans l'ordre convenable et conformément à la règle, ont pour but de découvrir la vérité; car les opérations des puissances actives préparent et disposent en quelque sorte à l'usage des puissances contemplatives. Donc la fin de l'homme est la contemplation de la vérité. Donc c'est pour cela que l'âme est unie au corps; car cette union constitue l'homme. Donc il n'est pas vrai que l'âme, en s'unissant au corps, perd la science qu'elle possédait; mais elle s'unit avec lui pour acquérir la science.

6° Si l'on interroge un homme étranger aux sciences sur les divers objets de chacune, ses réponses ne seront justes qu'autant qu'elles porteront sur les principes universels que personne n'ignore et que

gatus de his quæ in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut quum aliquis jam oblitto aliquorum quæ prius scivit seriatiim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit; ex quo etiam sequebatur quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis et animæ præstet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur, sed magis ea per quæ fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animæ naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis; quæ patent esse falsa.

5° Præterea, Ultimæ finis rei cujuslibet est id ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem; nam operationes virtutum activarum sunt quædam præparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplationem. Propter hoc igitur anima est unita corpori; quod est esse hominem. Non igitur, per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit; sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

6° Item, Si aliquis, scientiarum ignarus, de his quæ ad scientias pertinent interro-

tous connaissent naturellement et de la même manière. En lui adressant des questions ultérieures, suivant l'ordre convenable, il répondra exactement sur les choses qui se rapprochent le plus des premiers principes, sur lesquels son attention restera fixée; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il puisse appliquer la notion vraie qu'il possède des premiers principes aux choses qu'on lui demande. Il est donc évident que ces premiers principes produisent, dans celui que l'on interroge, une notion nouvelle. Donc ce n'est pas une simple réminiscence d'une connaissance antérieure.

7° En supposant que la connaissance des conclusions soit aussi naturelle à l'âme que celle des principes, tous les hommes connaîtraient également les conclusions aussi bien que les principes; car ce qui est dans la nature se retrouve invariablement chez tous les individus. Or, tous les hommes n'ont pas une connaissance égale des conclusions, mais seulement des principes. Donc nous connaissons tous naturellement les principes, et non les conclusions. Or, ce qui n'est pas dans la nature s'acquiert au moyen de ce qui est naturel, de même qu'à l'aide des mains on réalise extérieurement tous les objets d'art. Donc la connaissance des conclusions est pour nous une dérivation des principes.

8° Comme la nature tend sans cesse à l'unité, chaque faculté doit naturellement avoir un seul objet : par exemple, l'objet propre de la vue est la couleur, et celui de l'ouïe est le son. Donc l'objet naturel de l'intelligence est unique, de même que cette faculté, et elle le connaît essentiellement et naturellement. Cet objet ne peut être que ce qui renferme en soi toutes les choses connues par l'intelligence, de la

getur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quæ nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita; postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quæ sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps, quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod, per principia prima, in eo qui interrogatur causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitæ notitiæ reminiscitur.

7° Præterea, Si ita esset animæ naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis; quia quæ

sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

8° Adhuc, Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur quum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cogni-

même manière que le terme de couleur comprend toutes les couleurs visibles par elles-mêmes; et l'être seul [pris en général] remplit cette condition. Donc notre intelligence connaît naturellement l'être [ens] et tout ce qui appartient essentiellement à l'être, en tant que tel; et c'est sur cette connaissance que repose la notion des premiers principes, tels que celui-ci : On ne peut affirmer et nier en même temps la même chose, et les autres semblables. Donc notre intelligence ne connaît naturellement que ces seuls principes, et par eux elle arrive aux conclusions; de même que la vue saisit au moyen de la couleur tous les objets sensibles, aussi bien ceux qui le sont toujours que ceux qui le deviennent par accident.

9° Ce qui nous vient par les sens n'a pu être dans l'âme avant l'existence du corps. Or, c'est au moyen des objets sensibles que nous connaissons les principes eux-mêmes; car si nous n'eussions par eu, par les sens, la perception d'un tout quelconque, il nous était impossible de savoir que le tout est plus grand que la partie, et il en serait de nous comme de l'aveugle-né, qui est absolument insensible aux couleurs. Donc il n'y avait dans l'âme aucune notion des principes, et, à plus forte raison, de leurs conséquences, avant l'existence du corps. Donc la raison donnée par Platon, que l'âme existait avant d'être unie au corps, n'a rien de solide.

10° Si l'on veut que toutes les âmes aient existé avant les corps auxquels elles sont unies, il faut en conclure, selon nous, que par suite des vicissitudes du temps, la même âme se trouve unie à des corps divers; et c'est ce qui résulte clairement de l'opinion qui fait le monde éternel. En effet, si toujours des hommes ont été reproduits, il y a eu un nombre infini de corps humains engendrés et détruits du-

tionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens.

9° Præterea, Id quod per sensum in no-

bis acquiritur non infuit animæ ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit antequam uniretur corpori.

10° Item, Si omnes animæ præexistebant corporibus quibus uniantur, consequens videtur quod eadem anima, secundum vicissitudinem temporum, diversis corporibus uniat; quodquidem aperte consequi-

rant tout le cours du temps. Nous sommes donc forcés d'admettre, ou que le nombre des âmes qui ont précédé les corps était actuellement infini, si chaque âme est unie à chaque corps ; ou bien, si ce nombre est limité, que les mêmes âmes s'unissent tantôt à un corps et tantôt à un autre. — Quand même on accorderait que la génération des hommes n'est pas éternelle, la conséquence reste invariable tant que subsiste l'hypothèse de la préexistence des âmes ; car, bien que cette reproduction n'ait pas toujours eu lieu, il est hors de doute qu'en vertu des lois naturelles, elle peut se continuer à l'infini, puisque chaque individu est naturellement constitué de telle manière que, s'il n'en est pas accidentellement empêché, de même qu'il a été engendré par un autre, il peut engendrer un autre à son tour. Or, il ne saurait en être ainsi dans le cas où, le nombre des âmes étant fini, une seule ne peut être unie [successivement] à plusieurs corps. C'est pour cette raison que la plupart de ceux qui regardent les âmes comme antérieures aux corps font passer chacune d'elles d'un corps à un autre. Cette transmigration nous paraît inadmissible. Donc les âmes n'ont pas existé avant les corps.

Nous prouvons ainsi que la même âme ne peut pas s'unir à plusieurs corps.

1^o Il n'y a entre les âmes humaines aucune différence spécifique, mais seulement une différence numérique (12) ; autrement chaque homme serait d'une espèce différente des autres. Or, la différence qui consiste dans le nombre repose sur les principes constitutifs de la matière. Donc les âmes humaines ne peuvent être distinctes entre

(12) Cette différence *numérique* n'est autre que la diversité, la distinction ou l'individualité.

tur ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi, secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas præexistisse actu infinitas, si singulae animæ singulis corporibus uniuntur ; aut oportebit dicere, si animæ sunt finitæ, quod eædem uniuntur nunc his nunc illis corporibus. — Idem autem videtur sequi, si ponantur animæ præfuisse corporibus, quum et hæc generatio non sit æterna. Et si enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin, secundum naturam, in infinitum possit durare ; sic enim est unusquisque naturaliter institutus,

nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit ; unde et plures ponentium animas ante corpora ponunt transitum animæ de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animæ ante corpora præexistenterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

1^o Animæ enim humanæ non differunt specie ab invicem, sed numero solo ; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum inest secundum principia materialia. Oportet igitur

elles qu'à raison de quelque chose de matériel. Il ne faut pas entendre cette proposition en ce sens que la matière fait partie de l'âme même; car nous avons démontré [ch. 49 et 50] que l'âme est une substance intellectuelle et que la matière n'entre dans la composition d'aucune substance intellectuelle. Donc la diversité et la pluralité des âmes doivent être prises, comme nous l'avons dit, dans l'ordre [ou le rapport] qui rattache ces âmes aux diverses matières avec lesquelles elles s'unissent. Si donc il y a une distinction réelle entre les corps, des âmes également distinctes les unes des autres doivent être unies à chacun d'eux. Donc une seule âme n'est pas unie à plusieurs corps.

2° Nous avons prouvé [ch. 56 et 57] que l'âme est unie au corps comme sa forme. Or, il existe nécessairement une proportion entre les formes et leurs propres matières, puisqu'elles sont entre elles dans le même rapport que la puissance et l'acte, et que l'acte propre correspond à la propre puissance. Donc la même âme n'est pas unie à plusieurs corps.

3° Il doit y avoir également une proportion entre la puissance du moteur et son mobile; car une puissance quelconque ne saurait mouvoir indifféremment tout mobile. Or, quand même l'âme ne serait pas la forme du corps, on n'en serait pas moins obligé de convenir qu'elle est son moteur; et c'est par le sentiment et le mouvement que nous distinguons l'être animé de l'être inanimé (13). Donc la diversité des âmes est en raison de la diversité des corps.

4° Toutes les fois qu'il s'agit d'être produits par voie de génération

[13] Dicamus animatum ab inanimato vita sejungi. Atque cum multifariam vivere dicatur, etiam si unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status, et insuper motio nutrimento et accretioni decretionive accommodata (Arist. *De anima*, II, c. 2).

diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod ipsius animæ sit materia pars; ostensum est enim supra (c. 49 et 50) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinem ad diversas materias quibus animæ uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diversa corpora necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas; non igitur una pluribus unitur.

2° Adhuc, Ostensum est supra (c. 56 et 57) animam uniri corpori ut formam.

Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas, quum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius autem actus propriæ potentiæ respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

3° Amplius, Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam; non enim quæcumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius; animatum autem ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

et soumis à la destruction, la génération ne peut avoir pour effet de rétablir l'identité numérique d'un être (14); car la génération et la destruction étant un mouvement [ou changement] qui a pour terme la substance dans les êtres qui sont engendrés et détruits, la substance ne conserve pas son identité, comme cela a lieu tant que le mouvement n'est que local. Or, si la même âme s'unit successivement à plusieurs corps produits par voie de génération, cette génération aura pour résultat un homme qui sera numériquement le même qu'auparavant; et c'est ce qui ressort nécessairement de l'opinion de Platon, pour qui l'homme n'est qu'une âme revêtue d'un corps (15). La même observation s'applique également partout et dans tous les cas; car, puisque l'unité est, de même que l'être, une conséquence de la forme, il doit y avoir identité numérique là où la forme est numériquement une. Donc il ne peut se faire que la même âme s'unisse à plusieurs corps; d'où il suit que les âmes n'ont point existé avant les corps.

Cette vérité est en conformité parfaite avec la foi catholique; car il

(14) Il faut distinguer deux sortes d'identité : l'identité spécifique et l'identité numérique. La première consiste dans la réunion des attributs essentiels qui constituent l'espèce, et la seconde comprend tout ce qui concourt à la formation de l'individu. La génération peut bien, et doit même nécessairement, si l'ordre naturel n'est pas interverti, reproduire l'identité spécifique, d'après ce principe si souvent rappelé par saint Thomas et qu'il ne faut jamais perdre de vue, que tout agent produit un être semblable à lui : par exemple, l'homme engendre un homme, le cheval, un cheval, et ainsi des autres. Mais il n'en est pas de même de l'individu, et il est absolument impossible que la génération ait pour effet de rétablir l'identité numérique ou la même individualité. Si l'on procède par voie de recomposition, en réunissant des parties qui ont été séparées, on pourra arriver à reconstituer cette identité numérique. Par exemple, que l'on reconstruise un édifice renversé avec les mêmes matériaux, en les disposant exactement dans l'ordre qu'ils constituaient auparavant, sans rien ajouter ni retrancher; ou bien encore, que l'on rassemble les rouages d'une machine démontée, et l'on aura non-seulement un édifice ou une machine semblable, mais le même édifice et la même machine, c'est-à-dire l'identité numérique. Si, au contraire, un être est produit par voie de génération, il sera nécessairement distinct de tous les individus qui l'ont précédé et de tous ceux qui doivent le suivre.

(15) Voyez la note 3 du ch. 57, p. 51.

4^o Item, In his quæ generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero; quum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quæ generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quæ secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur,

qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam [hoc] et in aliis quibuscumque; quia, quum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri; ex quo etiam sequitur quod nec animæ fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati catholice fidei sententia concordat; dicitur enim : Qui finxit

est dit dans les Psaumes : *C'est lui qui a formé séparément leurs cœurs* [Ps. xxxii, 15], c'est-à-dire que Dieu a créé pour chacun une âme particulière successivement et non en une seule fois, et qu'il n'a pas uni la même âme à plusieurs corps.

Voilà la raison de ce passage du livre des *Dogmes ecclésiastiques* : « Nous croyons que les âmes des hommes n'ont pas été, au commencement, du nombre des autres natures intellectuelles, et qu'elles n'ont pas été créées toutes ensemble, comme Origène l'a imaginé. » [Gennade, ch. 14.]

CHAPITRE LXXXIV.

Réponse aux objections dirigées contre la conclusion précédente.

Il est très facile de détruire les arguments par lesquels on essaie de prouver que les âmes ont existé dès l'éternité, ou du moins avant les corps.

1^o Nous ne pouvons rejeter la première raison, savoir que l'âme a la vertu d'exister toujours. Mais il faut observer que la vertu ou la puissance d'une chose ne s'étend pas à ce qui a été antérieurement, mais à ce qui est actuellement ou sera dans la suite; c'est pourquoi il n'y a pas de possibilité pour les choses passées. Donc, de ce que l'âme a la vertu d'exister toujours, on ne peut conclure qu'elle a toujours existé, mais seulement qu'elle existera toujours. — En outre, l'effet qu'une vertu est destinée à produire n'en résulte réellement qu'autant que cette vertu est supposée d'avance. Donc, bien que l'âme ait la vertu d'exister toujours, on n'en pourra conclure qu'elle existe tou-

singillatim corda eorum [Psalm. xxxii, 15], quia scilicet unicuique seorsum proprie Deus animam fecit; non autem simul omnes creavit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

Hinc etiam in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur : « Animas hominum » (credimus) non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, » sicut Origenes fingit. »

CAPUT LXXXIV.

Solutio rationum contra superiorem conclusionem.

Rationes autem quibus probatur animas ab æterno fuisse vel saltem corporibus præexistasse, facile est solvere.

1^o Quod enim primo dicitur, animam

jours qu'après qu'elle aura reçu cette vertu; et si l'on prétend qu'elle l'a eue éternellement, on tombe dans une pétition de principe, en affirmant comme prouvée son éternité, qui est en question.

2° On s'appuie encore sur cette raison : que la vérité connue par l'âme est éternelle. Il est nécessaire d'envisager sous deux rapports l'éternité de la vérité connue : d'abord dans l'objet même de la science, ensuite dans le sujet qui la possède. Si la vérité connue est éternelle par rapport à l'objet lui-même, la chose connue est éternelle, mais non le sujet qui connaît. Si, au contraire, la vérité connue est éternelle dans l'être doué de cette connaissance, l'âme intelligente est éternelle. Or, la vérité, qui est dans l'intelligence, n'est pas éternelle dans le second sens, mais seulement dans le premier; car il est évident, par les démonstrations précédentes, que l'intellect actif produit en nous, au moyen des images, de nouvelles espèces intelligibles, à l'aide desquelles notre âme aperçoit la vérité. Il n'y a donc en cela rien qui prouve que l'âme est éternelle, mais plutôt que les vérités perçues dans l'intelligence reposent sur quelque chose d'éternel. Elles ont pour fondement commun la vérité première, cause universelle qui renferme en elle toute vérité. Le rapport de l'âme avec ce principe éternel n'est pas celui qui rattache le sujet à sa forme, mais le même qui existe entre un être et sa fin propre, puisque le vrai est le bien de l'intelligence et sa fin. Or, il n'est pas plus difficile de fixer la durée d'une chose d'après la nature de sa fin que d'assigner son commencement lorsqu'on connaît la cause active; car l'être dont la fin subsistera toujours doit être capable d'une durée perpétuelle. Par conséquent,

habere virtutem ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in præteritis possibilitas locum non habet. Non igitur, ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit, sed quod semper erit. — Præterea, ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accipit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petium id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab æterno.

2° Quod vero obijcitur de æternitate veritatis quam intelligit anima, considerare

oportet quod intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter : Uno modo, quantum ad id quod intelligitur ; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse æternam. Sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo; ex præmissis enim patet species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali

l'éternité de la vérité intelligible peut servir à prouver l'immortalité de l'âme, mais non son éternité.

Cette éternité ne ressort pas davantage de l'éternité de l'agent. Cela résulte clairement de toutes les raisons que nous avons données en traitant la question de l'éternité des créatures [ch. 31-37].

3° La troisième objection, qui se tire de la perfection de l'univers, n'est pas sérieuse. En effet, la perfection de l'univers consiste dans les espèces et non dans les individus, puisque cet univers s'augmente continuellement d'un très grand nombre d'individus appartenant à des espèces préexistantes. Or, les âmes humaines ne se distinguent pas entre elles par l'espèce, mais seulement par le nombre [ch. 75]. Donc il ne répugne pas à la perfection de l'univers que de nouvelles âmes soient successivement créées.

4° On voit par là quelle réponse il faut faire à la quatrième objection. On doit entendre dans le sens que nous venons d'indiquer le passage de l'Écriture où il est dit que Dieu acheva son œuvre, et qu'il se reposa ensuite après avoir terminé tous ses ouvrages (1). Comme cet achèvement, qui n'est autre chose que la perfection des créatures, concerne les espèces et non les individus, de même ce repos divin signifie que Dieu cessa de former des espèces nouvelles, et non des individus nouveaux précédés par d'autres semblables et de même espèce. Par conséquent, puisque toutes les âmes humaines appartiennent à une

(1) Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat [Gen. II, 2].

contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem æternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis. Unde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ, non autem ejus æternitas.

Quod vero non possit probari ex æternitate agentis, patet ex his quæ supra [c. 31-37] dicta sunt, quum de æternitate creaturarum quæreretur.

3° Quod etiam tertio objicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum

ad species, non quantum ad individua; quum continue universo plurima individua addantur præexistentium specierum. Animæ autem humanæ non sunt diversæ secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est [c. 75]. Unde non repugnat perfectioni universi si animæ de novo creentur.

4° Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto objicitur. Similiter enim dicitur quod Deus consummavit opera suas, et quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem præcesserunt; et sic, quum omnes animæ humanæ sint anius speciei sicut et omnes

même espèce aussi bien que tous les hommes, Dieu ne sort pas de ce repos en créant journellement de nouvelles âmes.

Il est bon d'observer qu'Aristote n'enseigne nulle part que l'intelligence humaine est *éternelle*, expression qu'il emploie habituellement pour désigner une chose qui, dans son opinion, a toujours existé. Il se contente de dire qu'elle est *perpétuelle* (2), et ce terme peut très bien s'appliquer aux êtres qui doivent exister toujours, quoiqu'ils n'aient pas toujours été. C'est pour cela qu'après avoir indiqué en quoi l'âme intellectuelle diffère des autres formes par sa condition, il n'affirme aucunement que cette forme a précédé la matière, comme Platon le fait en parlant des idées, et comme le sujet abordé par le Philosophe semblait le demander, mais il dit simplement qu'elle survit au corps (3).

CHAPITRE LXXXV.

L'âme ne fait pas partie de la substance de Dieu.

Il est évident maintenant que l'âme ne fait pas partie de la substance de Dieu. En effet :

(2) Voyez au ch. 78, la note 1, 15°, p. 173.

(3) Causæ moventes, tanquam antea ortæ existunt : quæ vero ut ratio, simul sunt ; cum enim sanus sit homo, tunc etiam sanitas est. Et forma æneæ sphaeræ, simul atque ænea sphaera. Si autem aliquid posterius permanet, considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, veluti si anima tale sit, non omnis, sed intellectus ; omnem namque fortassis impossibile est (Arist. *Metaphys.* XII, c. 3).

homines, non repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit æternus ; quod tamen dicere consuevit in his quæ secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum ; quodquidem potest dici de his quæ semper erunt, etiamsi non semper fuerint ; unde, quum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet (*Metaphys.* XII, c. 3), non dixit quod hæc forma fuerit ante materiam (quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur

conveniens materiæ in qua (Aristoteles) loquebatur ut aliquid tale de anima diceret), sed dixit quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV.

Quod anima non est de substantia Dei.

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

1° Ostensum est enim supra (l. I, c. 15) divinam substantiam esse æternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animæ autem

1° Nous avons prouvé que la substance divine est éternelle et que rien de nouveau ne survient en elle [liv. 1, ch. 15]. Or, les âmes humaines n'ont pas existé avant les corps [ch. 83]. Donc l'âme ne peut appartenir à la substance divine.

2° Il est impossible que Dieu soit la forme d'aucun être [liv. 1, ch. 27]. Or, l'âme humaine est la forme du corps [ch. 57 et 68-72]. Donc elle ne fait pas partie de la substance divine.

3° Toute substance dont il sort un être quelconque est en puissance relativement à cet être. Or, la substance de Dieu n'est en puissance pour quoi que ce soit, puisqu'elle est un acte pur [liv. 1, ch. 16]. Donc l'âme ou quelque autre chose ne peut être formée de la substance de Dieu.

4° La substance dont un autre être est formé subit quelque changement. Or, Dieu est absolument immuable [liv. 1, ch. 13]. Donc rien ne saurait être fait de sa substance.

5° Il est constant que l'âme varie sous le rapport de la science, de la puissance [ou énergie], et de leurs contraires. Or, Dieu n'est sujet à aucun changement essentiel ou accidentel [*ibid.*]. Donc l'âme ne peut sortir de la substance divine.

6° Dieu est un acte pur et il est exempt de toute puissance passive [liv. 1, ch. 16]. Or, l'âme humaine est à la fois en puissance et en acte; car elle possède un intellect passif, qui est en puissance pour tous les être intelligibles, et un intellect actif [ch. 69 et 76]. Donc l'âme humaine ne participe pas à la nature divine.

7° La substance divine étant absolument indivisible, l'âme ne peut être prise dans cette substance, à moins qu'elle ne soit la substance

humanæ non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. 83). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

2° Amplius, Ostensum est supra (l. 1, c. 27) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. 57 et 68-72). Non igitur est de substantia divina.

3° Præterea, Omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, quum sit purus actus, ut supra (l. 1, c. 16) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima vel quodecumque aliud.

4° Adhuc, Illud ex quo fit aliud aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (l. 1, c. 13) probatum

est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

5° Amplius, In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis et per se et per accidens (*ibid.*). Non igitur anima potest esse de divina substantia.

6° Item, Supra ostensum est (l. 1, c. 16) quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus; est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supradictis (c. 69 et 76) patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

7° Item, Quum substantia divina sit om-

tout entière. Or, la substance divine est nécessairement une [liv. 1, ch. 42]. Donc, s'il en était ainsi, il n'y aurait pour tous les hommes qu'une seule âme sous le rapport de l'intelligence, contrairement à ce qui a été démontré [ch. 75]. Donc l'âme n'appartient pas à la substance divine.

Trois causes semblent avoir donné naissance à l'opinion que nous combattons :

1° Quelques philosophes ont enseigné qu'il n'existe point de substance incorporelle. C'est pourquoi Dieu n'était pour eux que le plus parfait des corps, que ce corps fût l'air, le feu ou tout autre principe. Ils faisaient participer l'âme à sa nature ; car tous attribuaient à l'âme les mêmes qualités qu'au principe des choses, ainsi que nous le voyons par Aristote (1). D'où il résulte que l'âme est une partie de la substance divine. C'est d'après ce système que Manès en vint à représenter Dieu comme une lumière corporelle qui remplit des espaces infinis, et dont l'âme humaine est une petite portion. — Nous avons fait justice de cette opinion, en prouvant d'abord que Dieu n'est pas un corps [liv. 1, ch. 20], et ensuite que ni l'âme humaine ni aucune substance intellectuelle ne sont corporelles [ch. 65 et 49].

2° D'autres ont pensé qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un seul intellect (2), qui est ou l'intellect actif seul, ou tout ensemble l'intellect actif et l'intellect passif [ch. 76] ; et parce que les anciens considéraient

(1) Les opinions diverses des anciens philosophes sur la nature de l'âme sont exposées par Aristote dans le 2^e chapitre du 1^{er} livre *De l'Âme*. Tous ces philosophes admettent plus ou moins explicitement la corporeté de l'âme. — Voyez la note 4 du ch. 49, p. 16.

(2) On se rappelle que c'est la doctrine professée par Alexandre d'Aphrodisée, Avicenne et Averrhoès. Voyez à ce sujet les ch. 62, 74, 75 et 76.

nino impartibilis, non potest aliquid substantiæ ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (l. 1, c. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra (c. 75) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse.

1° Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant;

nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, ut patet per Aristotelem (de Anima, 1, c. 2), et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichæi, qui existimavit Deum esse quandam incœm corpoream per infinita spatia distensam, cujus quandam particulam humanam animam esse dicebat. — Hæc autem positio supra (l. 1, c. 20) improbata est per hoc quod ostensum est Deum non corpus esse, et per hoc quod ostensum est (c. 65 et 49) animam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

2° Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul,

comme étant Dieu toute substance séparée, il suit de là que notre âme, c'est-à-dire l'intelligence par laquelle nous connaissons, est d'une nature divine. C'est pourquoi, même à l'époque où nous sommes, plusieurs auteurs, d'ailleurs soumis aux enseignements de la foi chrétienne, faisant de l'intellect actif quelque chose de séparé, ont positivement affirmé que cet intellect actif est Dieu. — Nous avons établi ci-dessus [ch. 73 et 75] que cette hypothèse de l'unité de l'intellect est une erreur.

3° Ce qui a pu donner lieu encore à cette opinion, c'est la ressemblance qui existe entre notre âme et Dieu; car l'opération de connaître, que nous attribuons surtout à Dieu comme son opération propre, ne convient à aucune des substances comprises dans ce monde inférieur, si ce n'est à l'homme à raison de son âme. Quelques-uns ont donc pu croire pour cela que l'âme est une portion de la nature divine, surtout ceux qui admettaient dans leurs systèmes, comme une chose incontestable, l'immortalité de l'âme humaine. L'Écriture elle-même paraît favoriser ce sentiment; car, après cette parole : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* [Gen. 1, 26], nous lisons : *Le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre et déposa sur son visage le souffle de la vie* [ibid., 11, 7]. On a voulu conclure de ce passage que la nature de l'âme est divine, pour cette raison que celui qui souffle sur le visage d'un autre fait passer hors de lui une chose qui est numériquement la même que celle qui était en lui, et qu'en s'exprimant ainsi, l'Écriture semble insinuer que quelque chose de divin a passé de Dieu dans l'homme pour lui donner la vie.

La ressemblance en question ne prouve nullement que l'âme de

sicut supra [c. 76] dictum est; et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum quo intelligimus, esse divinæ naturæ; unde et a quibusdam nostri temporis christianæ fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatam, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. — Hæc autem positio de unitate intellectus nostri supra [c. 73 et 75] improbat est.

3° Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hæc opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime æstimatur proprium Dei, nulli substantiæ in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam; unde videri potuit ani-

mam ad naturam divinam pertinere, et præsertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis. Aduhuc etiam coadjuvare videtur quod, postquam dictum est : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [Gen. 1, 26], subditur : *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* [ibid., 11, 7]. Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina; qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat in alium emittit; et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem, ad ipsum vivificandum, immissum sit.

Sed similitudo prædicta non ostendit

L'homme fasse partie de la substance divine, puisque son opération de connaître est imparfaite sous plusieurs rapports, et que cette imperfection répugne en Dieu. Une telle ressemblance est donc plutôt le signe indicatif d'une image défectueuse que d'une sorte de consubstantialité. C'est ce que l'Écriture veut nous faire entendre en disant que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Cette espèce d'insufflation nous fait voir, par conséquent, que la vie qui a passé de Dieu dans l'homme consiste dans une certaine ressemblance, et non dans l'unité de la substance; et s'il est dit qu'il déposa ce souffle de vie sur son visage, c'est parce que les organes de la plupart des sens étant situés dans cette partie du corps, c'est sur le visage que la vie apparaît d'une manière plus sensible. Ce qui est dit, que Dieu déposa sur le visage de l'homme le souffle de la vie, signifie donc simplement qu'il donna à l'homme l'esprit qui le vivifie, mais sans le prendre dans sa propre substance; car celui qui souffle physiquement sur le visage d'un autre [et cette action paraît avoir donné lieu à la métaphore] chasse l'air sur son visage, et ne lui communique pour cela aucune partie de sa substance.

CHAPITRE LXXXVI.

L'âme humaine n'est pas transmise avec le sperme.

Il est facile, à l'aide des démonstrations précédentes, de prouver

animam hominis esse aliquid substantiæ divinæ, quum in intelligendo defectum multipliciter patiat; quod de Deo dici non potest. Unde hæc similitudo magis est indicativa cujusdam imperfectæ imaginis quam alicujus substantialitatis; quod etiam Scriptura innuit, quum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio prædicta processum vitæ a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem, demonstrat, non secundum unitatem substantiæ; propter quod et in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus, quia, quum in hac parte corporis sint plurimum sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur.

Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, non eum ex sua substantia decedendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicujus (unde videtur sumpta esse metaphora) aerem in faciem ejus impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

CAPUT LXXXVI.

Quod anima humana non traducatur cum semine.

Ex præmissis autem ostendi potest quod



que l'âme humaine n'est point transmise avec le sperme, comme si elle l'accompagnait dans l'acte de la génération. En effet :

1^o Aucun des principes, dont les opérations ne peuvent se réaliser sans le corps, ne saurait non plus commencer d'exister sans le corps; car le mode d'existence de la chose est conforme à son opération, puisque tout être opère en sa qualité d'être. Quant aux principes dont les opérations ne dépendent pas du corps, c'est le contraire qui a lieu, et leur production n'est pas le résultat de la génération du corps. Or, l'opération propre à l'âme sensitive et à l'âme nutritive est nécessairement subordonnée au corps [ch. 57 et 68], tandis que l'âme intellectuelle n'exerce la sienne par aucun organe corporel [ch. 69]. Donc la génération du corps a pour effet la production de l'âme nutritive et de l'âme sensitive, mais elle reste étrangère à celle de l'âme intellectuelle. Or, la transmission du sperme a pour but la génération du corps. Donc l'âme nutritive et l'âme sensitive commencent d'exister par le fait de cette transmission, mais non pas l'âme intellectuelle.

2^o Si l'âme humaine commençait d'exister par le fait de la transmission du sperme, cela ne pourrait avoir lieu que de deux manières. D'abord, parce que cette âme étant en acte dans le sperme, elle se trouverait séparée accidentellement de l'âme de l'individu générateur, de même que le sperme se sépare de son corps, ainsi qu'il arrive pour les animaux annelés, qui vivent après avoir été coupés en morceaux: ils ont en eux une seule âme en acte et plusieurs en puissance, et lorsque leur corps est divisé, cette âme commence d'exister en acte dans chacune des parties vivantes. La seconde manière, c'est que le

anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

1^o Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse sicut et operatur, quum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animæ nutritivæ et sensitivæ non potest esse sine corpore, ut ex præmissis (c. 57 et 68) patet; operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum, ut supra (c. 69) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur,

non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

2^o Adhuc, Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter: Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus annulosis quæ decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multæ in potentia, diviso autem corpore animalis prædicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu; alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animæ in-

sperme possède la vertu de produire l'âme intellectuelle, en sorte que cette âme existe en lui virtuellement, et non en acte.

Or, la première de ces conditions est impossible pour deux raisons. — Premièrement, parce que l'âme intellectuelle étant des trois âmes la plus parfaite et douée d'une plus grande vertu que les deux autres, le propre sujet qu'elle doit perfectionner est le corps, dont les organes sont aussi variés afin que par eux puissent se réaliser ses opérations multiples. Donc elle ne peut être en acte dans le sperme isolé, puisque les âmes mêmes des brutes qui sont des animaux parfaits ne se multiplient pas, comme celles des animaux annelés, lorsqu'on partage le corps. — Secondement, comme l'intelligence, qui est la vertu propre et principale de l'âme intellectuelle, n'est pas l'acte d'une certaine partie du corps, il est impossible qu'elle se trouve accidentellement divisée par suite de la division du corps; et par conséquent il en faut dire autant de l'âme intellectuelle.

La seconde condition présente une impossibilité égale. En effet, le principe actif contenu dans le sperme n'agit de manière à produire la génération de l'animal qu'en modifiant le corps; car aucune vertu résidant dans la matière ne peut agir autrement. Or, dès qu'une forme commence d'exister par une modification de la matière, son être dépend de la matière, puisque c'est cette modification qui la fait passer de la puissance à l'acte; et par conséquent elle est déterminée à l'être actuel de la matière, qui consiste dans l'union de cette substance avec sa forme. C'est pourquoi, si l'être de la forme commence aussi de la même manière, cet être ne sera autre chose que son union actuelle avec la matière; et ainsi la forme dépendra de la matière, même à raison de son être. En supposant donc que l'âme humaine arrive à l'exis-

tellektivæ, ut sic anima intellectiva ponatur in semine, virtute, sed non actu.

Primum autem horum est impossibile duplici ratione. — Primo, quia, quum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximæ virtutis, ejus proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis per quæ possunt multiplices ejus operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus annulosis. — Secundo, quia, quum intellectus, qui est propria et principalis virtus animæ intellectivæ, non sit alicujus partis corporis actus, non potest

dividi per accidens secundum corporis divisionem; unde nec anima intellectiva.

Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quæ est in semine agit ad generationem animalis transmutando corpus; non enim aliter agere potest virtus quæ est in materia. Sed omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ habet esse a materia dependens; transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum, et sic determinatur ad esse actu materiæ quod est per unionem formæ; unde, si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quod est uniri materiæ, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima ha-

tence par l'effet du principe actif inhérent au sperme, il s'ensuit que son être dépend de la matière, aussi bien que l'être des autres formes matérielles; et nous avons précédemment démontré le contraire [ch. 79].

Donc il est faux, sous tous rapports, que l'âme humaine reçoive l'existence par la transmission du sperme.

3° Toute forme qui arrive à l'être par le fait d'une modification survenue dans la matière est une forme tirée de la puissance passive propre à la matière; car le changement qui convient à cette substance consiste dans le passage de la puissance à l'acte. Or, l'âme intellectuelle ne peut sortir de la puissance passive de la matière, puisque nous avons prouvé [ch. 68] qu'elle excède toute la puissance de cette dernière, à raison de son opération, qu'elle réalise sans le secours de la matière [ch. 69]. Donc l'âme intellectuelle ne reçoit pas l'être par l'effet d'une modification de la matière, ni, par conséquent, en vertu d'un principe actif résidant dans le sperme.

4° Nulle vertu active ne peut étendre son action plus loin que son genre. Or, l'âme intellectuelle est complètement en dehors du genre des corps, puisque aucun d'eux n'est capable de l'opération de connaître, qui est propre à cette âme. Donc il n'est point de vertu corporelle qui puisse produire une âme intellectuelle. Or, l'action du principe actif résidant dans le sperme ne s'exerce que par une vertu corporelle; car la vertu qui réalise les formes agit au moyen d'une triple chaleur émanée du feu, du ciel et de l'âme. Donc l'âme intellectuelle ne saurait arriver à l'existence en vertu d'un principe actif inhérent au sperme.

5° Il serait absurde de dire qu'une substance intellectuelle peut se

mana producat in esse per virtutem activam quæ est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium; cujus contrarium supra [c. 79] ostensum est.

Nullo igitur modo anima intellectiva producit in esse per seminis traductionem.

3° Amplius, Omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationem est formaeducta de potentia materiæ; hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiæ; jam enim supra [c. 68] ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiæ, quum habeat aliquam operationem

absque materia, ut supra [c. 69] ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiæ, et sic neque per actionem virtutis quæ est in semine.

4° Præterea, Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, quum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quæ est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ est in semine est per aliquam corpoream virtutem; agit enim virtus formativa, mediante triplici calore, scilicet ignis, cœli, et calore animæ. Non igitur potest produci in

trouver divisée par suite de la division du corps, ou bien être produite par une vertu corporelle. Or, l'âme est au nombre des substances intellectuelles [ch. 68]. Donc elle n'est ni fractionnée avec le sperme, ni amenée à l'existence par une vertu active qui réside dans le sperme; et, par conséquent, elle ne peut, en aucune manière, recevoir son être par la transmission de ce fluide.

6° Si la génération d'un être est la cause qui en fait exister un autre, le second cessera d'exister lorsque le premier sera détruit. Or, la destruction du corps n'entraîne pas celle de l'âme, puisqu'elle est immortelle [ch. 79]. Donc l'âme ne commence pas d'exister à cause de la génération du corps. Or, la transmission du sperme est la cause propre de la génération du corps. Donc cette transmission n'est pas la cause productive de l'âme.

Par là se trouve renversée l'erreur d'Apollinaire et de ses disciples, qui, selon le témoignage de saint Grégoire de Nysse, enseignaient que les âmes engendrent les âmes, de même que les corps engendrent les corps (1).

(1) La doctrine établie par saint Thomas dans ce chapitre est très nettement formulée dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques* de Gennade de Marseille, qui se trouve dans le huitième tome des œuvres de saint Augustin, édition des Bénédictins. — « Animas hominum (credimus) non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminatæ, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum præsumptores affirmant, quasi naturæ consequentiam servantes, sed dicimus creationem animæ solum creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugii copulam seminari, Dei vero judicio coagulari in vulva et compingi atque formari, ac formato jam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia » (*De dogmatib. ecclesiast.* c. 14).

esse anima intellectiva per virtutem quæ est in semine.

5° Præterea, Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quædam intellectualis substantia, ut supra (c. 68) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producat in esse a virtute activa quæ est in semine; et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

6° Præterea, Si generatio alicujus est

causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat, quum sit immortalis, ut supra (c. 79) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animæ in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerant, teste Gregorio Nysseno, animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora.

CHAPITRE LXXXVII.

Dieu donne l'existence à l'âme par voie de création.

Tout ce que nous avons dit ci-dessus prouve que Dieu seul peut donner l'être à l'âme. En effet :

1° Tout ce qui reçoit l'existence est nécessairement le produit d'une génération essentielle ou accidentelle, ou bien d'une création. Or, l'âme humaine n'est point engendrée essentiellement, puisqu'elle n'est pas composée d'une matière et d'une forme [ch. 50 et suiv.], ni par accident ; car, comme elle est la forme du corps, sa génération, dans ce cas, serait le résultat de la génération du corps, qui a pour cause le principe actif du sperme ; et nous avons démontré le contraire [ch. 86]. Donc, puisque l'âme humaine commence entièrement d'exister, car nous avons prouvé qu'elle n'est pas éternelle et antérieure au corps [ch. 83 et 84], nous en concluons qu'elle arrive à l'être par voie de création. Or, il n'appartient qu'à Dieu de créer [ch. 21]. Donc Dieu seul peut donner l'existence à l'âme humaine.

2° Dès lors que la substance d'une chose n'est pas son être, l'être qu'elle possède lui a été donné par un autre [ch. 15]. Or, l'âme humaine n'est pas à elle-même son être ; car Dieu seul a cette propriété [liv. 1, ch. 21 et 22]. Donc elle a reçu son être d'une cause active. Tout ce qui a un être substantiel est produit selon sa substance ; et toutes les fois, au contraire, que l'être de la chose n'est pas substantiel, mais qu'elle participe seulement à l'être d'une autre, elle n'est pas produite

CAPUT LXXXVII.

Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem.

Ex his autem quæ dicta sunt ostendi potest quod solus Deus animam humanam in esse producit.

1° Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma, ut supra [c. 50 et seqq.] ostensum est ; neque generatur per accidens ; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ est

ex virtute activa seminis, quod improbatum est [c. 86]. Quum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est æterna nec præexistit corpori, ut supra [c. 83 et 84] ostensum est), relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra [c. 21] quod solus Deus potest creare. Solus igitur Ipse animam humanam in esse producit.

2° Amplius, Omne illud cujus substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra [c. 15] ostensum est. Anima autem humana non est suum esse ; hoc enim solius Dei est [l. 1, c. 21 et 22]. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse per se etiam agit ; quod

selon sa substance, mais avec cette autre chose : par exemple, la forme du feu n'existe qu'autant que le feu est produit. Or, l'âme humaine a cela de plus que les autres formes, que son *être* est subsistant et qu'elle communique au corps son *être* propre. Donc sa production est substantielle, contrairement à ce qui a lieu pour les autres formes, qui ne sont produites qu'accidentellement, lorsque le composé lui-même est devenu un *fait*. Or, comme l'âme humaine n'admet pas de matière qui soit une partie d'elle-même, elle ne peut être faite de quelque chose comme d'une matière. Donc elle est faite de rien, c'est-à-dire qu'elle est créée. Donc, puisque l'œuvre de la création appartient exclusivement à Dieu [ch. 21], l'âme est créée immédiatement par Dieu seul.

3° Il n'y a qu'une manière d'arriver à l'existence pour tous les êtres d'un même genre [ch. 16]. Or, l'âme humaine est du genre des substances intellectuelles, et l'on ne conçoit pas que ces substances commencent d'exister autrement que par voie de création. Donc l'âme humaine arrive à l'être en vertu d'une création qui a Dieu pour auteur.

4° Rien n'est produit par une action étrangère sans recevoir de l'agent le principe qui détermine l'espèce à laquelle il doit appartenir, ou bien l'être absolu lui-même. Or, l'âme ne peut être produite de telle manière qu'elle reçoive seulement le principe de l'existence, ainsi que cela a lieu pour les choses composées d'une matière et d'une forme, et dont la génération consiste en ce qu'elles reçoivent actuellement leur forme; car l'âme ne renferme pas en elle quelque chose qui soit pour elle le principe de l'existence, puisqu'elle est une sub-

vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto, sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, præter modum altarum formarum quæ fiunt per accidenz compositis factis. Sed, quum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, et sic creetur. Quum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immutatur.

Deo, Eorum quæ sunt unius gene-

ris est idem modus prodeundi in esse, ut supra (c. 16) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prædiri in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

4° Item, Quidquid producitur in esse ab aliquo agente acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quod acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quæ generantur per hoc quod acquirunt formam in actu; non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi

stance parfaitement simple [ch. 50 et suiv.]. Donc elle n'est pas amenée à l'existence par un agent, autrement qu'en recevant de lui l'être absolu. Or l'être absolu est l'effet propre de l'agent premier et universel; car l'action des agents secondaires se borne à imprimer la ressemblance de leurs formes dans les êtres produits, dont la forme [ou principe d'existence] est cette même ressemblance. Donc l'agent premier et universel, qui est Dieu, a tout le pouvoir de donner l'être à l'âme.

3^o Il y a corrélation entre la fin d'un être et son principe, et une chose est parfaite lorsqu'elle se rapproche du premier principe par la ressemblance qu'elle a avec lui, ou de toute autre manière. Or, la fin de l'âme humaine et sa perfection dernière consistent à dominer par la connaissance et l'amour tout l'ensemble des créatures, pour s'élever jusqu'au premier principe, qui est Dieu. Donc c'est de Dieu même immédiatement qu'elle tire son origine (1).

Cette vérité est implicitement contenue dans la Sainte-Écriture. En racontant la création des animaux distincts de l'homme, elle attribue la formation de leurs âmes à d'autres causes. Elle dit, par exemple, *que les eaux produisent un genre d'êtres capables de nager et ayant une âme vivante* [Gen., 1, 20], et de même pour les autres; mais lorsqu'elle arrive à l'homme, elle nous fait bien voir que Dieu a créé son âme, par ces paroles : *Dieu forma l'homme du limon de la terre et déposa sur son visage le souffle de la vie* [Gen., 11, 7].

En établissant ce point de doctrine, nous avons détruit l'erreur de ceux qui prétendent que les âmes ont été créées par les Anges (2).

(1) Voyez la note 1 du ch. 86, p. 240.

(2) Seleuciani sunt vel Hermiani ab auctoribus Seleuco vel Hermis, qui elementorum

principium essendi, quum sit substantia simplex, ut supra [c. 50 et seq.] ostensum est. Relinquitur igitur quod non producat in esse ab aliquo agente, nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis; secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formæ factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

5^o Præterea, Finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis

autem animæ humanæ et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet propriæ suæ originis principium.

Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura. Quum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote quum dicit : *Producant aquæ reptile animæ viventis* (Gen. 1, 20), et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit, dicens : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (Gen. 11, 7).

CHAPITRE [LXXXVIII.

Objections contre la vérité qui vient d'être démontrée.

Plusieurs raisons paraissent contredire notre démonstration. Les voici :

1° L'homme est un animal par son âme sensitive, et la raison constitutive de l'animal, telle qu'elle convient à l'homme et aux autres animaux, s'exprime par un seul terme; d'où il semble résulter que l'âme sensitive de l'homme est du même genre que les âmes des autres animaux. Or, les êtres d'un même genre arrivent à l'existence de la même manière. Donc l'âme sensitive de l'homme, aussi bien que celle des autres animaux, reçoit l'être du principe actif contenu dans le sperme. L'âme intellectuelle est substantiellement la même que l'âme sensitive dans l'homme [ch. 58]. Donc le principe spermatique produit l'âme intellectuelle elle-même.

2° Selon la doctrine d'Aristote, le fœtus est à l'état d'animal avant de devenir un homme (1). Or, tant que ce fœtus est un animal et non un

materiam, de qua factus est mundus, non a Deo factam dicunt, sed Deo coeternam. Nec animam tribuunt Deo creatori, sed creatores esse animarum Angelos volunt de igne et spiritu (S. Aug. *De hæresib.*, n° 59).

(1) Definiendum est de anima, qua animal dicitur (est autem animal parte animæ sensuali) utrum in semine et conceptu inest, an non, et unde. Conceptum enim inanimatum esse nemo statuerit et vita omnibus modis privatum; quippe cum nihilo minus semina et conceptus animalium vivant, quam stirpes, et aliquandiu prolifica sunt. Ergo animam in iis habere vegetalem palam est... Sensualem etiam, qua animal est, tempore procedente recipi, et rationalem, qua homo, certum est. Non enim simul et animal fit et homo; nec animal et equus. Eademque in cæteris animalibus ratio est; finis enim postea contingit. Proprium autem est finis cujusque generationis... Animam

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab Angelis esse creatas.

CAPUT LXXXVIII.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quedam quæ præmissis videntur esse adversa.

1° Quum enim homo sit animal, in quantum habet animam sensitivam, ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat, videtur quod anima sensitiva ho-

minis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quæ autem sunt unius generis eundem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. 58) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producat.

2° Præterea, Sicut docet Aristoteles (de Generat. Anim., II, c. 3), prius tempore est fœtus animal quam homo. Sed quum

homme, il a une âme sensitive et non une âme intellectuelle. Son âme sensitive est certainement produite par la vertu active du sperme, ainsi que cela a lieu pour les autres animaux. Cette âme sensitive est en puissance pour devenir intellectuelle, de même que cet animal est en puissance pour devenir un animal raisonnable, à moins que l'on ne prétende que l'âme intellectuelle qui survient ensuite est une substance distincte; ce qui a été rejeté plus haut [ch. 58]. Donc la substance de l'âme intellectuelle procède du principe actif inhérent au sperme (2).

3^o Parce que l'âme est la forme du corps, elle est unie au corps à raison de son *être*. Or, l'action unique d'un seul agent a pour terme les choses qui se réunissent dans un même *être*; car s'il y a diversité entre les agents, et par conséquent, entre les actions, leurs produits seront nécessairement divers sous le rapport de l'*être*. Donc l'*être* com-

igitur vegetalem in seminibus, conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam eo modo, quo conceptus qui jam separatur, cibum trahant et officio ejus animæ fungantur; principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali. Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est... Itaque extrinsecus ea (principia) venire impossibile est... Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit. Nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis (Arist. *De generat. animal.* II, c. 3).

(2) Cet argument repose sur l'opinion erronée de l'animation du fœtus, postérieure à la conception. « Platon, Asclepiade, Protagoras et plusieurs stoiciens ont prétendu que l'âme raisonnable n'existait point avant la naissance. L'enfant, disent-ils, reçoit l'âme par infusion au moment de la naissance. Il est évident qu'ils ont pris le souffle, *spiritus*, le *pneuma* des Grecs, pour l'âme humaine. C'est Aristote qui, le premier, a fixé l'animation au quarantième jour pour les garçons, et au quatre-vingtième ou quatre-vingt-dixième jour pour les filles. Saint Augustin, saint Thomas, et tous les théologiens, d'après eux, ont adopté l'opinion d'Aristote, qui a régné dans l'école jusque vers le milieu du XVII^e siècle » (Debreyne, *Machologie*, p. 374). — Le sentiment d'Aristote est en partie exprimé dans la note précédente, et il est généralement abandonné aujourd'hui, parce qu'il est en opposition avec les découvertes de la science et la doctrine de plusieurs Pères de l'Eglise, au nombre desquels on compte saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Césaire et d'autres Docteurs. Cette opinion est, en outre, formellement contredite par la Sainte-Ecriture, qui nous rappelle que nous avons été *conçus dans l'iniquité*. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea* (Ps. L, 6). La croyance à l'immaculée conception de la sainte Vierge est aussi ancienne que l'Eglise, ainsi que des témoignages nombreux l'établissent. Or, nous ne serions pas

est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quamquidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in cæteris animalibus contingit; illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale; nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia substantia,

quod supra [c. 58] improbatum est. Videtur ergo quod substantia animæ intellectivæ sit ex virtute quæ est in semine.

3^o Item, Anima, quum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quæ sunt unum secundum esse terminatur una actio unius agentis; si enim sunt diversa agentia et per consequens diverse actiones, sequetur quod sint facta

mun de l'âme et du corps est le terme de l'action unique d'un seul agent. Or, il est constant que le corps a pour cause l'action d'une vertu résidant dans le sperme. Donc l'âme, qui est la forme du corps, procède du même principe, et non d'un agent distinct.

4° L'homme engendre un être qui lui ressemble, sous le rapport de l'espèce, au moyen de la vertu inhérente au sperme détaché. Or, tout agent ayant une dénomination commune avec son effet engendre un être de même espèce, en réalisant pour ce sujet la forme qui détermine son espèce. Donc l'âme qui détermine l'espèce de l'homme est produite par la vertu active du sperme.

5° Apollinaire fait encore ce raisonnement : Celui qui achève un ouvrage s'associe à l'opération de l'agent. Or, s'il est vrai que Dieu crée les âmes, il complète lui-même la génération des enfants, qui doivent quelquefois leur naissance à un adultère. Donc Dieu coopère au péché de l'adultère ; et cette conséquence répugne.

On trouve dans un ouvrage attribué à saint Grégoire de Nysse plusieurs arguments qui appuient la même thèse. Nous les reproduisons ici.

6° L'âme et le corps se réunissent dans un tout qui est un seul homme. Si donc l'âme est formée avant le corps, ou le corps avant l'âme, le même être sera antérieur et postérieur à lui-même ; ce qui est contradictoire. Donc le corps et l'âme sont formés simultanément. Or, la formation du corps commence dans l'acte même de l'émission du sperme. Donc l'âme reçoit l'existence par cet acte.

conçus dans le péché et on ne pourrait pas dire que Marie a été exempte de la tache originelle dès le premier instant de sa conception, si l'enfant n'avait pas, aussitôt qu'il commence d'exister, une âme raisonnable ; car ce n'est pas l'âme sensitive qui est souillée par le péché, puisque par elle l'homme n'est qu'un animal. — Cette question est examinée à fond dans le savant traité d'*Embryologie sacrée* de Cangiamila.

diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animæ et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quæ est ejus forma, et non ab agente separato.

4° Amplius, Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quæ est in semine.

5° Item, Apollinaris sic argumentatur :

Quicumque dat complementum operi cooperatur agenti ; sed si animæ creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puero-rum qui quandoque ex adulteris nascuntur ; ergo Deus cooperatur adulteris ; quod sibi inconveniens videtur.

Inveniuntur autem, in libro qui Gregorio Nysseno adscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic :

6° Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus ; si igitur anima fiat prius quam corpus aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso, quod videtur impossibile ; simul igitur fit corpus.

7° L'opération de l'agent est incomplète s'il ne donne pas l'être à la chose tout entière, mais seulement à une de ses parties. Si donc l'âme recevait son être de Dieu, et le corps sa forme de la vertu spermatique, comme ces deux substances sont les parties [essentielles] d'un seul être, qui est l'homme, il s'ensuivrait que l'opération de Dieu et celle de la vertu spermatique seraient incomplètes. Or, nous ne pouvons admettre une telle conséquence. Donc l'âme et le corps de l'homme procèdent de la même cause. Or, le corps humain est incontestablement le produit de la vertu spermatique. Donc il en est de même de l'âme.

8° Lorsque la reproduction a lieu par le moyen des semences, toutes les parties de la chose reproduite sont toujours virtuellement contenues ensemble dans la semence, bien qu'elles ne soient pas actuellement visibles. Prenons pour exemple le froment ou toute autre graine. L'herbe, la tige, les entre-nœuds, les fruits et les épis sont virtuellement renfermés dans le premier grain : ce grain s'allonge ensuite et se dilate, en suivant une tendance naturelle, pour arriver au degré voulu, sans s'approprier rien d'étranger. Or, l'âme est certainement une partie de l'homme. Donc l'âme humaine est contenue virtuellement dans le sperme humain, et ne tire pas son origine d'une cause extérieure.

9° Deux choses qui croissent et se perfectionnent ensemble tirent nécessairement leur origine du même principe. Or, quand un homme est produit, son corps et son âme croissent et se perfectionnent ensemble, puisque, à mesure que la forme des membres se dessine et que leur volume augmente, les opérations de l'âme deviennent de

et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

7° Adhuc, Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum ejus alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativæ virtutis, imperfecta videretur; quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

8° Item, In omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ simul

comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant; sicut videmus, in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristæ virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis, virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

9° Amplius, Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animæ et idem terminus invenitur; secun-

plus en plus sensibles ; car la première opération qu'on peut saisir est celle de l'âme sensitive ; vient ensuite l'opération de l'âme intellectuelle, lorsque le corps est complet. Donc l'âme et le corps ont un seul principe. Or, le corps commence d'exister par l'émission du sperme. Donc l'âme a la même origine.

10° Une chose qui prend la figure d'une autre est ainsi constituée d'après la manière d'être de la chose qu'elle imite : par exemple, la cire, qui reproduit l'empreinte du sceau, reçoit sa conformation par l'apposition de ce sceau. Or, le corps de l'homme, et en général de tout animal, est formé sur l'âme qui lui convient ; car les organes sont disposés de telle sorte que les opérations de l'âme puissent s'exercer par leur moyen. Donc le corps reçoit sa forme en vertu d'une action de l'âme. Aussi Aristote enseigne-t-il que l'âme est la cause efficiente du corps (3). Or, il n'en serait pas ainsi, si l'âme n'était pas contenue dans le sperme, puisque c'est la vertu spermatique qui constitue le corps. Donc l'âme humaine est contenue dans le sperme humain, et doit son origine à l'émission de cette substance.

11° Rien ne vit que par l'âme (4). Or, le sperme est vivant, et trois

[3] Est anima causa principiumque corporis viventis. Atqui cum multifariam hæc dicantur, anima pari modo tribus determinatis modis causa est. Nam est ea causa a qua profuit motus ; est etiam cujus gratia cætera fiunt, et insuper ut forma corporum animalium, substantiæ. Atque causam ut substantiam animantium esse, non est obscurum ; causam namque cunctis ut sint, formam ipsam atque substantiam esse patet. At vivere viventium est esse, cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima. Præterea actus ejus quod est potentia, ratione ejusdem ; at anima viventis est corporis actus. Patet etiam animam esse causam, ut id cujus gratia cætera fiunt... universa namque naturalia corpora, tam animalium quam etiam plantarum, ipsius animæ sunt instrumenta. Quo fit ut ipsa sint animæ, sine controversia, gratia. Duplex est autem id, causa cujus cætera fiunt ; atque unum est quo, alterum cui. At vero constat animam id etiam esse unde primum motus ad locum accommodatus emergit ; verum hæc vis non universis inest viventibus. Fit etiam per animam et alteratio et accretio ; sensus enim alteratio quædam esse videtur, sentitque nihil quod non habeat animam, etc. (Arist. *De anima*, II, c. 4).

(4) Voyez la note qui précède.

dum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur ; nam prius apparet operatio animæ sensitivæ, et tandem, corpore completo, operatio animæ intellectivæ. Ergo idem est principium animæ et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animæ.

16° Adhuc, Quod configuratur alicui, constituitur ex ratione ejus cui configuratur ; sicut cera, quæ configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione

sigilli. Constat autem corpus hominis et cujuslibet animalis esse propriæ animæ configuratum ; talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animæ per ea exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animæ ; unde etiam Aristoteles dicit (*de Anima*, II, c. 4) quod anima est efficiens causa corporis. Hoc autem non esset, nisi anima esset in semine ; nam corpus per virtutem quæ est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis, et ita ex decisione seminis originem habet.

raisons le prouvent : premièrement, il sort d'un être vivant; secondement, on distingue en lui la chaleur vitale et une opération dont la vie est le principe, deux choses qui prouvent la réalité de la vie; troisièmement, si les semences des plantes confiées à la terre n'avaient pas la vie en elles, jamais elles ne tireraient de la terre, qui est sans vie, la chaleur qui les fait vivre. Donc l'âme est dans le sperme, et, par conséquent, elle reçoit, par l'émission de ce fluide, l'existence et la vie.

12° Si l'âme n'est pas antérieure au corps [ch. 83] et ne commence pas non plus d'exister à l'instant de l'émission spermatique, il faut que le corps soit formé le premier et reçoive ensuite, par une sorte d'infusion, une âme nouvellement créée. Dans cette hypothèse, l'âme existe à cause du corps; car un être qui existe à cause d'un autre lui est postérieur, comme, par exemple, le vêtement, qui n'est que pour l'homme. Or, cette conséquence est fausse, et il est bien plus vrai que le corps est pour l'âme, puisque la fin est toujours la plus noble. Donc on est forcé d'accorder que l'âme prend naissance au moment de l'émission du sperme.

CHAPITRE LXXXIX.

Reponse aux objections précédentes.

Afin de résoudre plus facilement les difficultés qui viennent d'être

11° Item, Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum; quod patet ex tribus : Primo quidem, quia a vivente deciditur; secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitæ, quæ sunt rei viventis indicia; tertio, quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quæ est exanimis, non possent calefcere ad vivendum. Est igitur anima in semine, et sic ex decisione seminis vitam habet et originem capit.

12° Amplius, Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. 83), neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est

verum, sequitur ulterius [quod anima sit propter corpus; quod enim est propter aliud invenitur eo posterius, sicut vestimenta sunt propter hominem. Hoc autem est falsum; nam magis est corpus propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX.

Responsiones ad prædicta.

Ad faciliorem vero præmissarum rationum solutionem, præmittenda sunt quedam

exposées, il sera bon de faire connaître sommairement l'ordre et les progrès de la génération de l'homme, et en général de tous les animaux.

La première observation à faire, c'est que plusieurs sont tombés dans l'erreur en croyant que les opérations vitales qu'on remarque dans l'embryon, avant qu'il ait atteint son entier développement, n'ont pas pour principe une certaine âme ou vertu de l'âme existant en lui, mais l'âme de sa mère; car, d'après cette opinion, l'embryon ne serait pas un animal, puisque tout animal est composé d'une âme et d'un corps.

Les opérations vitales ne procèdent pas non plus d'un principe actif extérieur, mais d'une vertu intrinsèque; et c'est là principalement ce qui distingue des êtres privés de vie les êtres vivants, qui ont seuls la faculté de se mouvoir eux-mêmes. En effet, la nutrition n'est autre que l'assimilation des aliments; d'où il suit qu'il doit y avoir dans l'être qui se nourrit une vertu active qui réalise cette opération, puisque l'agent produit toujours un être semblable à lui. La même chose paraît plus clairement encore dans les opérations des sens; car si l'on peut voir et entendre, c'est à raison d'une vertu [ou faculté] qui est dans le sujet lui-même et non dans un autre. C'est pourquoi, si l'embryon se nourrit et sent, même avant d'être complètement développé, on n'est pas en droit d'attribuer ces effets à l'âme de sa mère.

Il ne serait cependant pas exact de dire que, dès le principe, l'âme est complète dans le sperme, à raison de son essence, et que ses opérations ne sont pas sensibles tout d'abord à cause de l'imperfection des organes; car l'âme étant unie au corps comme sa forme, cette union n'est possible qu'avec le corps dont elle est l'acte propre. Or,

ad exponendum ordinem et processum generationis humanæ, et generaliter animalia.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quod opera vitæ, quæ apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, quum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitæ non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute; in quo præcipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere seipsa. Quod non nutritur assimilât sibi nutrimentum;

unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, quum agens sibi simile agat; et multo est hoc manifestius in operibus sensus; nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, quum embryo inveniatur nutrirî ante ultimum complementum et etiam sentire, non potest hoc attribui animæ matris.

Nec tamen potest dici quod in semine, ab ipso principio, sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, quum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cujus est proprie actus. Est autem anima actus cor-

L'âme est l'acte du corps organisé. Donc, avant l'organisation du corps, elle n'est pas en acte dans le sperme, mais seulement en puissance, ou virtuellement. C'est ce qui fait dire à Aristote que le sperme et le fruit ont la vie en puissance, en ce sens qu'ils ont perdu l'âme ou qu'ils en sont privés, quoique cependant l'être, dont l'âme est l'acte, ait la vie en puissance, sans pour cela avoir perdu cette âme (1).

Si l'âme était dès le principe contenue dans le sperme, il faudrait en conclure encore que la génération de l'animal serait effectuée uniquement par l'émission spermatique, d'une manière analogue à ce qui arrive pour les animaux annelés, constitués de telle sorte que d'un seul on peut en faire deux. En effet, si le sperme, à l'instant même de son émission, renfermait une âme, il aurait aussi une forme substantielle. Or, la production de la substance précède la forme substantielle et ne vient pas après elle; et lorsqu'il survient quelques changements postérieurs à la forme substantielle, ils ne concourent pas à réaliser l'être de la chose produite, mais seulement à lui conférer quelque degré de bonté. Dans cette hypothèse, la génération de l'animal serait donc complète par le fait même de l'émission du sperme, et toutes les modifications subséquentes ne contribueraient en rien à cette génération. Une telle conséquence est plus absurde encore, appliquée à l'âme

[1] La pensée d'Aristote, telle du moins qu'elle est exprimée dans l'édition que nous suivons, nous paraît rendue ici peu exactement. Ce philosophe veut dire que « l'être qui a perdu la vie (ou l'âme) n'est pas un être animé en puissance, mais celui qui la possède actuellement, tel que le sperme ou le fruit, qui est en puissance tel ou tel corps (animal ou plante). » — Afin que le lecteur puisse en juger par lui-même, nous mettons sous ses yeux le texte d'Aristote et la traduction latine qui l'accompagne : *Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβελλόμενόν τινι ψυχῇ, τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον. Τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς, τὸ δυνάμει ταιὸν δὲ σῶμα. Non est autem id potentia vivens, quod abiecit animam, eaque vacat; sed id quod ipsam habet. Semen vero fructusve id minimum est quod potest tale corpus evadere* (*De anima*, II, c. 1).

poris organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde Aristoteles dicit in secundo de Anima (c. 1) quod semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abiciunt animam, id est anima carent, quum tamen id cuius anima est actus sit potentia vitam habens, non tamen abiciens animam.

Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est, in animalibus annulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si, statim quum est decisum, animam haberet, jam haberet for-

mam substantialem. Omnis autem generatio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur; si quæ vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit; tum quia sequeretur quod, in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus

raisonnable : d'abord parce que l'âme ne peut se fractionner par suite de la division du corps, de manière à accompagner le sperme lorsqu'il est émis ; en second lieu, parce que toutes les pollutions non suivies de conception n'en auraient pas moins pour effet de multiplier les âmes raisonnables.

On serait dans l'erreur en adoptant le sentiment de quelques auteurs, qui se résume ainsi : Quoique dès le commencement de l'émission du sperme, l'âme ne soit pas en acte, mais virtuellement dans cette substance, à cause du défaut d'organes, cependant la vertu propre du sperme, qui est un corps capable de recevoir son organisation et non organisé, est, en raison de sa proportion avec le sperme, une âme en puissance, mais non en acte. Comme les plantes n'ont pas besoin pour vivre d'organes aussi nombreux que ceux des animaux, lorsque la première semence est organisée comme il convient pour que la plante vive, la vertu en question devient une âme végétative ; ensuite, quand les organes sont mieux conformés et plus nombreux, la même vertu passe à l'état d'âme sensitive ; enfin, s'ils arrivent à leur perfection, cette vertu se transforme en âme raisonnable, non par l'action propre de la vertu spermatique, mais par l'influence d'un agent extérieur. C'est pourquoi ces auteurs disent qu'Aristote fait venir l'intelligence d'un principe extrinsèque (2).

(2) Animam vegetabilem in seminibus, conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, prius quam eo modo, quo conceptus qui jam separatur, cibum trahant et officio ejus animæ fungantur. Principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali. Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est. Sed aut omnes contingere, cum ante non fuerint, aut partim cum ante non fuerint, partim cum ante fuerint ; et contingere aut in materia non subeuntes semen maris, aut eo quidem inde venientes, sed in mare aut omnes extrinsecus contingere, aut nullam, aut partim extrinsecus, partim non extrinsecus. Cæterum omnes ante esse, impossibile rationibus his esse ostenditur. Quorum enim principiorum actio est corporalis, hæc sine corpore inesse non posse certum est : verbi gratia, ambulare sine pedibus. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est. Nec enim ipsa per se accedere possunt, cum inseparabilia sint,

non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Neque etiam dici potest (quod quidam dicunt), etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum, tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizable, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu ; et, quia vita plantæ pauciora requirit organa quam vita animalis, primo

semine sufficienter ad vitam plantæ organizato, ipsam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem ; deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perducere ut sit anima sensitiva ; ulterius autem, forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis ; propter quod suspicantur Aristotelem dixisse (de Generat. Animal., II, c. 3) intellectum ab extrinseco esse.

Cette opinion étant admise, il en résulte que la même vertu, tout en conservant son identité numérique, est d'abord une âme végétative seulement, ensuite une âme sensitive, et conséquemment, que la forme substantielle elle-même va toujours en se perfectionnant davantage; en second lieu, que cette forme substantielle passe de la puissance à l'acte successivement et non en un seul instant; et encore que la génération est un mouvement continu, de même que l'altération: conclusions qui renversent l'ordre de la nature.

De cette même opinion nous tirons une autre conséquence, qui fait une difficulté plus grande encore, savoir que l'âme raisonnable est mortelle. En effet, rien de ce qui survient en qualité de forme dans un être corruptible ne peut le rendre incorruptible par nature; car dans ce cas, le corruptible serait changé en incorruptible; ce qui répugne, puisque, selon Aristote, ils appartiennent à des genres différents (3). Or, puisque l'on veut que la substance de l'âme sensitive ait été produite par la génération du corps, en suivant le progrès ci-dessus indiqué, la destruction du corps entraîne de toute nécessité la sienne. Si donc cette âme devient raisonnable en vertu d'une lumière qui lui est communiquée intérieurement et qui est pour elle une forme; car le principe sensitif est intelligent en puissance, il s'ensuit nécessairement que l'âme raisonnable est détruite avec le corps. Or, nous avons démontré [ch. 79] et la foi catholique enseigne que cela est impossible.

neque cum corpore. Semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur ut mens sola (τὸν νοῦν μόνον) extrinsecus accedat, eaque sola divina sit; nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis (Arist. *De generat. animal.* II, c. 3).

(3) Cum contraria specie diversa sint, corruptibile autem et incorruptibile contraria sint (privatio namque determinata impotentia), necesse est diversum genere esse corruptibile et incorruptibile (Arist. *Metaphys.* X, c. 10).

Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum et postmodum anima sensitiva, et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur; et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive, educeretur forma substantialis de potentia in actum; et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio; quæ omnia sunt impossibilia in natura.

Sequeretur etiam adhuc majus inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei

corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile, quum differant secundum genus, ut dicitur in decimo *Metaphysicorum* (c. 10). Substantia autem animæ sensibilis, quum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu prædicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis, quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitivum potentia intellectivum), de necessitate sequitur quod anima rationalis, cor-

Donc la vertu émise avec le sperme, et que nous appelons formelle, n'est pas une âme et ne devient pas une âme dans le cours de la génération; mais parce qu'elle est attachée, comme à son propre sujet, à l'esprit contenu dans le sperme, qui est une sorte de substance de forme mousseuse, elle opère la formation du corps, déterminée à l'action par l'âme du père, auquel on attribue la génération comme au principal générateur, et non par l'âme du sujet conçu, même après qu'il est en possession de cette âme; car ce sujet conçu ne s'engendre pas lui-même, mais il est engendré par son père.

Cela est évident pour qui veut examiner séparément chacune des vertus [ou facultés] de l'âme. On ne peut, en effet, accorder cette vertu formelle à l'âme de l'embryon, en la considérant comme le principe de la génération: d'abord, parce que la vertu génératrice n'exerce son opération qu'autant que les vertus auxiliaires auxquelles appartiennent la nutrition et l'accroissement ont complété les leurs; car la génération est l'action d'un être qui est déjà parfait; ensuite parce que l'opération de la vertu génératrice n'a pas pour fin la perfection de l'individu même, mais la conservation de l'espèce. Cette puissance ne peut pas non plus appartenir à la vertu nutritive, dont la fonction est d'assimiler les aliments à l'être qui s'en nourrit, et il ne se passe ici rien de semblable; car tant que la formation est en progrès, les aliments ne sont pas convertis en la ressemblance d'un être préexistant, mais ils ont pour but de perfectionner la forme et de la faire approcher de plus en plus de la ressemblance du père. Elle n'est pas davantage inhérente à la vertu qui donne l'accroissement et qui ne peut causer aucun changement dans la forme, mais seulement dans la quantité. Quant aux vertus sensitive et intellectuelle, il est

pore corrupto, corrumpitur; quod est impossibile, ut supra (c. 79) probatum est et fides catholica docet.

Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine deceditur et dicitur formativa, est anima neque in processu generationis fit anima; sed, quum ipsa fundetur, sicut in proprio subiecto, in spiritu cuius est semen contentivum sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre.

Et hoc patet discurrenti per singulas

virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ embryonis, ratione virtutis generativæ: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivæ et augmentativæ quæ ei deserviunt, quum generare sit jam perfecti; tum quia opus generativæ non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivæ, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet; non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem præ-existentis, sed producitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativæ, ad quam non

évident qu'elles sont dépourvues de l'opération requise pour produire cette conformation. Nous concluons donc que la formation du corps, surtout en ce qui concerne les parties principales qui précèdent les autres, n'est pas due à l'âme même qui est produite, ni à une vertu formelle agissant d'après son impulsion, mais à une vertu formelle qui agit sous l'influence de l'âme du père, laquelle est le principe de la génération, et dont l'opération consiste à réaliser un être qui, sous le rapport de l'espèce, ressemble à l'être générateur.

Cette vertu formelle demeure donc dans l'esprit dont nous avons parlé, depuis l'instant où le travail de formation commence jusqu'à celui où il s'achève; et cependant la figure de l'être qui subit ce travail ne reste pas la même; car sa forme primitive est celle du sperme, qui fait bientôt place à la forme du sang, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait atteint son entier développement. En effet, bien qu'il n'y ait pas un ordre de succession dans la production des corps simples, parce que la forme s'unit immédiatement à leur matière première, il est nécessaire que cet ordre soit observé dans la production des autres corps, à cause des nombreuses formes intermédiaires qui se succèdent depuis la forme élémentaire jusqu'à la dernière forme, terme de la génération; et par conséquent, il y a plusieurs générations et corruptions consécutives.

Nous ne voyons aucune difficulté à ce que certaines formes intermédiaires soient produites pour disparaître aussitôt après, parce que, n'appartenant à aucune espèce complète, elles sont de simples transitions qui conduisent à l'espèce déterminée; par conséquent, elles ne reçoivent pas l'existence pour la conserver, mais uniquement afin que

pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva, patet quod non habent aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, præcipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animæ generativæ patris, cujus opus est facere simile generanti secundum speciem.

Hæc igitur vis formativa eadem manet in spiritu prædicto, a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum.

Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur; et ideo sunt multæ generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permanent, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota genera-

par elles l'être, qui est la fin dernière de la génération, se trouve réalisé. On ne doit pas être étonné en voyant que la même transformation ne se continue pas durant tout le temps de la génération, mais qu'il y a un certain nombre de générations intermédiaires; car c'est ce qui a lieu également pour l'altération et l'accroissement, et Aristote nous démontre que le seul mouvement qui soit réellement continu est le mouvement local (4). Donc le nombre des formes intermédiaires qui préparent graduellement la forme dernière, et par conséquent, le nombre des générations moyennes, et en proportion de la noblesse de cette forme et de la distance qui la sépare de la forme élémentaire. C'est pourquoi, lorsque la génération a pour terme l'animal et l'homme, dont la forme est la plus parfaite, il y a beaucoup de formes ou générations intermédiaires et, conséquemment, de corruptions, puisque la forme actuelle n'est produite que par la destruction de la précédente. Donc l'âme végétative, qui donne d'abord à l'embryon la vie de la plante, est détruite après quelque temps et fait place à une âme plus parfaite, qui est tout à la fois nutritive et sensitive. L'embryon vit alors de la vie animale, et lorsque cette seconde est détruite à son tour, elle est remplacée par une âme raisonnable qui vient du dehors, bien que les deux autres aient existé en vertu du principe actif inhérent au sperme (5).

Il est facile, après ces explications, de répondre aux objections qui nous sont faites.

(4) Aristote prouve, dans les chapitres 7, 8 et 9 du VIII^e livre de sa *Physique*, que le mouvement local et circulaire peut seul se continuer jusqu'à l'infini, au indéfiniment. Il dit encore ailleurs : — « Motus non est continuus, præter hunc qui secundum locum, et hunc qui circularis est » (*Metaphys.* XII, c. 6).

(5) Voyez la note 2 du ch. 89, p. 252.

tionis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermedie, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo *Physicorum* (c. 7, 8 et 9). Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ for-

mæ et generationes intermedie, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest quum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad objecta.

Quod enim primo objicitur, oportere

La première consiste à dire que l'âme sensitive de l'homme et celle de la brute doivent avoir la même origine, parce que la dénomination d'*animal* s'applique à tous les deux dans le même sens; mais nous ne voyons pas que cela soit nécessaire. En effet, quoique l'âme sensitive de l'homme et celle de la brute soient comprises dans le même genre, elles sont cependant d'espèces différentes, aussi bien que les êtres dont elles sont les formes; car, de même que l'animal qui est homme est spécifiquement distinct des autres animaux par sa qualité d'être raisonnable, de même aussi l'âme sensitive de l'homme diffère de l'âme sensitive de la brute, sous le rapport de l'espèce, parce qu'elle est aussi intellectuelle. Donc il n'y a rien dans l'âme de la brute que ce qui appartient à la partie sensitive, et par conséquent, ni son être ni son opération ne sont supérieurs au corps; d'où il suit qu'elle est produite avec le corps et détruite avec lui. L'âme sensitive de l'homme, au contraire, possédant une faculté intellectuelle qui l'emporte sur la nature sensitive et qui exige que la substance même de l'âme soit supérieure au corps par son être et son opération, elle n'est ni produite avec le corps, ni détruite avec lui. La diversité d'origine pour ces deux âmes n'a donc pas sa cause dans la partie sensitive, qui est la raison constitutive du genre, mais dans la partie intellectuelle, qui est le principe de la différence spécifique; c'est pourquoi on n'en peut pas conclure qu'il y a diversité de genre, mais seulement diversité d'espèce.

Cette seconde objection, que le produit de la conception est un animal avant d'être un homme, ne prouve nullement que l'âme raisonnable est transmise avec le sperme; car l'âme sensitive, qui en fait un animal, ne persévère pas, mais elle est remplacée par

animam sensitivam eundem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce prædicatur, dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto convenient secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formæ; sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum, et per consequens nec esse nec ejus operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum genera-

tione corporis generetur et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, quum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animæ sit secundum esse et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei; unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quod vero secundo obicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non os-

une autre à la fois sensitive et intellectuelle, et par laquelle cet être est en même temps un animal et un homme, comme nous venons de le prouver.

Où nous objecte en troisième lieu que les actions de divers agents n'ont pas pour terme un seul produit; mais cela ne s'applique qu'aux agents divers non coordonnés entre eux. Si ces agents sont coordonnés, un seul effet résultera de leur action; car la première cause active agit sur l'effet produit par la cause seconde plus efficacement que cette seconde cause elle-même: c'est pour cela que toutes les fois qu'un effet est réalisé par un agent principal au moyen d'un instrument, nous le considérons comme appartenant plutôt à cet agent qu'à l'instrument. Il arrive quelquefois que l'action du principal agent amène, dans l'être qui est produit, un résultat excédant l'action de l'instrument: ainsi, la vertu végétative a pour fin la formation de la chair, que la chaleur du feu, qui est l'instrument de cette vertu, ne saurait causer seule, quoiqu'elle opère dans le but de préparer ce résultat en dissolvant et en consumant [la matière élémentaire]. Donc, puisque toute vertu active de la nature est, par rapport à Dieu, ce qu'est un instrument pour le premier et le principal agent, rien n'empêche que dans la génération d'un seul et même être, qui est l'homme, l'action de la nature ayant pour terme quelque partie de l'homme ne s'étende cependant pas pour cela à tout ce qui vient de l'action de Dieu. Donc le corps de l'homme est formé conjointement par la puissance de Dieu, agent premier et principal, et aussi par la vertu inhérente au sperme, qui est comme un agent secondaire; mais l'action de Dieu produit l'âme humaine, et cet effet dépasse la

tendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva, per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio objicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum; nam causa agens prima agit in effectum causæ secundæ agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis pro-

prie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturæ activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet, in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei

portée de la vertu active du sperme, qui se borne à une simple préparation.

La réponse à la quatrième objection ressort de la précédente. L'homme engendre un être semblable à lui par l'espèce, parce que la vertu active du sperme prépare, par son opération, la forme dernière qui détermine l'espèce de l'homme.

Nous ne voyons pas d'inconvénient à ce que Dieu coopère à l'action naturelle de l'adultère; car le mal n'est pas dans la nature, mais dans la volonté de ceux qui le commettent, et l'action qui a son principe dans la vertu spermatique est naturelle et non pas volontaire. C'est pourquoi il ne répugne nullement que Dieu y participe en donnant à l'effet sa perfection dernière.

La conclusion que l'on tire de la dernière objection n'a rien de nécessaire. Lors même que la formation du corps de l'homme précéderait la création de son âme, ou réciproquement, il ne s'ensuit pas que le même homme est antérieur à lui-même; car l'homme ne consiste pas uniquement dans son corps ou seulement dans son âme. Il est vrai qu'une de ses parties a la priorité sur l'autre; mais il n'y a en cela aucune difficulté; car, à raison du temps, la matière est avant la forme. Nous considérons ici la matière en tant qu'elle est en puissance pour la forme, et non comme actuellement perfectionnée par la forme; car, dans le second cas, leur existence est simultanée. Donc, au point de vue du temps, le corps humain précède l'âme quand il est en puissance pour elle, c'est-à-dire tant qu'il ne la possède pas encore; mais alors il n'a pas actuellement la nature humaine, qui ne lui convient qu'en puissance. Lorsqu'il est devenu actuellement quelque

quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas; actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto objicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens; nam materia tempore est prior forma; materiam dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfectam; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote quod nondum habet animam, est prius tempore quam anima; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum; quum vero est

chose d'humain, et cela a lieu à l'instant où il reçoit en quelque sorte sa perfection de l'âme humaine, il n'est ni antérieur ni postérieur à l'âme, mais tous deux existent simultanément.

De ce que le principe actif du sperme produit seulement le corps et non pas l'âme, il ne s'ensuit pas que l'opération de Dieu et celle de la nature restent incomplètes, comme on veut l'établir par le septième argument; car c'est la puissance divine qui donne l'existence au corps et à l'âme, quoiqu'elle forme le corps par le moyen d'un agent naturel, qui est la vertu inhérente au sperme, et qu'elle produise l'âme immédiatement. On ne peut pas dire davantage que l'action de la vertu spermatique s'exerce imparfaitement, puisqu'elle rend parfait son objet propre.

Il est vrai que la semence renferme virtuellement en elle tout ce qui n'excède pas la puissance active du corps, comme l'herbe, la paille, les entre-nœuds et les autres parties; mais cela ne prouve pas, ainsi qu'on le prétend dans la huitième objection, que le sperme contient aussi virtuellement la partie de l'homme qui n'est aucunement soumise à la puissance active propre au corps.

La neuvième difficulté qu'on nous oppose, savoir que les opérations de l'âme se développent dans la même proportion que les parties du corps, à mesure que la génération de l'homme approche de son terme, ne nous force pas d'admettre que l'âme humaine et le corps procèdent du même principe; mais elle établit uniquement que les parties du corps doivent être disposées d'une certaine manière pour que l'âme puisse se livrer à ses opérations.

Ce qu'on nous objecte en dixième lieu, que la figure du corps est déterminée par la forme de l'âme, et que, pour cette raison, l'âme se

humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producit, sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturæ, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta, quum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpo-

ream non excedunt, sicut fœnum, culmus, internodia et similia; ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat; sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animæ operationem.

Quod autem decimo obijcitur, corpus animæ configurari et ob hoc animam sibi corpus simile preparare, partim quidem

prépare à elle-même un corps qui lui ressemble, est vrai sous un rapport et faux sous un autre. S'il s'agit de l'âme du père, on est dans la vérité ; mais on se trompe si l'on a en vue l'âme du sujet engendré ; car le principe qui forme les premières et les principales parties du corps n'est pas dans l'âme du sujet engendré, mais dans l'âme de l'être générateur, comme nous l'avons démontré un peu plus haut. Toute matière reçoit pareillement sa configuration d'après sa forme ; cependant cette configuration résulte de l'action de la forme productrice et non de l'action de l'être produit.

La onzième objection s'appuie sur ce que le sperme a la vie à l'instant même de son émission. Mais on voit assez, par ce que nous avons déjà observé, qu'il n'est vivant qu'en puissance, et, par conséquent, il n'est pas actuellement en possession d'une âme, mais virtuellement. A mesure que la génération progresse, il reçoit, par l'effet de la vertu spermatique, une âme végétative et une âme sensitive, qui ne demeurent pas, mais disparaissent lorsque l'âme raisonnable vient prendre leur place.

On a tort de prétendre, dans le douzième argument, que l'âme existe pour le corps, parce que le corps est formé avant l'âme. Un être peut exister pour un autre en deux manières : d'abord, parce que sa fin est l'opération, ou la conservation de cet autre, ou bien tout ce qui est une conséquence naturelle de l'existence, et, en ce sens, l'être qui existe pour un autre lui est postérieur : tels sont les vêtements par rapport à l'homme, et les instruments de son art pour l'ouvrier ; une chose existe encore pour une autre quand elle existe à cause de son être, et, dans ce cas, ce qui existe pour un autre être a la priorité de

est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur; falsum autem, si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas et præcipuas partes, sed virtute animæ generantis, ut supra probatum est. Similiter etiam omnis materia suæ formæ configuratur; non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, sed ex actione generantis.

Quod autem undecimo objicitur de seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia; unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem,

ex virtute seminis; quæ non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam humanam præcedit, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter: Uno modo propter ejus operationem sive conservationem vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem; alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia

temps, mais il est postérieur dans l'ordre de la nature. C'est de cette seconde manière que le corps existe pour l'âme, comme toute matière pour sa forme. Il en serait autrement si le corps et l'âme ne se réunissaient pas dans un être commun, ainsi que l'enseignent ceux qui refusent d'admettre que l'âme est la forme du corps.

CHAPITRE XC.

Le corps humain est le seul qui soit uni à une substance intellectuelle, comme à sa forme.

Puisque nous avons prouvé [ch. 57] qu'une substance intellectuelle, qui est l'âme humaine, est unie au corps en qualité de forme, nous avons à rechercher maintenant s'il existe quelque substance de même nature qui s'unisse à un autre corps comme étant aussi sa forme. Nous connaissons [ch. 70] le sentiment d'Aristote touchant la question de savoir si les corps célestes ont une âme intellectuelle, et nous avons vu que saint Augustin ne décide rien à ce sujet (1); c'est pourquoi nous allons nous occuper en ce moment des corps élémentaires. Or, il est évident qu'il n'est point de substance intellectuelle unie, en qualité de forme, à un corps élémentaire autre que le corps humain. En effet :

1° Si une substance intellectuelle est unie à un autre corps, ce corps

(1) Saint Augustin, *Enchirid.* c. 58. — Voyez la fin du ch. 70, p. 114.

propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicant qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC.

Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma.

Quia vero ostensum est (c. 57) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam,

inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus celestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum (c. 70) quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio reliquit (*Enchirid.*, c. 58); unde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

1° Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto aut simplici. — Non

est mixte ou simple. — Or, elle ne peut s'unir à un corps mixte; car, de tous les corps mixtes, c'est surtout celui-là qui devrait avoir, à raison de son genre, une complexion en parfait équilibre, puisque les corps mixtes ont une forme d'autant plus noble que leurs éléments sont combinés suivant une plus juste proportion. Par conséquent, si le corps qui a la plus noble de toutes les formes, c'est-à-dire une substance intellectuelle, est mixte, son tempérament doit être exempt de tout vice; et c'est pour cette raison que nous jugeons de la bonté de l'intelligence d'après la souplesse de la chair et la sûreté du tact, qui sont pour nous les indices d'une complexion exactement proportionnée. Or, la complexion qui offre au plus haut degré ce caractère est celle du corps humain. Donc, si une substance intellectuelle s'unit à un corps mixte, ce corps est nécessairement de même nature que celui de l'homme. La forme sera également de même nature que l'âme humaine, si c'est une substance intellectuelle. Donc il n'y aura aucune différence spécifique entre cet animal et l'homme. — Cette substance intellectuelle ne peut pas davantage être unie comme forme à un corps simple, tel que l'air, l'eau, le feu ou la terre. En effet, chacun de ces corps se ressemble dans son tout ou dans ses parties; car une partie de l'air et l'air tout entier ont une nature identique et sont dans la même espèce, puisqu'ils se meuvent ensemble; et il en faut dire autant des autres. Or, les moteurs semblables doivent avoir des formes qui se ressemblent. Si donc quelque partie de l'un de ces corps, de l'air, par exemple, est animée par une âme intellectuelle, l'air tout entier et toutes ses parties seront animés de la même manière. Or, il n'en est évidemment pas ainsi;

autem potest uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime esse æqualis complexionis secundum suum genus, inter cætera corpora mixta, quum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; et sic quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum; unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime æqualis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturæ

cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturæ cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem. — Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri, aut aquæ, aut igni, aut terræ, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus; ejusdem enim naturæ et speciei est pars aeris et totus aer; etenim eundem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formæ debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes ejus eadem ratione erunt animata

car nous n'apercevons aucune opération qui indique la vie dans les parties de l'air ou des autres corps simples. Donc il n'est point de substance intellectuelle qui s'unisse comme une forme à quelque partie de l'air ou d'autres corps semblables.

2° S'il est une substance intellectuelle qui s'unisse à quelque corps simple en qualité de forme, elle aura seulement une intelligence, ou bien avec elle les autres puissances, savoir celles qui appartiennent à la partie sensitive ou nutritive, comme cela a lieu dans l'homme. — Or, si elle n'a que l'intelligence, son union avec le corps est complètement inutile; car toute forme unie à un corps a une opération propre qui s'exerce par le corps. Or, l'intelligence n'a aucune opération qui concerne le corps, si ce n'est en tant qu'elle lui donne le mouvement, puisque l'opération même de connaître et, pour la même raison, celle de vouloir, ne s'exercent pas au moyen d'un organe corporel. Les mouvements auxquels sont soumis les éléments ont pour cause leurs moteurs naturels, c'est-à-dire leurs principes générateurs, et ils ne se meuvent pas eux-mêmes. Le mouvement qu'ils en reçoivent n'exige donc point qu'ils soient animés. — Si, au contraire, la substance intellectuelle que l'on suppose être unie à un élément, ou à quelqu'une de ses parties, renferme les autres parties de l'âme, comme ces parties font aussi partie de certains organes, ce corps élémentaire sera nécessairement composé d'organes divers; ce qui répugne à sa simplicité. — Donc une substance intellectuelle ne peut s'unir en qualité de forme à un élément ou à l'une de ses parties.

3° Plus un corps se rapproche de la matière première et plus il est infime, parce qu'il est plus en puissance et que son *acte* est moins

Hoc autem manifeste apparet esse falsum; nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris vel similibus corporum substantia intellectualis unitur ut forma.

2° Adhuc, Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum aut habebit alias potentias, utpote quæ pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. — Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus; intelligere enim ipsum

non est operatio quæ per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a motibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa; unde non oportet quod propter eorum motum sint animata. — Si autem habet substantia intellectualis, quæ ponitur uniri elemento aut parti ejus, alias animæ partes, quum partes illæ sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum; quod repugnat simplicitati ipsius. — Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti ejus.

3° Amplius, Quanto aliquod corpus est propinquius materiæ primæ, tanto est ignobilius, utpote magis in potentia exis-

complet. Or, les éléments sont plus près de la matière première que les corps mixtes, puisqu'ils sont eux-mêmes la matière prochaine de ces derniers. Donc, par leur espèce, les corps élémentaires sont inférieurs aux corps mixtes. Donc, puisque la forme la plus noble appartient au corps le plus excellent, il est impossible que la plus noble de toutes les formes, qui est l'âme intelligente, soit unie aux corps élémentaires.

4° Si les corps élémentaires, ou quelques-unes de leurs parties, étaient animés par les âmes les plus nobles, c'est-à-dire par des âmes intelligentes, les corps seraient moins éloignés de la vie à mesure qu'ils se rapprocheraient des éléments. Or, nous ne voyons rien de semblable, mais c'est plutôt le contraire qui a lieu; car les plantes ont moins de vie que les animaux, quoiqu'elles soient plus près de la terre, et la vie des minéraux, qui s'en rapprochent davantage encore, est absolument nulle. Donc aucune substance intellectuelle ne s'unit à un élément ou à quelqu'une de ses parties comme sa forme.

5° L'excès de l'un des principes contraires détruit la vie dans tous les moteurs sujets à la corruption: par exemple, la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse, lorsqu'ils sont excessifs, donnent la mort aux animaux et aux plantes. Or, c'est surtout dans les corps élémentaires que les principes contraires peuvent arriver à cet excès. Donc ces corps sont dans l'impossibilité de vivre, et, par conséquent, nulle substance intellectuelle ne peut s'unir à eux comme leur forme.

6° Quoique les éléments soient indestructibles dans leur tout, cependant, chacune de leurs parties est soumise à la corruption, puisqu'elles renferment des principes contraires. Si donc certaines parties

tens et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materie primæ quam corpora mixta, quum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora, secundum suam speciem, corporibus mixtis. Quum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quæ est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

4° Item, Si corpora elementorum aut aliquæ partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quæ sunt animæ intellectivæ, oporteret quod quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium; nam plantæ minus habent de vita quam animalia, quum tamen

sint propinquiores terræ; et mineralia, quæ sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento vel parti ejus ut forma.

5° Adhuc, Omnium moventium corruptibilia vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur; nam animalia et plantæ mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum sunt præcipue excellentiæ harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita; impossibile est igitur quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

6° Amplius, Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulæ partes sunt corruptibiles, utpote contrarieta-

des éléments se trouvent unies à des substances douées de connaissance, elles doivent surtout posséder la faculté de discerner les agents capables de les corrompre. Cette faculté consiste dans le sens du toucher, qui a la propriété de distinguer le chaud, le froid et les autres principes contraires; c'est pourquoi tous les animaux en sont pourvus, comme d'une chose nécessaire, pour les préserver de la destruction. Or, ce sens ne saurait être inhérent à un corps simple, puisque son organe propre n'a pas en lui actuellement les principes contraires, mais seulement en puissance; ce qui ne convient qu'aux corps mixtes dont les éléments sont en équilibre. Donc les parties des éléments ne peuvent être animées par des âmes capables de connaître.

7° Tout corps qui a une vie quelconque par son âme subit un mouvement local. En effet, le mouvement des corps célestes, si toutefois ils sont animés, est circulaire; celui des animaux parfaits est progressif; le mouvement des coquillages consiste dans la dilatation et la contraction; celui des plantes, dans la croissance et le décroissement, et ces derniers sont locaux sous quelque rapport. Or, nous n'apercevons dans les éléments aucun mouvement imprimé par une âme, mais seulement un mouvement naturel. Donc ce ne sont pas des corps vivants.

Si l'on se retranche à dire que, bien que la substance intellectuelle ne s'imisce pas au corps élémentaire ou à l'une de ses parties comme sa forme, elle s'unit cependant avec lui en sa qualité de moteur, nous répondons :

1° Cela est impossible par rapport à l'air; car les parties de l'air n'étant pas limitées par elles-mêmes, chaque partie déterminée ne

tem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscens, maxime videtur quod assiguetur eis vis discretiva corrumperentium; quæquidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum, propter quod etiam, quasi necessarius ad præservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici, quum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiva.

7° Item, Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam, localiter movetur; nam corpora celestia, si tamen sint animata,

moventur circulariter; animalia perfecta, motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantæ autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementari aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor :

Primum quidem in aere hoc dici impossibile est. Quum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars ejus determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

peut avoir un mouvement propre, qui demande, pour être réalisé, qu'une substance intellectuelle lui soit unie.

2^o Si quelque substance intellectuelle est unie naturellement à un certain corps, comme le moteur l'est à son propre mobile, la vertu motrice de cette substance est nécessairement limitée au corps mobile auquel elle est naturellement unie; car la vertu active du propre moteur ne s'étend pas, lorsqu'il produit le mouvement, au-delà de son propre mobile. Or, il nous paraît absurde de prétendre que la vertu active d'une substance intellectuelle ne dépasse pas, dans l'acte de mouvoir, telle partie déterminée d'un élément, ou un certain corps mixte. Donc on ne peut affirmer qu'une substance intellectuelle est unie naturellement à un corps élémentaire en qualité de moteur, à moins qu'elle ne lui soit unie aussi comme étant sa forme.

3^o Le mouvement d'un corps élémentaire peut avoir pour cause d'autres principes qu'une substance intellectuelle. Donc il est inutile qu'à raison de ce mouvement des substances intellectuelles soient unies naturellement à des corps élémentaires.

Cette démonstration détruit l'opinion fausse d'Apulée et de quelques philosophes platoniciens, qui ont enseigné que les démons sont des animaux aériens par le corps, raisonnables par l'esprit, passifs par l'âme, et éternels par la durée; et aussi l'erreur des païens, qui croyaient les éléments animés, et pour cette raison les honoraient comme des dieux. Nous renversons également une autre opinion qui attribue aux Anges et aux démons des corps qui leur sont naturellement unis et de même nature que les éléments supérieurs ou inférieurs (2).

[2] Omnium, inquit [Platonici], animalium, in quibus est anima rationalis, tri-

2^o Præterea, Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur; nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit, in movendo, propriam mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicujus substantiæ intellectualis non excedat, in movendo, aliquam determinatam partem alienjus elementi aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatu r alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatu r ut forma.

3^o Item, Motus corporis elementaris po-

test ex alijs principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset, propter hujusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur error et opinio Apuleii et quorundam Platoniorum, qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aërea, mente rationabilia, animo passiva, tempore æterna; et quorundam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium Angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

CHAPITRE XCI.

Il existe des substances intellectuelles non unies à des corps.

On peut prouver, par tout ce qui précède, l'existence de substances séparées qui ne sont en aucune manière unies à des corps. En effet :

1° Nous avons démontré [ch. 79] qu'après la destruction du corps la substance de l'intelligence demeure comme devant toujours durer. S'il est vrai, comme le veulent certains auteurs, que cette substance qui survit soit unique pour tous les hommes, elle est nécessairement séparée du corps à raison de son *être*; et nous obtenons ainsi ce que nous cherchons à établir, savoir qu'une certaine substance intellec-

partita divisio est, in deos, homines, dæmones, dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, dæmones medium. Nam deorum sedes in cælo est, hominum in terra, in aere dæmonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus dæmonibusque potiores; homines vero infra deos et dæmones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritum. Dæmones igitur mediū, quemadmodum diis quibus inferius habitant postponendi, ita hominibus, quibus superius, præferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animorum autem cum hominibus passiones... Hæc si ita sunt, quæ licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis, de hac re sola unum scripsit librum, cujus titulum esse voluit, *De deo Socratis*, ubi... dicit apertissime et copiosissime asserit, non illum deum fuisse, sed dæmonem...—Quamobrem absit ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero deo subditus, ideo arbitretur dæmones seipso esse meliores, quod habeant corpora meliora... De motibus ergo dæmonum cum idem Platonicus loqueretur, dixit eos eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari injuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari, et in eis si quid neglectum fuerit, commoveri. Inter cætera etiam dicit ad eos pertinere divinationes augurum, aruspicum, vatū atque somniorum; ab his quoque esse miracula magorum. Breviter autem eos definiens ait, dæmones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore æterna : horum vero quinque tria priora illis esse (eadem) quæ nobis, quartum proprium, quintum eos cum diis habere commune. Sed video trium superiorum quæ nobiscum habent, duo etiam cum diis habere. Animalia quippe esse dicit et deos, qui sua cuicunque elementa distribuens, in terrestribus animalibus nos posuit cum cæteris quæ in terra vivunt et sentiunt, in aquatilibus pisces et alia natatilia, in aëriis dæmones, in ætheriis deos. Ac per hoc quod dæmones genere sunt animalia, non solum eis cum hominibus, verum etiam cum diis pecoribusque commune est; quod mente rationalia, cum diis et hominibus; quod tempore æterna, cum diis solis; quod animo passiva, cum hominibus solis; quod corpore aëria, ipsi sunt soli [S. Aug. *De civit. Dei*, l. VIII, c. 14, 15 et 16].

CAPUT XCI.

Quod sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

Ex præmissis autem ostendi potest esse

aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

1° Ostensum est enim supra [c. 79], corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et, si quidem substantia intellectus quæ remanet

tuelle subsiste indépendamment du corps. Si, au contraire, les âmes intelligentes restent en nombre, lorsque les corps sont détruits, plusieurs substances intellectuelles pourront subsister sans corps, puisque nous avons prouvé [ch. 83] que les âmes ne passent pas d'un corps dans un autre. Or, c'est par accident que les âmes se trouvent séparées des corps; car naturellement elles sont la forme des corps; et ce qui est essentiel doit précéder ce qui n'est qu'accidentel. Donc il y a des substances intellectuelles antérieures aux âmes par nature, et qui, en vertu de leur essence, subsistent sans les corps.

2° Tout ce qui entre dans la raison constitutive [ou nature] du genre doit être également compris dans la raison de l'espèce, tandis que certaines choses qui entrent dans la raison de l'espèce ne sont pas comprises dans celle du genre : par exemple, la qualité d'être raisonnable est dans la raison constitutive de l'homme et non dans celle de l'animal. Or, tout ce qui est dans la raison de l'espèce sans appartenir aussi au genre ne se retrouve pas nécessairement dans toutes les espèces dont se compose le genre; car il existe une multitude d'espèces d'animaux sans raison. La substance intellectuelle doit, en vertu de son genre, subsister par elle-même, puisque nous avons vu qu'elle a une opération propre [ch. 50 et 51]; et la raison constitutive d'une chose qui subsiste par elle-même ne demande pas qu'elle soit unie à une autre chose. Donc il n'est pas dans la raison de la substance intellectuelle d'être unie à un corps en vertu de son genre, quoique cela entre dans la raison d'une certaine substance intellectuelle, qui est l'âme. Donc quelques substances intellectuelles ne sont pas unies à des corps.

sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animæ intellectivæ remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, præsertim quum ostensum sit (c. 83) quod animæ non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens, quum naturaliter sint formæ corporum; eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

2° Amplius, Omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quædam quæ sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse; multæ enim species sunt irrationalium animalium. Substantiæ autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, sicut superius (c. 50 et 51) est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ra-

3° Une nature supérieure touche, par son degré le plus bas, le degré le plus élevé de la nature inférieure. Or, la nature intellectuelle est supérieure à la nature corporelle et elle la touche par une de ses parties, qui est l'âme intelligente. Donc, de même que le corps perfectionné par l'âme occupe le premier degré dans le genre des corps, de même aussi l'âme intelligente unie au corps doit être au dernier degré dans le genre des substances intellectuelles. Donc il existe des substances intellectuelles non unies à des corps et supérieures à l'âme dans l'ordre de la nature.

4° Si l'on rencontre dans quelque genre que ce soit un être imparfait, d'après l'ordre de la nature, on trouvera un autre être qui sera parfait dans le même genre; car le parfait vient naturellement avant l'imparfait. Or, les formes qui résident dans des matières sont des actes imparfaits, parce qu'elles n'ont pas un être complet. Donc certaines formes sont des actes parfaits, parce qu'elles subsistent par elles-mêmes et que leur espèce est complète. Or, toute forme subsistant par elle-même, sans matière, est une substance intellectuelle; car la séparation d'avec la matière constitue l'être intelligible [ch. 51]. Donc il existe des substances intellectuelles non unies à des corps; et il n'y a pas de corps sans matière.

5° La substance est possible sans la quantité, quoique la quantité soit impossible sans la substance; car la substance des autres genres est la première dans l'ordre de temps, de raison et de connaissance. Or, il n'y a point de substance corporelle sans quantité. Donc le genre de la substance en comprend quelques-unes qui peuvent exister sans

tione alicujus intellectualis substantiæ, quæ est anima. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

3° Adhuc, natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quæ est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva quæ unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales non unitæ corporibus, superiores secundum naturæ ordinem anima.

4° Item, Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturæ ordinem, aliquid in genere illo

perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Formæ autem quæ sunt in materiis sunt actus imperfecti, quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquæ formæ quæ sunt actus completi per se subsistentes et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis; immunitas autem materiæ confert esse intelligibile, ut ex præmissis (c. 51) patet. Sunt ergo aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ; omne autem corpus materiam habet.

5° Amplius, Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit; substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur quædam

corps. Or, toutes les natures possibles sont dans l'ordre des choses; autrement l'univers serait incomplet; et il n'y a pas de différence entre l'être et la puissance pour celles qui doivent durer toujours. Donc certaines substances, qui subsistent sans corps, sont placées au-dessous de la première substance, qui est Dieu et n'est renfermée en aucun genre [liv. 1, ch. 25], et au-dessus de l'âme unie à un corps.

6° Lorsque deux choses entrent dans la composition d'un tout, si l'une d'elles, et la moins parfaite, existe par elle-même, la seconde, qui est plus parfaite et n'a pas autant besoin de la première, existera aussi par elle-même. Or, nous connaissons une substance composée d'une substance intellectuelle et d'un corps [ch. 68]; et le corps subsiste par lui-même, ainsi que le prouvent tous les corps inanimés. Donc, à plus forte raison, doit-il exister des substances intellectuelles qui ne sont pas unies à des corps.

7° La substance est proportionnée à l'opération de la chose, parce que l'opération est l'acte et le bien de la substance qui opère. Or, connaître est l'opération propre de la substance intellectuelle. Donc la substance intellectuelle doit être dans la condition qui convient à cette opération. Or, comme l'opération de connaître ne s'exerce pas au moyen d'un organe corporel, elle peut se passer du corps, à moins qu'il ne s'agisse des formes intelligibles qui viennent des objets sensibles. Ce dernier mode de connaissance est imparfait; car on ne connaît parfaitement qu'autant qu'on a la perception de choses intelligibles en raison de leur nature, et si l'on connaît seulement ce qui n'est pas intelligible en soi, mais le devient par un acte de l'intelligence, une telle manière de connaître est incomplète. Si donc, dans un même

esse in genere substantiæ omnino absque corpore. Omnes autem naturæ possibiles in rerum ordine inveniuntur; aliter enim esset universum imperfectum; in sempiternis etiam non differt esse et posse. Sunt igitur aliquæ substantiæ absque corporibus subsistentes post primam substantiam, quæ Deus est, quæ non est in genere, ut supra [l. 1, c. 25] ostensum est, et supra animam, quæ est corpori unita.

6° Adhuc, Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex præmissis [c. 68] patet; corpus autem

invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

7° Item, substantiam rei oportet esse proportionatam suæ operationi, quia operatio est actus et bonum substantiæ operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi. Intelligere autem, quum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quæ sunt secundum naturam suam intelli-

genre, le parfait doit exister avant l'imparfait, il doit y avoir au-dessus des âmes humaines, qui arrivent à connaître par les images, d'autres substances intellectuelles connaissant les choses qui sont intelligibles en elles-mêmes, sans le secours des objets sensibles, et qui sont, par conséquent, entièrement séparées des corps par leur nature.

8° Aristote fait ce raisonnement : Le mouvement continu et régulier, indéfini en soi, ne peut venir que d'un moteur qui n'est ni lui-même ni essentiellement ni par accident, comme il a été prouvé [liv. I, ch. 13]; et plusieurs moteurs sont nécessaires pour produire plusieurs mouvements. Or, le mouvement du ciel est continu, régulier et, autant qu'il est en lui, indéfini; et outre le mouvement premier, il y a encore dans le ciel une foule d'autres mouvements qui ont le même caractère, comme le prouvent les observations astronomiques. Donc il doit exister plusieurs moteurs qui ne sont ni essentiellement ni par accident (1). Or, nul corps ne meut s'il n'est ni lui-même [liv. I, ch. 13]; et le moteur incorporel, uni à un corps, est ni accidentellement lorsque le corps est en mouvement, ainsi qu'il arrive pour l'âme. Donc il faut admettre plusieurs moteurs non corporels qui ne sont pas non plus unis à des corps. Or, les mouve-

(1) Cum vero et ita contingat aliquid quod semper incessabili motu movetur; hic vero (motus) circularis est : et hoc non solum ratione, verum etiam opere patet. Quare æternum est profecto primum cœlum, estque aliquid quod movet. Cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid, quod non motum movet, quod æternum, substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movetur... Principium ac primum entium, tum per se, tum per accidens immobile est, movens autem primo, sempiterno et uno motu. Cum vero quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum æternum ab æterno moveri, et unum ab uno, videmusque præter simplicem lationem totius, quam dicimus primam substantiam, et immobilem movere, et cæteras etiam lationes, quæ errantium sunt, sempiternas esse (sempiternum namque et irrequiescibile circulare corpus est), necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili et æterna substantia moveri (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7 et 8).

gibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, ante animas humanas, quæ intelligunt accipiendo a phantasmatis, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino corporibus secundum suam naturam separatæ.

8° Præterea, Aristoteles (*Metaph.* XII,

c. 8) argumentatur sic : Motum continuum regularem et quantum in se est indeficientem oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (I, c. 13) est probatum; plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem cœli est continuus regularis et, quantum in se, etiam indeficiens est; et præter primum motum sunt multi tales motus in cœlo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut probatum est

ments célestes ont pour cause une intelligence [liv. 1, ch. 20]. Donc il existe un certain nombre de substances intellectuelles non unies à des corps.

Nous sommes d'accord en cela avec saint Denys, qui dit, en parlant des Anges : « On les conçoit immatériels et incorporels (2). »

Nous réduisons ainsi à néant l'erreur des Sadducéens, qui n'admettaient l'existence d'aucun esprit (3); l'opinion des anciens philosophes naturalistes, aux yeux de qui toute substance est corporelle (4); la doctrine d'Origène, qui enseigne qu'en dehors de la Trinité divine, nulle substance ne peut subsister sans corps; et en général, les divers systèmes qui attribuent à tous les Anges, bons ou mauvais, des corps qui leur sont naturellement unis.

[2] Ipsum bonum ipsamet substantia sua rebus omnibus, pro cuiusque captu, totius bonitatis suæ radios effundit. His constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ et virtutes et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte et materia generationeque liberæ, necnon ab instabili fluxaque, quæ in diversa diversimode fertur, permutatione semotæ, et tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur, et ut mentes *supermundialiter* intelligunt (*xxi ὡς νόες ὑπερκοσμίας νοούσι*), atque propriis rerum rationibus illustrantur, rursumque in ea quæ illis cognata sunt munera derivant (S. Dionys. *De divin. nom.*, c. 4).

[3] In illo die accesserunt ad eum Sadducæi, qui dicunt non esse resurrectionem, et interrogaverunt eum... In resurrectione ergo cuius erit de septem uxor? omnes enim habuerunt eam. Respondens autem Jesus, ait illis: Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei; in resurrectione enim neque nubent, neque nubentur; sed erunt sicut angeli Dei in cælo. De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium... Pharisei autem audientes quod silentium imposuisset Sadducæis, convenerunt in unum (Matth. xxii. 23, 28-34). — Sciens autem Paulus quia una pars esset Sadducæorum et altera Phariseorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Phariseus sum, filius Phariseorum, de spe et resurrectione mortuorum ego judico. Et cum hæc dixisset, facta est dissensio inter Phariseos et Sadducæos, et soluta est multitudo; Sadducæi enim dicunt non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum; Pharisei autem utraque confitentur (Act. apost. xxiii, 6-8).

[4] Plurimi eorum qui primo philosophati sunt, solas causas existimarunt omnium esse principia, quæ in materiæ specie sunt. Ex quo enim omnia entia sunt, et ex quo primo fiunt, et ad quod ultimum corrumpuntur, substantia quidem permanente, mutata vero passionibus, hoc elementum, et hoc omnium entium esse principium aiunt: et ob hoc nihil fieri, neque corrupti opinantur, tanquam huiusmodi natura semper conservata (Arist. *Metaphys.* 1, c. 3).

[1. 1, c. 13]; motor autem incorporeus, unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque corporibus uniti. Motus autem cælestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra [1. 1, c. 20] probatum est. Sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

His autem concordat sententia Dionysii

[de *Divin. Nom.*, c. 4], dicentis de Angelis quod « sicut immateriales et incorporei intelliguntur. »

Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant spiritum non esse; et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse; positio etiam Origenis, qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere; et omnium

CHAPITRE XCII.

Du nombre des substances séparées.

Aristote s'efforce de prouver, non-seulement qu'il existe quelques substances intellectuelles sans corps, mais, de plus, que leur nombre est égal à celui des mouvements observés dans le ciel, et qu'il n'y en a ni plus, ni moins.

Il établit d'abord qu'il n'y a dans le ciel aucun mouvement que nous ne puissions apercevoir, parce que tout mouvement céleste est produit par le changement de position d'un astre, qui est une chose sensible; car les orbites transportent les astres, et le mouvement du véhicule a pour cause [finale] le mouvement de l'objet transféré (1).

[1] Voyez d'abord le passage rapporté dans la note 1 du chapitre précédent, p. 272. Aristote continue ainsi : — « Nam et stellarum natura, perpetua substantia quædam existens; et quod movet perpetuum et prius est moto; et quod prius substantia est, substantia sit necesse est. Constat itaque necesse esse, tot substantias esse natura perpetuas, et per se immobiles, ac absque magnitudine, ob causam prius dictam. Quod igitur substantiæ sunt, et harum quænam prima, quæve secunda, secundum eundem ordinem quem et lationes siderum habent, patet. Pluralitatem vero lationum, ex peculiarissima philosophia mathematicarum scientiarum, videlicet ex astrologia, considerandum est; hæc enim de substantia sensibili quidem, at sempiterna speculatur; cæteræ vero, de nulla quidem substantia, veluti quæ circa numeros, atque quæ circa geometriam. Et quidem quod plures sint eorum quæ feruntur lationes, manifestum est etiam iis qui parum attigerunt; pluribus enim quam una, errantium astrorum unumquodque fertur... Quod si nullam lationem possibile est esse quæ non ordinetur ad lationem stellæ, omnem item naturam, omnemque substantiam impassibilem, et per se, arbitrari oportet optimum sortitam finem esse, nulla profecto præter has alia natura erit, sed hunc necesse est numerum substantiarum esse. Si etenim aliæ sunt, utique movebunt, cum lationis finis sint. Sed esse alias lationes præter dictas, impossibile est : hoc autem ex iis, quæ feruntur, rationabile est accipere. Si enim omne quod fert, ejus gratia quod fertur, suapte natura est, omnisque latio alicujus quod fertur est, nulla latio sui gratia erit profecto, nec alterius lationis, verum stellarum causa. Si namque latio causa erit, illam quoque oportebit aliarum gratia esse. Quare cum non sit processus in infinitum, finis omnis lationis erit divinorum corporum aliquod, quæ in cælo ferantur » (Arist. *Metaphys.* XII, c. 8).

aliorum ponentium omnes Angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT XCII.

De substantiis substantiarum separatarum.

autem quod Aristoteles

probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri cujus sunt motus deprehensi in cælo, neque plures neque pauciores.

Probat enim (*Metaph.* XII, c. 8) quod non sunt aliqui motus in cælo, qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus, qui est in cælo, est propter motum alicujus stellæ, quæ sensibilis est;

Il en vient ensuite à montrer qu'il n'y a point de substance séparée qui ne produise quelque mouvement dans le ciel. La raison qu'il en donne, c'est que les mouvements célestes étant coordonnés par rapport aux substances séparées, comme avec leurs fins, s'il existait d'autres substances séparées que celles qu'il énumère, il y aurait également d'autres mouvements coordonnés avec elles, comme avec leur fin, sans quoi ces mouvements seraient imparfaits.

Il conclut de là que les substances séparées ne sont pas en plus grand nombre que les mouvements connus, ou que l'on pourra découvrir dans le ciel, surtout en considérant qu'il n'y a pas plusieurs corps célestes de la même espèce, en sorte que nous puissions ignorer encore quelques mouvements (2).

Cette conclusion ne nous paraît pas nécessaire. Lorsqu'une chose existe pour une fin, sa nécessité se tire de la fin, ainsi que le Philosophe lui-même l'enseigne, mais non réciproquement (3). C'est pour-quoi, si nous admettons ce qu'il dit, que les mouvements célestes sont coordonnés avec les substances séparées, comme avec leurs fins, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'on peut connaître le nombre des substances séparées par le nombre de ces mouvements. On peut,

(2) Les découvertes successives faites par l'astronomie, au moyen des divers instruments inventés et perfectionnés dans les siècles derniers, prouvent combien Aristote se serait trompé, s'il avait réellement voulu affirmer, comme une chose certaine, qu'il ne pouvait exister d'autres mouvements, et par conséquent, d'autres corps célestes que ceux qui furent observés de son temps.

(3) *In universis in quibus est id quod alicujus gratia fit, non sunt sine hisce quæ necessarii habent naturam; non tamen sunt ob hæc ipsa, nisi ut ob materiam, sed alicujus sunt gratia. Veluti, propter quid serra est talis? ut hoc et hujusce gratia sit. Hoc tamen gratia ejus est, fieri non potest, si non ferrea sit: necesse est ergo ferream esse, si serra atque opus ipsius erit. Est igitur necessarium ipsum ex suppositione, sed non ut finis; nam necessarium quidem in materia, id vero gratia ejus est, in ratione consistit* (*Physic. II, c. 9*).

orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat (*ibid.*) quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ a quibus non proveniant aliqui motus in cœlo; quia, quum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliæ substantiæ separatæ quam istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.

Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiæ separatæ quam motus deprehensi et qui possunt deprehendi in cœlo; præsertim quum non sint plura cor-

pora cœlestia ejusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Hæc autem probatio non habet necessitatem. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet (*Phys. II, c. 9*); non autem e converso. Unde, si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum prædictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris naturæ quam illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea

en effet, supposer que certaines substances séparées sont supérieures par leur nature à celles qui sont les fins prochaines des mouvements célestes, de même que les instruments d'un art existent à cause de ceux qui s'en servent pour agir, et cependant rien ne s'oppose à ce que d'autres hommes n'opèrent pas immédiatement au moyen de ces instruments, mais donnent seulement des ordres à ceux qui sont chargés de l'opération. C'est pour cela qu'Aristote lui-même ne nous donne pas cette raison comme nécessaire, mais simplement comme probable ; car il dit au même endroit : « Il est raisonnable de penser que tel est le nombre des substances et des principes immobiles et sensibles. Cela est-il nécessaire ? Nous laissons à d'autres plus habiles de résoudre cette question » (4). Il nous reste donc à prouver que les substances intellectuelles séparées des corps dépassent de beaucoup en nombre les mouvements célestes.

1° Les substances intellectuelles dominent par leur genre toute la nature corporelle. Le degré qu'elles occupent est donc en proportion de la distance qui les sépare des corps. Or, quelques substances intellectuelles, supérieures aux substances corporelles seulement à raison de leur genre, sont cependant unies à des corps dont elles sont

(4) « Quot vero hæ sint (stationes astrorum), nunc quidem nos ea, quæ quidam mathematicorum aiunt, intelligendi gratia dicimus, et ut aliquam determinatam mente pluralitatem percipiamus. » — Aristote résume ici les divers sentiments des auteurs sur le nombre, la position et les mouvements des astres errants, ou des planètes. Il continue ainsi : — « Quod si lunæ et soli non addat aliquis quos diximus motus, omnes sphaeræ erunt septem et quadraginta. Pluralitas itaque sphaerarum tanta sit, quare substantias quoque et principia, tum immobilia, tum sensibilia, tot rationabiliter arbitrandum est esse; quod enim necessarium est, relinquatur potentioribus dicendum » (*Metaphys.* XII, c. 8). — Le passage d'Aristote cité par saint Thomas est différemment rapporté dans plusieurs éditions. Celle d'Anvers, 1612, par exemple, retranche le mot *sensibilia* et porte : *Quare, substantias et principia immobilia rationabile est tot æstimare*. Dans une autre beaucoup plus récente ont lit *insensibilia* au lieu de *sensibilia*. Cette dernière version est en opposition avec le texte d'Aristote, qui s'exprime ainsi : ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκίνητους καὶ τὰς αἰσθητάς, τοσαύτας ὕλογον ὑπολασθεῖν. — Αἰσθητός ne peut se traduire que par *sensible* ou doué de sentiment.

operantur, et nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta hujusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem ; dicit enim (*Metaph.* XII, c. 8) : « Quare et substantias et principia immobilia et sensibilia rationabile est tot æstimare ; quod sit necessarium autem, fortioribus dicere. » Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures

substantiæ intellectuales a corporibus separatae quam sint motus cœlestes.

1° Substantiæ enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream ; oportet igitur accipere gradum in prædictis substantiis, secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ elevatæ supra corpoream substantiam, secundum sui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniantur ut

les formes [ch. 68 et 70]; et parce que l'être des substances intellectuelles ne dépend nullement du corps, sous le rapport du genre [ch. 91], nous arrivons à des substances de cette nature, d'un ordre plus élevé, qui, n'étant pas unies à des corps, comme leurs formes, n'en sont pas moins les propres moteurs de corps déterminés. De même, la nature de la substance intellectuelle ne dépend pas davantage de l'acte moteur, puisque cet acte ne vient qu'après leur principale opération, qui est celle de connaître. Donc il y a encore des substances intellectuelles d'un degré supérieur, qui ne sont les moteurs d'aucun corps, mais sont au-dessus de tous les moteurs.

2° De même que l'action de l'être qui agit en vertu de sa nature est déterminée par sa forme naturelle, ainsi l'action de l'être qui agit par son intelligence est déterminée par sa forme intellectuelle; nous avons un exemple de cela dans les agents artificiels. Si donc il y a entre l'agent qui obéit à la nature et l'être qui reçoit son action une certaine proportion, à raison de la forme naturelle du premier, il y aura également entre l'agent qui agit avec intelligence et le sujet de l'action produit par elle, une proportion qui reposera sur la forme intellectuelle, en sorte que cette forme intellectuelle sera telle qu'elle pourra être introduite par l'action de l'agent dans la matière devenue sujet. Les propres moteurs des sphères, qui impriment le mouvement par l'intelligence, doivent donc, si nous voulons raisonner avec Aristote, être doués d'intelligences telles qu'elles nous soient révélées par les mouvements de ces sphères, et réalisées dans les être composés de matière. Mais au-dessus de ces conceptions intelligibles, nous en trouvons d'autres plus universelles; car l'intelligence voit les formes

formæ, ut ex præmissis (c. 68 et 70) patet; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. 91) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ, etsi non uniantur corporibus ut formæ, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiæ intellectualis non dependet a movendo, quum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quæ est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quæ non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

2° Amplius, Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita

agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti, ratione suæ formæ naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto, per formam intellectus, ut scilicet hujusmodi sit forma intellectiva quæ possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium et producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universales; intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam

des choses comme plus universelles que n'est leur *être* dans les choses mêmes. D'où nous inférons que la forme de l'intelligence est plus universelle, tant qu'elle reste dans la spéculation, que lorsqu'elle en vient à la pratique, et qu'entre tous les arts qui ont pour fin une opération, le plan conçu par l'art qui dirige l'action est plus universel que l'idée de l'art qui l'exécute. Or, nous pouvons juger du degré qu'occupent les substances intellectuelles par le degré de l'opération intellectuelle propre à chacune. Donc il y a, au-dessus des substances qui sont les moteurs propres et prochains de sphères déterminées, d'autres substances intellectuelles.

3° L'ordre universel paraît exiger que les plus nobles des êtres l'emportent sur les plus vils en quantité ou en nombre; car les plus vils semblent exister pour les plus nobles. Les plus nobles, qui existent en quelque sorte pour eux-mêmes, doivent donc se multiplier autant qu'il est possible. C'est pour cela que les corps incorruptibles, qui sont les corps célestes, dépassent tellement la quantité des corps sujets à la corruption, ou composés d'éléments, que ceux-ci sont peu de chose, comparés aux premiers. De même donc que les corps célestes excellent sur les corps élémentaires, comme l'incorruptible sur le corruptible, ainsi les substances intellectuelles sont, relativement à tous les corps, à la même distance qui sépare l'être immuable et immatériel de l'être muable et matériel. Donc les substances intellectuelles séparées sont plus nombreuses que tous les êtres matériels ensemble. Donc leur nombre n'est pas limité à celui des corps célestes.

4° Ce n'est pas la matière, mais la forme, qui multiplie les espèces des êtres matériels. Or, les formes qui sont étrangères à la matière

sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practica universalior est conceptio artis imperantis quam exsequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

3° Adhuc, Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; oportet quod nobiliora quasi propter existentia multiplicentur quantum pos-

sibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero cœlestium motuum.

4° Item, Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formæ autem quæ sunt extra mate-

ont un être plus complet et plus universel que les formes qui lui sont inhérentes; car la matière ne reçoit ces dernières que suivant sa capacité. Le nombre des formes étrangères à la matière, et que nous appelons des substances séparées, n'est donc pas moindre que celui des espèces d'êtres matériels. Nous ne prétendons cependant pas pour cela que les substances séparées sont les espèces [ou types] des choses sensibles, comme l'ont fait les disciples de Platon (5). Parce qu'ils ne pouvaient arriver à la connaissance de ces substances que par les objets sensibles, ils en ont conclu qu'elles sont de même espèce que ces objets, ou plutôt qu'elles en sont les types. Ils ressemblent en cela à un homme qui, ne voyant de ses yeux, ni le soleil, ni la lune, ni les autres astres, et entendant dire qu'il existe des corps incorruptibles, leur donnerait les même noms qui conviennent aux corps corruptibles, dans la pensée qu'ils appartiennent à la même espèce; ce qui est impossible. Il est également contradictoire de dire que les substances immatérielles sont de la même espèce que les êtres sensibles, ou bien qu'elles en sont les types, puisque la matière entre dans la raison constitutive de l'espèce de ces derniers, quoique ce ne soit pas cette matière déterminée qui est le principe prochain de l'individu: par exemple, la chair et les os sont compris dans la raison constitutive de l'espèce humaine, mais non cette chair et ces os qui sont les principes prochains de Socrate et de Platon. Nous ne considérons donc pas les substances séparées comme les espèces des êtres qui tombent sous nos sens, mais comme d'autres espèces qui excellent autant sur ces êtres qu'une substance pure sur celle qui est mêlée. Par

(5) Cette opinion des disciples de Platon a beaucoup d'affinité avec la doctrine de leur maître touchant les idées. Voyez à ce sujet la note 4 du ch. 74, p. 141.

riam habent esse completius et universalius quam formæ quæ sunt in materia; nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quod substantiæ separatæ sint species istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. Quum enim non possent ad prædictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, posuerunt illas substantias esse ejusdem speciei cum istis vel magis speciei istarum; sicut si aliquis non videret solem et lunam et alia astra et

audiret esse quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse ejusdem speciei cum istis; quod non esset possibile. Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse ejusdem speciei cum materialibus vel species ipsarum, quum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non hæc materia quæ est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hæc carnes et hæc ossa, quæ sunt principia Socratis et Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est no-

conséquent, ces substances doivent être en plus grand nombre que les espèces d'êtres matériels.

5° La multiplication de l'être intelligible s'étend beaucoup plus loin que celle de l'être matériel ; car notre intelligence conçoit bien des choses dont la matière n'est pas susceptible. D'après ce principe, on peut toujours prolonger mathématiquement une ligne droite qui est finie, mais la nature empêche de le faire ; notre raison comprend également que la raréfaction des corps, la vitesse des mouvements et la diversité des figures puissent s'augmenter jusqu'à l'infini [ou indéfiniment], quoique les lois naturelles s'y opposent. Or, l'être des substances séparées est intelligible à raison de leur nature. Donc, si l'on considère ce qui est propre à chaque genre et ce qui constitue sa raison, on voit que ces substances peuvent se multiplier dans une plus grande proportion que les êtres matériels. Or, il n'y a aucune différence entre l'être et la puissance des choses qui ont une durée sans fin. Donc le nombre des substances séparées dépasse celui des corps matériels.

Nous pouvons invoquer sur ce point le témoignage de la Sainte-Écriture, qui dit : *Un million [d'Anges] le servaient, et mille millions se tenaient devant lui* [Dan., VII, 10]. Saint Denys nous dit aussi que le nombre de ces substances excède toute la multitude des êtres matériels.

Nous détruisons ainsi cette fausse opinion, que le nombre des substances séparées est égal à celui des mouvements célestes ou des sphères, et l'erreur de Rabbi Moïse (6), d'après lequel le nombre

(6) Rabbi Moïse, nommé aussi Maïmonide et Ben Maïmon ou fils de Maïmon, est en grande réputation parmi les Juifs. Il naquit à Cordoue vers l'an 1139. Il étudia sous les

bilius permixto; et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

5° Adhuc, Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt; ex quo contingit quod cuilibet rectæ lineæ potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum et diversitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiæ autem separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Major

igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur sacra Scriptura; dicitur enim: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* [Dan., VII, 10]. — Et Dionysius dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materiam multitudinem (de Cœl. Hier., c. 13).

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum nu-

d'Ange indiqué dans les livres saints ne doit pas être pris pour un nombre de substances séparées, mais simplement pour certaines puissances inhérentes aux êtres inférieurs, comme si, par exemple, on donnait à la vertu [ou appétit] concupiscible le nom d'esprit de concupiscence, et ainsi des autres.

CHAPITRE XCIII.

Il n'existe pas plusieurs substances séparées dans une même espèce.

Ce que nous avons déjà dit des substances séparées nous servira à prouver qu'il n'y en a pas plusieurs dans une même espèce. En effet :

1° Nous avons démontré [ch. 51] que les substances séparées sont des quiddités [ou essences] subsistantes (1). Or, c'est l'espèce de la chose qui détermine la définition, qui est l'énoncé de l'essence ; c'est pourquoi les essences subsistantes sont aussi des espèces subsistantes. Donc il ne peut exister plusieurs substances séparées sans qu'il y ait également plusieurs espèces.

2° Les êtres identiques sous le rapport de l'espèce et différents par

plus habiles maîtres, et en particulier sous Averrhoès. Après avoir fait de grands progrès, il se rendit en Egypte et devint médecin du sultan Saladin et de ses deux successeurs immédiats. On lui doit plusieurs ouvrages écrits en arabe et en hébreu, entre autres un *Abrégé du Talmud*. Ses principes théologiques et philosophiques rencontrèrent d'abord quelque opposition ; mais ils finirent par s'accréditer.

(1) Les deux termes *quiddité* et *essence* peuvent s'employer ici comme synonymes. Cependant, si l'on fait attention à leur étymologie, on verra qu'il y a quelque différence entre eux. La *quiddité* est l'entité de la chose considérée par rapport à la définition qui énonce ce qu'elle est (*quid*). Relativement à l'être (*esse*) ou existence actuelle ou possible, cette même entité s'appelle *essence*. Elle prend le nom de *nature* lorsqu'il s'agit de son aptitude à réaliser son opération propre.

merum motuum coelestium aut secundum numerum sphaerarum coelestium esse, et error Rabbi Moyais, qui dixit numerum Angelorum qui in Scriptura ponitur non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscencie, et sic de aliis.

CAPUT XCIII.

Quod substantiæ separatæ non sunt multæ unius speciei.

Ex his autem, quæ de istis substantiis præmissæ sunt, ostendi potest quod non

le nombre ont une matière. Or, la différence qui résulte de la forme est le principe de la diversité spécifique, tandis que celle qui vient de la matière produit la diversité numérique; et les substances séparées n'ont absolument aucune matière qui fasse partie de leur être, ou bien avec laquelle elles soient unies en qualité de formes. Donc il ne peut y en avoir plusieurs dans une même espèce.

3^e Il y a plusieurs individus dans les espèces d'êtres qui sont sujets à la corruption, afin que la nature de l'espèce, qui ne peut se perpétuer dans un seul, se conserve par le nombre. C'est pour cela qu'il n'y a qu'un seul individu, même dans chacune des espèces des corps incorruptibles. Or, la nature de chaque substance séparée se conserve très bien dans un seul individu, puisqu'elles sont indestructibles [ch. 55]. Donc il ne doit pas y avoir, dans cet ordre de substances, plus d'un individu de la même espèce.

4^e Le principe spécifique excelle, dans tous les êtres, sur le principe constitutif de l'individu, qui n'est pas compris dans la raison de l'espèce. Les espèces, en se multipliant, ajoutent donc beaucoup plus à la bonté et à la perfection de l'univers que ne pourrait le faire la multiplicité des individus d'une seule espèce. Or, ce sont principalement les substances séparées qui font la perfection de l'univers. Donc la perfection de l'univers demande qu'il y ait beaucoup de ces substances d'espèces diverses plutôt qu'un grand nombre dans une même espèce.

sunt plures substantiæ separatæ unius speciei.

1^o Ostensum est enim supra (c. 51) quod substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat definitio, quæ est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt, nisi sint plures speciei.

2^o Adhuc, Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quæ ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quæ autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum; substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

3^o Amplius, Ad hoc sunt plura individua in una specie, in rebus corruptibilibus,

ut natura speciei quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus; unde, etiam in corporibus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiæ autem separatæ natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua, in illis substantiis, ejusdem speciei.

4^o Item, Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium præter rationem speciei existens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatæ. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ quam quod sint multe secundum numerum in eadem specie.

5° Les substances séparées sont plus parfaites que les corps célestes. Or, la perfection des corps célestes est la raison pour laquelle chaque espèce ne renferme qu'un individu, soit parce que chacun d'eux est composé de toute la matière propre à son espèce, soit parce qu'un seul individu a, dans toute sa plénitude, la puissance de réaliser dans l'univers la fin qui est assignée à l'espèce, comme on peut le remarquer surtout dans le soleil et la lune. Donc, à plus forte raison, il ne doit y avoir qu'un individu dans chaque espèce de substance séparée.

CHAPITRE XCIV.

Les substances séparées et l'âme ne sont pas de la même espèce.

En partant des mêmes principes, nous pouvons encore démontrer que l'âme n'appartient pas à la même espèce que les substances séparées. En effet :

1° La différence est plus considérable entre l'âme humaine et une substance séparée qu'entre les diverses substances séparées. Or, les substances séparées sont d'espèces différentes [ch. 93]. Donc, à plus forte raison, cette différence existe entre les substances séparées et l'âme.

2° Chaque chose a un être propre qui est conforme à la raison constitutive de son espèce ; car l'espèce change avec le mode d'existence. Or, l'âme humaine et les substances séparées n'ont pas un même

5° Præterea, Substantiæ separatæ sunt perfectiores quam corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut præcipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatæ non invenitur nisi unum individuum in una specie.

CAPUT XCIV.

Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei.

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatæ.

1° Major enim est differentia animæ humanæ a substantia separata quam unius substantiæ separatæ ab alia. Sed substantiæ separatæ omnes ad invicem specie dif-

mode d'existence, puisque le corps ne peut en aucune manière participer à l'être d'une substance séparée, comme il participe à l'être de l'âme humaine, laquelle est unie au corps sous le rapport de l'être, de même que la forme est unie à la matière. Donc l'âme humaine est d'une autre espèce que les substances séparées.

3° On ne peut ranger dans la même espèce l'être qui a en lui-même son principe spécifique, et celui qui n'est pas spécifié par lui-même, mais fait seulement partie d'une espèce. Or, toute substance séparée est spécifiée par elle-même, et il n'en est pas ainsi de l'âme, qui n'est qu'une partie de l'espèce humaine. Donc l'âme n'appartient pas à la même espèce que les substances séparées, à moins que l'on ne prétende que l'homme est de même espèce que ces substances; ce qui répugne.

4° On distingue l'espèce d'une chose par son opération propre; car l'opération fait apprécier la puissance, et la puissance est le signe indicateur de l'essence. Or, connaître est l'opération propre de la substance séparée et de l'âme intellectuelle. Mais ces deux substances ne connaissent pas de la même manière; car l'âme connaît par le moyen des images, ce qui n'a pas lieu pour la substance séparée, qui n'a pas d'organes corporels dans lesquels puissent se produire les images. Donc l'âme humaine et les substances séparées ne sont pas de même espèce.

ferunt, ut ostensum est (c. 93). Multo igitur magis substantia separata ab anima.

2° Amplius, Unaquæque res habet proprium esse secundum rationem suæ speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animæ humanæ et substantiæ separatæ non est unius rationis; nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus sicut potest communicare in esse animæ humanæ, quæ secundum esse unitur corpori ut forma materiæ. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatæ.

3° Adhuc, Quod habet secundum se ipsum speciem non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem;

anima autem non, sed est pars speciei humanæ. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatæ, nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis; quod patet esse impossibile.

4° Præterea, Ex propria operatione rei percipitur species ejus; operatio enim demonstrat virtutem, quæ indicat essentiam. Propria autem operatio substantiæ separatæ et animæ intellectivæ est intelligere; est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ et animæ; nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata, quum non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

CHAPITRE XCV.

Comment on peut distinguer le genre et l'espèce des substances séparées.

Nous devons rechercher maintenant sur quoi repose la diversité d'espèce des substances séparées. Lorsqu'il s'agit d'êtres matériels appartenant à des espèces diverses renfermées dans un même genre, la raison constitutive du genre est dans le principe matériel, et la différence spécifique vient du principe formel : la nature sensitive, par exemple, est pour l'homme le principe matériel, comparée à la nature intellectuelle, d'où se tire la différence spécifique de l'homme, savoir la qualité d'être raisonnable. Si donc les substances séparées ne sont pas composées d'une matière et d'une forme [ch. 50], nous ne voyons pas en quoi consistent leur genre et la différence qui en détermine les espèces.

Il faut donc observer que les espèces diverses possèdent suivant certains degrés la nature de l'être. La division la plus générale de l'être comprend l'être parfait, c'est-à-dire celui qui existe par lui-même et actuellement, et l'être imparfait, ou celui qui est dans un autre et n'existe qu'en puissance. Si l'on examine en particulier tous les êtres, on voit qu'une espèce est placée au-dessus d'une autre, parce qu'elle a un degré de plus de perfection : par exemple, les animaux sont supérieurs aux plantes, et parmi les animaux, ceux qui ont la faculté de la locomotion l'emportent encore sur les autres qui restent immobiles. De même pour les couleurs, il y a plus de perfection dans une espèce

CAPUT XCV.

Quomodo accipiatnr genus et species in substantiis separatis.

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus, quæ sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali; natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturæ intellectivæ ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiæ separatæ

non sunt ex materia et forma compositæ, ut ex præmissis (c. 50) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrunt per singula apparet unam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adicere, sicut animalia super plantas et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam, una species alia perfectior invenitur, secundum quod

que dans l'autre, selon qu'elle se rapproche davantage de la blancheur. C'est ce qui fait dire à Aristote que les distinctions établies entre les êtres ressemblent aux nombres : on change l'espèce d'un nombre en retranchant ou en ajoutant une unité, et, pour la même raison, si l'on ajoute ou si l'on retranche une différence à la définition, l'espèce n'est plus la même (1). Ce qui détermine l'espèce, c'est donc que la nature commune est limitée à tel degré de l'être ; et parce que, dans les composés d'une matière et d'une forme, la forme est comme le terme de la chose, et que la chose terminée par elle est une matière ou un principe matériel, la raison du genre doit être prise dans le principe matériel, et la différence spécifique dans le principe formel. Par conséquent, la différence et le genre, aussi bien que la matière et la forme, ont pour résultat un être unique. De même que la nature constituée par la matière et la forme est une et parfaitement identique, ainsi la différence n'ajoute au genre aucune nature qui lui est étrangère, mais elle détermine [ou restreint] en quelque manière la nature même du genre. Si, par exemple, on prend pour genre l'animal qui a des pieds, celui qui a seulement deux pieds constitue une différence, et cette différence n'ajoute évidemment au genre rien qui lui soit étranger.

La conséquence qui découle clairement de là est donc, pour ce qui concerne le genre et la différence, que cette détermination [ou restric-

(1) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva ; et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantie numeri sunt, ita sunt, et non, quemadmodum quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est ; divisibilis etenim et in indivisibilia ; non enim infinite rationes ; numerus vero tale quid est. Et quemadmodum de numero, ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiamsi minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse, erat amplius, ablato aliquo aut addito (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 3).

est albedini propinquior ; propter quod Aristoteles (*Metaphys.*, VIII, c. 3) dicit quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat ; per quem modum, in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatæ speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur ; et, quia in rebus ex materia et forma compositis, forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali,

differentia vero specifica ex formali ; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma ; et sicut una et eadem est natura quæ ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam super genus, sed est quædam determinatio ipsius naturæ generis ; ut, si genus accipiat animal pedes habens differentia ejus est duos pedes habens ; quamquidem differentiam nihil extraneam super genus addere manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentie quod determinatio quædam, quam

tion] qui accompagne la différence a pour cause un autre principe que la nature du genre, puisque la nature précisée par la définition se compose d'une matière et d'une forme, qui sont le terme et la chose terminée. Si donc il existe une nature simple, elle sera terminée par elle-même, sans qu'il y ait nécessairement en elle deux parties qui soient, l'une le terme, et l'autre la chose terminée. La raison constitutive de la nature sera donc aussi la raison constitutive du genre, et la différence spécifique consistera en ce que cette nature sera déterminée à faire partie des êtres de tel degré.

Il en résulte encore que si quelque nature n'est point limitée, mais infinie en elle-même, telle qu'est la nature divine (liv. 1, c. 43), on ne peut distinguer en elle ni le genre ni l'espèce, et c'est là ce que nous avons démontré (liv. 1, c. 25).

On doit conclure, en troisième lieu, de ce que les substances séparées appartiennent à diverses espèces, parce qu'elles sont placées dans des degrés divers, et que la même espèce ne comprend pas plusieurs individus, qu'il n'y a pas deux substances séparées égales entre elles et appartenant au même ordre, mais l'une est supérieure à l'autre par sa nature.

Voilà pourquoi nous lisons dans l'Écriture : *Connaissiez-vous l'ordre établi dans le ciel* [Job, xxviii, 33]? — Saint Denys enseigne que, de même que toute la multitude des Anges est distribuée en une triple hiérarchie, supérieure, moyenne et inférieure, de même aussi, dans chaque hiérarchie, il y a trois ordres, le plus élevé, celui du milieu et le plus bas, et chacun des ordres se compose également d'Anges du premier, du second et du troisième degré (2).

(2) Conclusum igitur a nobis quomodo illa quidem antiquissima, quæ Deo præsto

differentia importat, ex alio principio causatur quam a natura generis; ex hoc quod natura quam signat diffinitio est composita ex materia et forma, sicut ex terminante et terminato. Si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturæ sumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut supra (l. 1, c. 43) ostensum est de

natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quæ supra (l. 1, c. 25) ostendimus.

Patet etiam ex præmissis, quum diversæ species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sint plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior.

Unde dicitur : *Numquid nosti ordinem cæli* [Job, xxxviii, 33]? — Et Dionysius dicit quod, sicut in tota Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ita in qualibet hierarchia est ordo

Nous réfutons par là la fausse opinion d'Origène, d'après laquelle toutes les substances spirituelles, et de ce nombre sont les âmes, ont été créées au commencement dans la même condition. La différence qui existe maintenant entre elles, et qui consiste en ce que les unes sont unies à des corps et les autres restent séparées, les unes sont plus et les autres moins élevées, aurait alors pour cause la différence des mérites (3). Nous avons prouvé, au contraire [ch. 44, 93 et 94] que cette différence de degré est dans la nature; que l'âme et les substances séparées, non plus que ces substances comparées ensemble, ne sont pas de la même espèce, et encore que l'ordre naturel lui-même n'établit aucune égalité entre ces dernières.

est, intelligentiarum distributio, ab ipsamet primitus initiante illuminatione consecrata, immediate illi intendendo, secretiori simul et manifestiori divini principatus illustratione purgetur et illuminetur atque perficiatur. Secretiori quidem, quia spiritaliori magisque simplifica unificaque; manifestiori autem, quia primitiva, primilucaque et universaliori, ipsique (utpote liquidiori) intimius infusa. Ab hac autem ut iterum secunda pro sua portione, et a secunda tertia, et a tertia noster hic sacer ordo, juxta primævæ illius rectæ constitutionis legem, divina prorsus harmonia congruentiaque ad superoriginalem omnis bonæ ordinationis originem et terminationem sacro quodam ordine promoveatur.

Singuli autem ordines sunt eorum qui præcedunt interpretes ac internuntii; primi quidem illi, motoris sui Dei, cæteri autem, eadem ratione, motorum a Deo; adeo enim illa supersubstantialis rerum omnium harmonia cuilibet sacro tam rationalium quam spiritalium creaturarum ordini ratioue ductui consuluit, ut et ipsa singulis hierarchiis decoros ordines statuerit, atque omnem hierarchiam in virtute primas et medias atque postremas distributam esse videamus. Quin imo singulas, ut proprie dicam, spirituum distributiones iisdem divinis harmoniis discrevit, propter quod ipsos etiam divinissimos Seraphim theologi alterum ad alterum clamare aiunt (Is. VI, 2 et 3); qua quidem re, mea sententia, manifeste declarat primos participes facere secundos divinarum rerum atque notionum.

Hoc quoque non immerito possum addere, quamlibet cœlestem et humanam mentem seorsum proprios in se continere et primos et medios et ultimos ordines atque facultates, quæ eodem modo, quo superiores singularum hierarchiarum illustrationum proprii ductus eluceant, quibus unaquæque mens pro suo captu quam nitidissimæ purgationis, copiosi luminis, absolutæque perfectionis fit particeps. Nihil est per se absoluteque perfectum, aut quod omnino perfectionis non indigeat, nisi quod per se revera perfectum est et præperfectum [S. Dionys. *De cœl. hierarch.* c. 10].

(3) Voyez la note 8 du ch. 83, p. 220.

supremus, medius et infimus, et in quolibet ordine [Angeli] supremi, medii et infimi (de Cœl. Hier., c. 10).

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit a principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat; diversitas autem quæ in hujusmodi substantiis invenitur, quod quædam est unita corpori,

quædam non unita, et quædam altior, quædam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem [c. 44, 93 et 94] hanc differentiam graduum naturalem esse, et quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsæ substantiæ separatæ ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturæ æquales.

CHAPITRE XCVI.

Les substances séparées ne connaissent pas par les objets sensibles.

On peut prouver, par tout ce qui précède, que les substances séparées n'acquièrent pas la connaissance intellectuelle par le moyen des objets sensibles. En effet :

1° En vertu de leur nature, les objets sensibles doivent être saisis par les sens, de même que les êtres intelligibles le sont par l'intelligence. Donc, par cela même qu'une substance douée de la faculté de connaître connaît par les êtres sensibles, sa connaissance est sensitive; et par conséquent, elle a un corps naturellement uni avec elle, puisque la connaissance sensitive ne saurait se produire sans organe corporel. Or, les substances séparées n'ont point de corps qui leur soit naturellement uni [ch. 91]. Donc elles n'acquièrent pas la connaissance intellectuelle par le moyen des choses sensibles.

2° L'objet le plus excellent doit relever de la vertu [ou faculté] la plus noble. Or, la faculté intellectuelle inhérente à une substance séparée est au-dessus de la faculté intellectuelle de l'âme humaine, puisque, dans l'ordre des intelligences, celle de l'âme humaine occupe le dernier degré [ch. 78]. L'objet de l'intelligence humaine est l'image [ch. 60], et dans l'ordre des objets, cette image est supérieure aux choses sensibles, qui ont leur existence en dehors de l'âme, ainsi que le prouve l'ordre établi entre les vertus qui sont les principes de la

CAPUT XCVI.

Quod substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Ex præmissis ostendi potest quod substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

1° Sensibilia enim, secundum suam naturam, nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum; omnis igitur substantia cognoscitiva, ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, et per consequens, habet corpus naturaliter unitum, quum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse

non possit. Substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (c. 91) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

2° Amplius, Altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ, quum intellectus animæ humanæ sit infimus in ordine intellectuum, ut ex præmissis (c. 78) habetur, intellectus autem humanæ animæ objectum est phantasma, ut supra (c. 60) dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum

connaissance. Donc une substance séparée ne peut avoir pour objet une chose existant en dehors de l'âme, en sorte qu'elle connaisse immédiatement par elle, ni l'image [qui la représente]. Donc l'objet propre de l'intelligence d'une substance séparée est plus élevé que l'image. Or, parmi les objets susceptibles d'être connus, il n'y en a point qui soit supérieur à l'image, si ce n'est l'être qui est intelligible en acte. Donc les substances séparées n'acquièrent pas la connaissance intellectuelle par les êtres sensibles, mais elles connaissent ceux mêmes qui sont intelligibles par eux-mêmes.

3° L'ordre des choses intelligibles est déterminé par l'ordre des intelligences. Or, dans l'ordre des choses intelligibles, celles qui le sont en elles-mêmes sont supérieures à celles qui ne deviennent intelligibles que parce que nous les rendons telles. Tous les intelligibles abstraits des objets sensibles doivent avoir ce caractère; car les êtres accessibles aux sens ne sont pas intelligibles en eux-mêmes, et ce sont là les intelligibles que notre intelligence connaît. Donc, puisque l'intelligence d'une substance séparée est supérieure à la nôtre, elle ne connaît pas les intelligibles abstraits des sens, mais ceux qui sont intelligibles en acte et par eux-mêmes.

4° Le mode de l'opération propre à chaque être correspond, suivant une certaine proportion, au mode d'existence et à la nature de la substance. Or, toute substance séparée est une intelligence existant par elle-même et non dans un corps. Donc son opération intellectuelle a pour terme des intelligibles indépendants des corps. Or, tous les intelligibles abstraits des objets sensibles sont, en quelque manière, attachés à des corps, de même que les intelligibles qui sont à notre portée reposent sur les images produites dans les organes corporels. Donc

cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiæ separatæ non potest esse rex existens extra animam ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma; relinquatur igitur quod objectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

3° Adhuc, Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his

quæ non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia; ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta, nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia; hujusmodi autem intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ, quum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.

4° Amplius, Modus operationis propriæ alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiæ et naturæ ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur

les substances séparées ne tirent pas leur connaissance des choses sensibles.

5^o De même que la matière première est au plus bas degré de l'échelle des choses sensibles, et, par cela même, n'est qu'en puissance relativement à toutes les formes qui affectent les sens, ainsi l'intellect possible, qui est le dernier des êtres intelligibles, est en puissance pour toutes les formes intelligibles [ch. 59]. Or, les êtres qui, dans l'ordre des choses sensibles, sont supérieurs à la matière première, possèdent actuellement leur forme propre, qui les place dans le genre de l'être sensible. Donc les substances séparées, qui sont, dans l'ordre intelligible, au-dessus de l'intellect possible de l'homme, sont actuellement à l'état d'êtres intelligibles; car l'intelligence qui arrive à connaître par les objets sensibles n'est pas comprise en acte, mais seulement en puissance, dans le genre de l'être intelligible. Donc aucune substance séparée ne tire sa connaissance des choses sensibles.

6^o La perfection d'une nature supérieure ne peut dépendre d'une nature qui lui est inférieure. Or, les substances séparées étant des natures intelligentes, leur perfection consiste dans l'opération de connaître. Donc cette opération des substances séparées ne peut être subordonnée aux choses sensibles, de telle manière qu'elles en reçoivent la connaissance.

Il résulte de là qu'on ne peut pas distinguer dans les substances séparées un intellect actif et un intellect possible, si ce n'est par équivoque, parce que, s'il y a dans l'âme intelligente un intellect possible et un intellect actif, cela vient de ce qu'elle tire sa connaissance intel-

intellectualis ejus erit intelligibilem quæ non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliquid fundata, sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quæ sunt in organis corporeis. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

5^o Adhuc, Sicut materia prima est infimus in ordine rerum sensibilium et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex præmissis (c. 59) patet. Sed ea quæ sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiæ igitur separatæ, quæ sunt in ordine

intelligibilem supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili; intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separatæ non accipit cognitionem a sensibilibus.

6^o Adhuc, Perfectio naturæ superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiæ separatæ, quum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc quod, in substantiis separatæ, non est intellectus agens et sensibilis, nisi forte æquivoce. Intellectus enim sensibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cogni-

lectuelle des objets sensibles ; car c'est l'intellect actif qui rend intelligibles toutes les espèces [ou formes] abstraites des choses sensibles, et l'intellect possible est en puissance pour connaître toutes ces formes. Donc, puisque les substances séparées n'arrivent pas à connaître par le moyen des êtres sensibles, elles n'ont point cette double faculté de l'intellect actif et de l'intellect possible. C'est pour cela qu'Aristote, en établissant l'existence de ces deux intellects, dit qu'ils doivent être dans l'âme (1).

Il est aussi évident que la distance des lieux ne saurait empêcher une âme séparée de connaître. La distance locale, en effet, n'existe que pour les sens et nullement pour l'intelligence, si ce n'est accidentellement, c'est-à-dire en tant que cette dernière saisit un objet par le moyen des sens ; car les choses sensibles produisent une impression dans les sens à raison d'une distance déterminée, tandis que les êtres intelligibles, en ce qu'ils affectent l'intelligence, ne sont pas dans un lieu, puisqu'ils sont séparés de la matière corporelle. Donc, puisque les substances séparées ne tirent pas leur connaissance intellectuelle des choses sensibles, la distance locale n'influe en aucune manière sur cette connaissance.

Nous voyons clairement encore que le temps est étranger à l'opération intellectuelle de ces substances. De même, en effet, que les intelligibles actuels ne sont pas dans un lieu, de même aussi ils sont en

(1) Cum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta, alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit; necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat, quiquidem ut habitus est quidam, et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

tionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species, a sensibilibus acceptas, esse intelligibiles; intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilibus cognoscendas. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles (*de Anima* III, c. 5), intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est, in eisdem, quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem

ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia corporali separata. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non

dehors du temps ; car le temps est une conséquence du mouvement local, et par là même, il ne peut mesurer que ce qui est en quelque manière dans un lieu. Voilà pourquoi l'opération intellectuelle des substances séparées est au-dessus du temps. Quant à notre opération intellectuelle, le temps l'accompagne, parce que nous tirons notre connaissance des images, qui sont en rapport avec un temps déterminé. C'est pour cela qu'en procédant par voie de synthèse et d'analyse, notre intelligence considère toujours le temps passé ou le futur ; mais il n'en est pas ainsi lorsqu'elle conçoit la *quiddité* [ou l'essence] de la chose ; car elle ne saisit cette quiddité qu'autant qu'elle sépare abstractivement les formes intelligibles des conditions qui rendent les objets sensibles. Lors donc qu'elle se livre à cette opération, elle perçoit l'être intelligible indépendamment du temps et de toute condition sensible, tandis que par la synthèse et l'analyse, elle applique aux êtres réels les formes intelligibles auparavant abstraites, et cette application est impossible si elle ne perçoit pas simultanément le temps (2).

(2) Il faut se rappeler ici ce qui a été précédemment observé, que les espèces intelligibles sont les formes essentielles des êtres. Les essences étant éternelles, et comme telles parfaitement simples et immuables, elles ne peuvent être circonscrites dans un lieu, ni renfermées dans la durée du temps. Le lieu, en effet, suppose une limite et des dimensions, et on ne le conçoit pas sans cela. Pour la même raison, il n'y a pas de temps ou de durée successive sans un mouvement ou changement quelconque, puisque le temps est la mesure du mouvement. Les êtres réels ou les individus peuvent donc seuls être dans un lieu et exister dans le temps ; mais leurs formes ou essences, qui ne sont point substantielles et n'existent que dans l'intelligence, sont en dehors de tout lieu et de toute durée finie, tant qu'elles ne sont pas appliquées à telle substance, ou individualisées.

mensurat nisi ea quæ aliquantulum sunt in loco. Et ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostræ adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus ; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus præteritum vel futurum, non autem intel-

ligendo quod quid est ; intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus ; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilibus rerum intelligibile comprehendit ; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

CHAPITRE XCVII.

La connaissance est toujours actuelle dans l'intelligence d'une substance séparée.

La conséquence qui ressort de ce que nous venons de dire, c'est que l'intelligence des substances séparées connaît toujours actuellement. En effet :

1^o L'être qui est tantôt en acte et tantôt en puissance est soumis à la mesure du temps. Or, l'intelligence des substances séparées est au-dessus du temps [ch. 96]. Donc leur connaissance n'est pas successivement actuelle et non actuelle.

2^o Toute substance vivante est douée, en vertu même de sa nature, d'une opération vitale actuelle, qui persévère toujours, quoique d'autres opérations soient quelquefois en elle à l'état de puissance; les animaux, par exemple, ne cessent pas de se nourrir, quoiqu'ils ne sentent pas constamment. Or, les substances séparées sont des substances vivantes, comme le prouvent les démonstrations précédentes, et elles n'ont pas d'autre opération vitale que l'acte de connaître. Donc leur nature exige qu'elles connaissent toujours actuellement.

3^o Les philosophes enseignent que les substances séparées meuvent les corps célestes par leur intelligence (1). Or, le mouvement des corps

[1] Principium ac primum entium, tum per se, tum per accidens, immobile est; movens autem, primo, sempiterno et uno motu. Cum vero quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum æternum ab æterno

CAPUT XCVII.

Quod intellectus substantiæ separatæ semper actu intelligit.

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu.

1^o Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia mensuratur tempore. Intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, ut probatum est (c. 96). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

2^o Item, omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura, quæ inest ei semper, licet aliæ quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viventes, ut ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

3^o Item, Substantiæ separatæ movent per intellectum corpora cælestia, secundum philosophorum doctrinam (Metaph., XII, c. 8). Motus autem corporum cælestium est semper continuus. Intelligere igitur

célestes n'est jamais interrompu. Donc l'opération des substances séparées est continuelle et perpétuelle. — La conclusion reste la même, si nous ne considérons pas ces substances comme les moteurs des corps célestes, auxquels elles sont supérieures. Si donc l'opération propre des corps célestes, qui consiste dans leurs révolutions, se continue sans cesse, à plus forte raison, l'opération propre des substances séparées, c'est-à-dire l'acte de connaître, ne devra pas avoir de terme.

4° Lorsque l'opération est intermittente, le sujet est mû essentiellement ou par accident; d'où il suit que la cause pour laquelle nous connaissons maintenant et nous perdons ensuite cette connaissance n'est autre qu'une altération survenue dans la partie sensible, ainsi qu'Aristote l'observe (2). Or, les substances séparées ne peuvent être mues ni essentiellement ni par accident, puisqu'elles ne sont ni des corps, ni des substances unies à des corps. Donc leur opération propre, qui est celle de connaître, se continue sans aucune interruption.

*moveri, et unum ab uno, videmusque præter simplicem lationem totius, quam dicimus primam substantiam, et immobilem movere, et cæteras etiam lationes, quæ errantium (astrorum) sunt, sempiternas esse (sempiternum namque et irrequiescibile, circulare corpus est); necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili et æterna substantia moveri. Nam et stellarum natura, perpetua quædam substantia existens, et quod movet, perpetuum, et prius est moto; et quod prius substantia est, substantia sit necesse est. Constat itaque necesse esse tot substantias esse natura perpetuas et per se immobiles ac absque magnitudine, ob causam prius dictam (Arist. *Metaphys.* XII, c. 8).*

(2) Cette proposition ne se trouve pas textuellement dans Aristote. Le Philosophe prouve seulement, dans le chapitre 6 du livre VIII^e de sa *Physique*, que l'animal se meut de lui-même ou reste en repos alternativement, suivant que la partie qui remplit en lui l'office de moteur est mue ou ne l'est pas par un autre être. Saint Thomas raisonne ici *a pari*, parce que l'acte de connaître est l'opération propre et naturelle des substances intelligentes. Si cette opération est quelquefois interrompue, c'est parce que la substance elle-même n'est pas toujours mue ou impressionnée par son objet; ce qui dépend des conditions diverses dans lesquelles elle se trouve. Comme les substances séparées ne sont ni des corps ni des substances unies à des corps, elles ne peuvent être soumises à aucun mouvement; d'où le saint Docteur conclut que leur opération essentielle ne peut jamais être suspendue.

substantiarum separatarum est continuum et semper. — Hoc autem idem sequitur, etsi non ponantur moventes corpora cælestia, quum sint altiores corporibus cælestibus. Unde, si propria operatio corporis cælestis, quæ est motus ipsius, est continua, multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quæ est intelligere.

4° Amplius, Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur move-

tur per se vel per accidens; unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quæ est circa partem sensibilem, ut dicitur in octavo Physicorum (c. 6). Sed substantiæ separatæ non moventur per se, quia non sunt corpora; neque moventur per accidens, quia non sunt unitæ corporibus. Igitur operatio propria, quæ est intelligere, est in eis continua et non intercisæ.

CHAPITRE XCVIII.

Comment une substance séparée en connaît une autre.

les substances séparées connaissent les êtres essentiellement intelligibles [ch. 96], comme les êtres essentiellement intelligibles sont des substances séparées [car un être est intelligible en ce sens qu'il n'a rien de commun avec la matière [liv. I, ch. 47], nous en concluons que les substances séparées connaissent, comme étant leurs objets propres, des substances séparées. Chacune d'elles se connaît donc elle-même, et connaît aussi les autres. Elles ne se connaissent cependant pas elles-mêmes de la même manière que se connaît l'intellect possible; car cet intellect possible n'est qu'en puissance à l'état d'être intelligible, et cette puissance arrive à l'acte au moyen de l'espèce [ou forme] intelligible, de la même manière que la forme naturelle fait passer la matière première dans la condition de l'être sensible actuel. Or, la connaissance ne peut avoir pour objet ce qui n'existe qu'en puissance, mais ce qui est en acte; par conséquent, la forme est le principe de la connaissance de la chose à laquelle elle confère l'actualité, et, pour la même raison, il faut une espèce [intelligible] quelconque pour produire une connaissance actuelle dans la faculté de connaître. Donc notre intellect possible ne se connaît lui-même que par une espèce intelligible, qui le met actuellement dans la condition de l'être intelligible. C'est ce qui fait dire à Aristote que cet intellect est intelligible comme tous les autres objets, c'est-à-dire par les espèces

CAPUT XCVIII.

Quomodo una substantia separata intelligit aliam.

Si autem substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, ut [c. 96] est ostensum, per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ (immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus [l. I, c. 47] patet), sequitur quod substantiæ separatæ intelligant, sicut propria objecta, substantias separatas. Unaquæque igitur et seipsam et alias cognoscet. Seipsam quidem unaquæque

earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili, fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quæ per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam [intelligibilem]. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, quæ fit actu in esse intelligibili. Et propter hoc

abstraites des images, qui sont les formes propres des choses (1). Les substances séparées ont, en vertu même de leur nature, une existence actuelle dans le genre de l'être intelligible; et, pour cette raison, elles se connaissent chacune par sa propre essence, et non par l'espèce [ou forme] d'un autre être. Parce que nulle connaissance ne se produit qu'autant que la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît, et qu'une substance séparée ressemble à une autre, à raison de la nature commune qui constitue le genre, tandis qu'elles sont d'espèces différentes [ch. 93], la conséquence qui paraît en résulter, c'est que la connaissance qu'elles ont les unes des autres ne consiste pas dans la notion de l'espèce propre à chacune, mais seulement dans la notion du genre qui les renferme toutes.

Quelques auteurs prétendent que les substances séparées sont causes efficientes les unes pour les autres. Or, toute cause efficiente doit avoir en elle la ressemblance de son effet, et tout effet doit également porter la ressemblance de sa cause, puisque l'agent, quel qu'il soit, produit un être semblable à lui. La substance séparée la plus élevée renferme donc la ressemblance de la substance inférieure, de la même manière que celle de l'effet est dans la cause; et la substance inférieure ressemble à la plus élevée, comme l'effet ressemble à sa cause. Lorsque les causes n'ont pas une dénomination commune avec leurs effets (2), la res-

(1) Est intelligibilis et ipse (intellectus qui est potentia, seu possibilis) ut intelligibilia cuncta; nam in hisce quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod ita sub scientiam cadit... In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibile potentia est. Quare illis quidem non inest intellectus; nam intellectus talium potentia sine materia est; ipse autem intelligibilis rationem subit. — Animæ autem quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur... Quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit... Intellectivum igitur ipsas formas in phantasmatibus ipsis intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 4 et 7).

(2) Le terme *univocus* désigne un attribut ou une dénomination commune, que l'on accorde purement et simplement à plusieurs êtres, dans le même sens et sans res-

dicat Aristoteles (de Anima, III, c. 4) quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiæ autem separatæ sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili; unde unaquæque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. Quum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti, una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum commu-

nem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex præmissis (c. 93) apparet, videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suæ causæ, eo quod unum-

semblance de l'effet est suréminente dans la cause, et celle de la cause se trouve affaiblie dans l'effet. Les substances séparées qui dominent les autres doivent être causes, en ce sens, pour les substances inférieures, puisqu'elles ne sont pas toutes renfermées dans la même espèce, mais distribuées suivant des degrés divers. Une substance séparée d'un degré inférieur a donc, des substances plus élevées, une connaissance proportionnée au mode d'existence de la substance qui connaît, et non à la manière d'être de la substance connue; et cette connaissance est défectueuse, tandis que les substances supérieures connaissent celles qui sont au-dessous d'elles beaucoup plus parfaitement. C'est pour cela que nous lisons dans le livre *Des Causes* que l'intelligence connaît ce qui est au-dessous et ce qui est au-dessus d'elle, d'après le mode de sa substance, parce que l'une est la cause de l'autre (3).

Mais : 1° Puisqu'il est démontré que les substances intellectuelles séparées ne se composent pas d'une matière et d'une forme [ch. 50], elles ne peuvent sortir de leurs causes que par voie de création. Or, la puissance de créer appartient exclusivement à Dieu [ch. 21]. Il est donc impossible que les substances séparées soient causes les unes des autres.

2° Nous avons prouvé [ch. 15] que les parties principales de l'unification. La dénomination d'*homme*, par exemple, convient également au père et à son fils, quoique l'un soit la cause de l'autre. Il n'en est pas de même du mot *être* appliqué à Dieu, cause universelle, et à l'homme, qui est l'un de ses effets, parce qu'ils ne sont pas dans les mêmes conditions d'existence.

(3) Ce livre *Des causes*, dont on ne connaît d'une manière certaine ni l'auteur, ni le titre même, fut longtemps attribué à Aristote. Saint Thomas, dans son traité qui porte le même nom, le considère comme un extrait du philosophe Proclus, qui vivait au v^e siècle de notre ère.

quodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus, in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causæ autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, quum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutæ. Cognoscit igitur substantia separata inferiori superiorem, secundum modum substantiæ cognoscentis, non secundum modum substantiæ cognitæ, sed inferiori

modo; superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro de Causis dicitur quod intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suæ substantiæ, quia alia est causa alterius.

Sed, 1° Quum superius (c. 50) sit ostensum quod substantiæ separatæ intellectuales non sunt compositæ ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (c. 21) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

2° Præterea, Ostensum est (c. 15) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatæ; non est igitur una

vers ont toutes été créées immédiatement par Dieu. Donc elles ne procèdent pas l'une de l'autre. Or, chaque substance séparée doit être mise au nombre des parties principales de l'univers, bien plutôt encore que le soleil et la lune, puisque chacune d'elles a son espèce propre qui l'emporte sur toutes les espèces d'êtres corporels. Donc elles ne sont pas causes l'une de l'autre, mais elles viennent toutes de Dieu immédiatement.

Il ressort donc de là que chaque substance séparée connaît Dieu, d'une connaissance naturelle proportionnée à la qualité de sa substance, qui la rend semblable à Dieu comme à sa cause. Pour Dieu, il les connaît toutes, par la raison qu'il est leur cause propre et qu'il renferme en lui leur ressemblance. Mais ce n'est pas ainsi que ces substances se connaissent entre elles; car l'une n'est pas la cause de l'autre.

Il faut donc observer qu'aucune des substances séparées n'étant, par son essence, un principe assez complet pour connaître tous les autres êtres, il s'ajoute nécessairement à la substance de chacun quelques ressemblances intelligibles, qui leur donnent la connaissance de la nature propre aux autres êtres.

Or, voici comment on peut le démontrer.

L'objet propre de l'intelligence est l'être [*esse*] intelligible qui comprend [dans son universalité] toutes les différences et toutes les espèces possibles de l'être [à quelque degré qu'il soit]; car tout ce qui peut exister peut aussi être connu. Or, puisque toute connaissance est une sorte d'assimilation, l'intelligence est incapable de connaître complètement son objet, si elle n'a pas en elle la ressemblance de l'être universel et de toutes ses différences. Il n'y a pas d'autre ressemblance de

earum ab alia. Unaquæque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi multo amplius quam sol vel luna, quum unaquæque earum habeat propriam speciem et nobiliorem quam quævis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum prædicta, quælibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suæ substantiæ, per quam similes sunt Deo sicut causæ; Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognos-

cere aliam, quum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, quum nulla hujusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest.

Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quodquidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quidquid enim esse potest intelligi potest. Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter

l'être universel qu'une nature infinie, qui n'est point limitée à une espèce ou à un genre particulier de l'être, mais qui est, au contraire, le principe commun et la puissance productive de l'être tout entier; et nous avons prouvé [liv. I, ch. 25 et 43] que la nature divine a seule ce caractère. Toutes les autres natures étant circonscrites dans un genre et une espèce déterminés de l'être, il n'en est aucune qui comporte la ressemblance de l'être universel. Dieu seul connaît donc par son essence tous les êtres. Les substances séparées, quel que soit leur degré, ne connaissent parfaitement, en vertu de leur nature, que leur espèce propre, et l'intellect possible ne connaît rien par lui-même, mais par l'intermédiaire d'une espèce intelligible, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

Par là même qu'une substance est dans l'ordre intellectuel, elle a la faculté de comprendre l'être dans son entier. C'est pourquoi, comme les substances séparées ne comprennent pas actuellement l'être tout entier par leur nature, considérées dans leur substance, elles sont en quelque sorte en puissance relativement aux ressemblances intelligibles par lesquelles se connaît la totalité de l'être, et ces ressemblances seront l'acte de ces substances, en tant qu'elles sont intelligentes. Ces ressemblances ne sauraient se multiplier, puisque nous avons fait voir que la ressemblance parfaite de l'être universel est nécessairement infinie. Si donc la nature d'une substance séparée n'est pas infinie, mais bornée, la ressemblance intelligible qui est en elle ne pourra pas non plus être infinie, mais elle sera limitée à une espèce ou à un genre particulier de l'être; d'où il suit que plusieurs de ces ressemblances lui sont nécessaires pour arriver

suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina, ut ostensum est (l. I, c. 25 et 43); omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quolibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum; intellectus autem possi-

bilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est.

Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis; unde, quum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illæ similitudines erunt actus ejus, in quantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istæ similitudines sint plures, quia jam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. Sicut autem natura substantiarum separatarum non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea

à comprendre l'être dans sa totalité. Plus une substance séparée est élevée et plus la ressemblance est grande entre sa nature et la nature divine; par conséquent, elle est moins restreinte, en ce sens qu'elle se rapproche davantage de l'être universel qui renferme toute perfection et toute bonté, et qu'en raison de cette proximité elle participe d'une manière plus générale à la bonté et à l'être [absolu]. Voilà ce qui fait que les ressemblances intelligibles, dans une substance supérieure, sont moins nombreuses et plus universelles. Saint Denys exprime ce sentiment quand il nous dit que la science des Anges les plus élevés est plus étendue (4); et nous lisons aussi, dans le livre *Des causes*, que les intelligences supérieures ont des formes plus universelles. Cette universalité est à son plus haut degré en Dieu, qui connaît tout par une seule chose, qui est son essence; elle est au dernier degré dans l'intelligence humaine, puisqu'il lui faut, pour connaître chacun des être intelligibles, une espèce intelligible particulière égale à l'objet.

La perfection de la connaissance acquise par les substances supérieures n'est donc point, comme pour nous, en raison inverse de l'universalité des formes. Par exemple, la ressemblance de l'animal, qui nous révèle seulement le genre, nous donne une notion moins parfaite que la ressemblance de l'homme; car cette dernière nous découvre l'espèce complète; et connaître une chose seulement comme

[4] Sanctorum Cherubim ordo sapientiæ scientiæque altioris est particeps; naturarum autem illis subditarum distributiones sapientiæ quidem et ipsæ cognitionisque compotes existant, verumtamen duntaxat partialis pro captu suo et inferioris ordinis. Atque universalis quidem sapientiæ cognitionisque participem existere, commune est omnibus deformibus intelligentiis; verum continenter et immediate, primove vel secundo inferiorique gradu, non est jam commune, sed prout cuilibet pro cuiusque captu fuerit distributum (*De cæl. hierarch.* c. 12).

existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures hujusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto ejus natura est divinæ naturæ similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes, sunt minus multiplicatæ et magis universales. Et hoc est quod Dionysius (*de cæl. Hier.*, c. 12) dicit quod Angeli superiores

habent scientiam magis universalem; et in libro de Causis dicitur quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unum quodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei cœquata.

Non est igitur per formas universales apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos; per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem

contenue dans son genre c'est la connaître imparfaitement et, pour ainsi dire, en puissance, tandis qu'elle est connue parfaitement et actuellement lorsqu'on en connaît l'espèce. Notre intelligence, qui est inférieure à toutes les substances intellectuelles, a besoin de ces ressemblances particulières, afin d'avoir en elle la propre ressemblance de l'objet déterminé qu'elle peut connaître; et nous voyons par là que la ressemblance de l'animal [pris en général] ne suffit pas pour lui donner la notion de l'être raisonnable, ni par conséquent celle de l'homme, à moins qu'on ne l'envisage que sous un certain rapport (5). La ressemblance de l'être intelligible a, dans les substances séparées, une vertu plus étendue, et elle suffit seule à représenter plusieurs objets. La connaissance qu'elle produit n'est donc pas moins complète, mais au contraire plus parfaite, puisque cette ressemblance est virtuellement universelle dans le même sens que la forme de l'agent, lorsque la cause est universelle; car plus la forme est universelle elle-même, plus aussi ses effets sont nombreux, et elle les produit avec plus d'efficacité. Au moyen d'une ressemblance unique, les substances séparées connaissent donc l'animal [comme genre] et toutes ses différences; ou bien encore leur connaissance est plus étendue ou plus restreinte, suivant le degré de chacune. Nous pouvons, comme on l'a vu plus haut, appuyer cette doctrine sur des exemples pris dans les deux extrémités de l'ordre intellectuel, c'est-à-dire dans l'intelligence divine et dans l'intelligence humaine. Dieu connaît tous les êtres par une seule chose, qui est son essence; mais il faut à l'homme plusieurs ressemblances [ou images] pour connaître plusieurs objets. Nous

(5) C'est-à-dire seulement comme étant dans le genre *animal*, sans tenir compte de la qualité d'être *raisonnable*, qui est sa différence spécifique et en complète la notion.

hominis, per quam cognoscimus speciem completam; cognoscere enim aliquid secundum genus tantum est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata est universalioris virtutis,

ad plura representanda sufficiens, et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem; est enim universalis virtute ad modum formæ agentis in causa universalis, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis, aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum prædictarum. Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda

voyons même qu'à mesure que son intelligence s'élève le nombre des images diminue et celui des objets connus augmente. C'est ce qui met dans la nécessité d'apporter à ceux qui ont peu de vivacité dans l'esprit des exemples particuliers, pour leur faire comprendre les choses.

De ce que les substances séparées, considérées dans leur nature, sont en puissance pour les ressemblances qui donnent la notion de l'être complet, il n'en faudrait pas conclure qu'elles n'ont en elles aucune de ces ressemblances; car, selon la remarque d'Aristote, cette disposition est celle de l'intellect possible avant que se produise l'acte de connaître (6). On n'en doit pas inférer davantage qu'elles en ont quelques-unes en acte et les autres seulement en puissance, de même que, parmi les corps inférieurs, la matière première reçoit actuellement telle forme et peut recevoir les autres formes; ou bien encore, comme notre intellect possible qui, la science une fois acquise, est en acte relativement à certains êtres intelligibles et en puissance pour les autres. En effet, puisque les substances séparées ne sont sujettes à aucun mouvement essentiel ou accidentel [ch. 97], elles ont nécessairement en acte tout ce qui entre dans leur puissance; et, si le contraire avait lieu, elles passeraient de la puissance à l'acte, et par conséquent, elles seraient mues essentiellement ou accidentellement. Donc la puissance et l'acte sont pour elles, par rapport à l'être intelligible, ce que sont dans les corps célestes la puissance et l'acte, par

(6) Intellectus (possibilia) potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu (Arist. *De anima*, III, c. 4).

diversas similitudines requirit; quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest; unde his qui sunt tardi intellectus oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Quum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est æstimandum quod sit denudata ab omnibus hujusmodi similitudinibus; hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur (*de Anima*, III, c. 4). Neque est etiam æstimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam

in actu, et alias in potentia; et sic intellectus possibilis noster, quum jam sumus scientes, est actu secundum aliquam intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Quum enim illæ substantiæ separatæ non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est (c. 97), omne quod est in eis in potentia oportet esse in actu; alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus celestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis celestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad alias formas; et similiter intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per for-

rapport à l'être naturel. La matière des corps célestes, en effet, se perfectionne par sa forme, de telle sorte qu'elle n'est plus en puissance pour d'autres formes. De même, pour ce qui regarde sa connaissance naturelle, l'intelligence d'une substance séparée reçoit des formes intelligibles toute la perfection dont elle est capable. Notre intellect possible, au contraire, est proportionné aux corps corruptibles avec lesquels il s'unit comme étant leur forme; car il est en possession de certaines formes intelligibles, de telle manière qu'il reste en puissance pour les autres. C'est pour cette raison qu'il est dit dans le livre *Des causes* que l'intelligence est remplie de formes, parce que toute la puissance de son intellect se trouve complétée par des formes intelligibles; et ainsi, au moyen de ces espèces intelligibles, une substance séparée peut en connaître une autre.

On croira peut-être que les substances séparées étant intelligibles par leurs essences, elles ne peuvent se connaître l'une l'autre au moyen de quelques espèces intelligibles, mais seulement par l'essence même de la substance connue; car si l'on connaît une substance par une espèce intelligible, cela ne paraît avoir lieu que pour les substances matérielles, qui ne sont pas actuellement intelligibles par leurs essences, et ne sauraient, par conséquent, être connues indépendamment des formes abstraites. Le Philosophe semble partager cette opinion, lorsqu'il dit qu'il n'y a aucune différence, pour les substances séparées de la matière, entre l'intelligence, l'opération de connaître et la chose connue (7).

(7) An in quibusdam scientia est ipsa res? In effectivis quidem absque materia, substantia et ipsum quid erat esse; in speculativis vero, ratio, res et intellectio. Cum igitur

mas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus unitur ut forma; sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur, in libro de Causis, quod intelligentia est plena forma, quia scilicet tota potentialitas intellectus ejus completa est per formas intelligibiles; et sic, per hujusmodi intelligibiles species, una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, quum substantia separata per essentiam sit

intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiæ intellectæ. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu; unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis (Metaphys., XII, c. 9) quod, in substantiis separatis a materia, non differt intellectus, intelligere et quod intelligitur.

Hoc autem, si concedatur, habet dubitationes non paucas.

Primo quidem, quia intellectus in actu

Si nous accordions ce point, il en résulterait de nombreuses difficultés :

1^o Parce que, selon la doctrine d'Aristote, l'intelligence en acte est la chose actuellement connue (8). Et nous ne voyons pas comment une substance séparée est une même chose avec une autre substance, tandis qu'elle la connaît.

2^o Tout être qui agit ou opère réalise son opération au moyen de sa forme, et l'opération correspond à la forme, de même que l'échauffement à la chaleur; et c'est pour cette raison que nous voyons l'objet dont l'image modifie la vue. Or, il nous paraît impossible qu'une substance séparée devienne la forme d'une autre, puisqu'elles ont chacune un être distinct. Donc elles ne peuvent se connaître réciproquement par leurs essences.

3^o L'objet connu perfectionne le sujet qui connaît; et il répugne qu'une substance séparée d'un degré inférieur puisse perfectionner une substance plus élevée. Il faudrait dire encore que les substances supérieures ne connaissent nullement les substances inférieures, s'il était vrai que chacune d'elles fût connue par sa propre essence et non par une autre espèce [intelligible].

4^o Considéré par rapport au moyen par lequel il est connu, l'objet

non sit diversum ab eo quod intelligitur et intellectus, quæcumque non habent materiam idem erunt, ac intellectio una ejus quod intelligitur (Arist. *Metaphys.* XII, c. 9).

[8] Intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum, antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu. Est etiam intelligibilis et ipse, ut intelligibilia cuncta. Nam in hisce quidem, quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit. In iis autem quæ materiam habent, unumquodque intelligibilium potentia est... Scientia ea quæ est actu, est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in uno prior est tempore; simpliciter autem neque tempore; sunt enim universa quæ fiunt, ex eo quod actu est... Rursus dicamus animam ipsam ea universa quodam modo esse quæ sunt; nam ea quæ sunt, aut intelligibilia sunt, aut sensibilia. Atque scientia quidem est res eæ quodam modo quæ sub ipsam scientiam cadunt; sensus autem, ipsæ sensibiles (Arist. *De anima*, III, c. 4, 7 et 8).

est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis (de Anima, III, c. 4, 7 et 8). Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri, dum intelligit ipsam.

2^o Adhuc, Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet sicut calefactio calori; unde et illud videmus cujus speciei visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius, quin habeat unaqueque esse separatim ab alia.

Impossible igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

3^o Amplius, Intellectum est perfectio intelligentis; non potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris. Sequeretur etiam quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaqueque intelligeretur et non per speciem aliam.

4^o Item, Intelligibilia est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus

intelligible est dans l'intelligence. Or, nulle substance ne pénètre dans l'esprit, excepté Dieu, qui est dans tous les êtres par son essence, sa présence et sa puissance. Donc une substance séparée ne peut être connue par sa propre essence d'une autre qui n'aurait pas en elle sa ressemblance.

Il doit en être ainsi, d'après l'opinion d'Aristote, qui enseigne que l'opération de connaître consiste en ce que l'objet actuellement connu devient une même chose avec l'intelligence en acte (9). C'est pourquoi, bien que les substances séparées soient essentiellement et actuellement intelligibles, elles ne sont cependant connues en elles-mêmes que par l'intelligence avec laquelle elles deviennent une même chose. Ainsi donc, toute substance séparée se connaît elle-même par sa propre essence, et alors il n'y a pas de distinction entre l'intelligence, l'objet connu et l'acte de connaître. Dans le système de Platon, au contraire, cet acte de connaître est le résultat d'une sorte de contact entre l'intelligence et la chose intelligible; d'où il suit qu'une substance séparée peut en connaître une autre par son essence, tandis que ce contact spirituel existe entre elles. Or, une substance plus élevée touche une substance inférieure, en ce sens qu'elle la renferme et la contient virtuellement; et la substance inférieure touche la plus élevée, comme recevant d'elle sa perfection.

Saint Denys exprime la même idée en disant que les substances intelligibles d'un ordre supérieur sont comme l'aliment des autres (10).

(9) Voyez la note précédente.

(10) Intellectiles ac intelligentes substantiæ et virtutes... mansionem a bonitate habent; quin et earum firmitas hinc et conservatio, bonorumque pabulum pendet; et dum illam appetunt, tam ut sint quam ut bene sint, obtinent necnon illi, quantum fas est, conformantur, atque boni speciem præ se ferunt, et juxta legis dictamen, inferiores suos donorum ex summo bono permanantium participes reddunt (S. Dionys. *De div. nom.*, c. 4).

Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse, secundum sententiam Aristotelis qui ponit (de Anima, III, c. 4, 7 et 8) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu; unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam in-

telligit per essentiam suam; et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiori, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiori, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

Unde et Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4) quod superiores substantiæ intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

CHAPITRE XCIX.

Les substances séparées connaissent les êtres matériels.

Au moyen des formes intelligibles dont nous venons de parler, chaque substance séparée connaît, non-seulement les autres substances séparées, mais encore les espèces des êtres corporels. En effet :

1^o Comme leur intelligence est aussi parfaite que le comporte sa nature, puisqu'elle est tout entière en acte, elle doit comprendre dans son universalité son objet, qui est l'être intelligible. Or, les espèces des choses corporelles appartiennent au genre de l'être intelligible. Donc elles sont connues des substances séparées.

2^o Puisqu'on distingue les espèces des choses aussi bien que les espèces des nombres [ch. 93], l'espèce supérieure doit contenir en quelque manière ce qui compose l'espèce inférieure, de même que le nombre plus grand renferme le plus petit. Donc, par là même que les substances séparées sont au-dessus des substances corporelles, les êtres qui font partie des substances corporelles, à raison de leur condition matérielle, doivent se trouver en qualité d'intelligibles dans les substances séparées ; car ce qui est dans un sujet y est conformément au mode d'existence de ce sujet.

3^o Si les substances séparées sont les moteurs des corps célestes, ainsi que le croient les philosophes (1), tout ce qui résulte du mouve-

[1] Voyez la note 1 du ch. 97, p. 294.

CAPUT XCIX.

Quod substantiæ separatæ materialia cognoscunt.

Per prædictas igitur formas intelligibiles, substantiæ separatæ non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

1^o Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum objectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corpo-

ralium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

2^o Adhuc, Quum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. 93) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliququaliter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quod ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem sint in substantiis separatis per modum intelligibilem ; quod enim est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

3^o Item, Si substantiæ separatæ movent

ment des corps célestes ne peut leur être attribué que comme à des instruments, puisque ces moteurs sont mus eux-mêmes, et ces effets remontent aux substances séparées qui meuvent comme agents principaux. Or, l'action de ces substances et le mouvement qu'elle imprime ont leur intelligence pour principe. Donc elles sont les causes des effets réalisés par le mouvement des corps célestes, dans le même sens que l'ouvrier agissant au moyen de ses instruments. Donc les substances séparées ont en elles-mêmes, comme intelligibles, les formes des êtres produits par voie de génération et qui sont sujets à la destruction; ce qui fait dire à Boèce que « les formes inhérentes à la matière viennent des formes qui sont sans matière » (2)-[*De la Trinité*, liv. 1, ch. 3]. Donc les substances séparées ne connaissent pas seulement les substances séparées, mais encore les espèces des choses matérielles; car si elles connaissent les espèces des êtres produits par voie de génération et sujets à la destruction, comme étant celles de leurs effets propres, à plus forte raison devront-elles connaître aussi les espèces des corps célestes, qui sont leurs propres instruments. Et parce que l'intelligence des substances séparées est en acte, c'est-à-dire qu'elle renferme réellement toutes les ressemblances pour lesquelles elle est en puissance, car la compréhension dont elle est capable s'étend à toutes les espèces et à toutes les différences de l'être, les substances séparées, quel que soit leur degré, doivent nécessairement connaître toutes les choses qui sont dans la nature et leur ordre complet.

(2) C'est-à-dire que les formes inhérentes à la matière sont la réalisation, dans l'individu, des formes universelles qui, en leur qualité d'intelligibles, sont dans ces intelligences à l'état d'abstraction.

corpora cœlestia, ut philosophi ponunt (Metaphys., XII, c. 8), quidquid provenit ex motu corporum cœlestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cœlestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formæ igitur eorum quæ generantur et corrumpuntur sunt intelligibiliter in substantiis separatis; unde et Boetius (de Trinit., l. I, c. 3) dicit quod « ex formis quæ sunt sine materia venerunt formæ quæ sunt in materia. » Cognoscunt igitur substantiæ separatæ, non

solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium; nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum cœlestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiæ separatæ est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia (habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis), necesse est quod substantia separata quilibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Quum autem intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu, potest alicui videri

On nous objectera peut-être que l'objet actuellement connu perfectionnant l'intelligence en acte, une substance séparée ne peut avoir la connaissance de choses matérielles; car il répugne que la matière confère quelque perfection à une substance séparée.

Mais en examinant bien cette question, on voit que l'objet connu perfectionne le sujet qui connaît, seulement par sa ressemblance qui est dans l'intelligence de ce dernier : par exemple, la pierre même qui existe en dehors de l'âme n'ajoute rien à la perfection de notre intellect possible. La ressemblance [ou le type] de l'être matériel est dans l'intelligence de la substance séparée, sans aucune matière, conformément au mode d'existence, non de la substance matérielle, mais de la substance séparée. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que cette ressemblance perfectionne l'intelligence d'une substance séparée en devenant sa propre forme.

CHAPITRE C.

Les substances séparées connaissent le singulier.

Parce que les ressemblances, telles qu'elles existent dans l'intelligence des substances séparées, sont plus universelles que dans notre intelligence et douées d'une vertu plus grande pour faire connaître les choses mêmes, ces substances connaissent, au moyen des ressemblances des choses matérielles, les êtres composés de matière, non-

quod substantia separata non intelligat res materiales; inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiæ separatæ.

Sed, si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentiæ, secundum suam similitudinem quam habet in intellectu; non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter, secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substantiæ materialis. Unde non est inconveniens si hæc similitudo dicatur

esse perfectio intellectus substantiæ separatæ sicut propria forma ejus.

CAPUT C.

Quod substantiæ separatæ cognoscunt singulæ.

Quia vero similitudines rerum, in intellectu substantiæ separatæ, sunt universaliore quam in intellectu nostro et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur, per similitudines rerum materialium

seulement par la notion qu'elles possèdent du genre ou de l'espèce, à la manière de notre intelligence, mais encore en tant qu'ils sont des individus. En effet :

1^o Comme les espèces [intelligibles] des choses sont nécessairement immatérielles dans l'intelligence, elles ne pourront pas, parce qu'elles existent dans notre intelligence, devenir pour nous le principe de la connaissance des singuliers qui s'individualisent par la matière; et la raison de ceci, c'est que ces espèces ont dans notre intelligence une vertu tellement limitée, que l'une d'elles ne peut nous révéler qu'une seule chose. C'est pourquoi, de même que la ressemblance de la nature générique ne peut nous faire connaître à la fois le genre et la différence, pour nous faire acquérir par cette dernière la notion de l'espèce, de même aussi la ressemblance de la nature propre à l'espèce est incapable de nous amener à connaître simultanément les principes qui déterminent l'espèce et l'individu et qui sont inhérents à la matière, de telle sorte que par là nous arrivions à connaître l'individu comme quelque chose de singulier. Quant à la ressemblance qui est dans l'intelligence d'une substance séparée, sa vertu n'est pas limitée; elle est unique et immatérielle, et elle peut, par conséquent, donner la connaissance des principes matériels qui constituent l'espèce et l'individu; ce qui permettra à cette substance séparée de connaître par son intelligence non-seulement la matière du genre et de l'espèce, mais encore celle dont se compose l'individu, sans que, pour cela, la forme au moyen de laquelle elle connaît soit matérielle, ou bien que les formes se multiplient indéfiniment, en nombre égal à celui des individus.

2^o Ce qu'une vertu [ou puissance active] inférieure peut faire, une

substantiæ separatæ non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

1^o Quum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quæ per materiam individuuntur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractæ virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius; unde, sicut similitudo naturæ generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiæ, ut per eam species cognoscatur, ita similitudo naturæ speciei non potest dedu-

cere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiæ separatæ, quum sit universalis virtutis, una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia; ita quod per eam substantia separata non solum materiam generis et speciei, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel quod sint infinitæ secundum numerum individuorum.

2^o Adhuc, Quod potest inferior virtus

vertu supérieure le fera aussi, mais d'une manière plus excellente. C'est pourquoi, lorsque la vertu inférieure réalise son opération au moyen de plusieurs choses, la vertu supérieure réalise la sienne au moyen d'une seule; car plus une vertu est élevée et plus elle se simplifie et se rapproche de l'unité, tandis que la vertu inférieure, au contraire, se divise et se multiplie; aussi voyons-nous que la seule faculté du sens universel perçoit tous les objets sensibles des divers genres qui relèvent des cinq sens extérieurs (1). Or, dans l'ordre de la nature, l'âme humaine est au-dessous des substances séparées, et sa faculté de connaître l'universel et l'individuel s'exerce avec le concours de deux principes, qui sont les sens et l'intelligence. Donc les substances séparées, qui sont plus nobles, connaissent l'un et l'autre d'une manière plus relevée et par le seul principe de l'intelligence.

3^o Les formes intelligibles des choses arrivent à notre intelligence et à celle des substances séparées en suivant un ordre opposé. Elles pénètrent dans notre intelligence par voie d'analyse, c'est-à-dire en tant qu'elles sont abstraites des conditions dans lesquelles sont placés la matière et l'individu, ce qui fait que nous ne pouvons connaître par elles les singuliers, tandis qu'elles entrent dans l'intelligence des substances séparées, pour ainsi dire, par voie de synthèse; car cette dernière intelligence reçoit en elle les espèces intelligibles, parce qu'elle est assimilée à la première espèce intelligible renfermée dans l'intelligence divine, et qui n'est pas une abstraction, mais le principe productif [ou créateur] des êtres. Or, cette production a pour résultat, non-seulement la forme, mais encore la matière, principe de l'indi-

(1) Voyez la note 5 du ch. 74, p. 143.

potest et superior, sed eminentius; unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior per unum tantum operatur; virtus enim quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur, unde videmus quod diversa genera sensibilem, quæ quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturæ quam substantia separata; ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quæ est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum.

3^o Item, Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et intellectum substantiæ separatæ; ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt; ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæquidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ

vidualité. Donc les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence d'une substance séparée représentent la chose tout entière, c'est-à-dire, non les seuls principes qui déterminent l'espèce, mais encore ceux qui constituent l'individu. Donc on ne doit pas refuser aux substances séparées la connaissance du singulier, quoique notre intelligence ne puisse l'acquérir.

4° S'il est vrai, comme le croient les philosophes, que les moteurs des corps célestes sont des substances séparées (2), puisqu'elles meuvent par leur intelligence, chacune d'elles doit connaître son mobile, qui est un être particulier; car les universaux sont immobiles. Les positions [relatives] qui changent par suite du mouvement sont également des choses singulières, et la substance qui meut au moyen de son intelligence ne peut les ignorer. Il faut donc admettre que les substances séparées connaissent les individus dans l'ordre matériel.

CHAPITRE CI.

Les substances séparées connaissent-elles naturellement tous les êtres ensemble?

Parce que l'intelligence en acte s'identifie avec l'objet actuellement

(2) Cum quod movetur necesse sit ab aliquo moveri, primumque movens immobile per se esse, ac motum æternum ab æterno moveri, et unum ab uno, videmusque præter simplicem lationem totius, quam dicimus primam substantiam, et immobilem movere,

separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantiæ. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

4° Præterea, Si corpora cœlestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem (Metaphys., XII, c. 8), quum substantiæ separatæ agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent, quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Sitas etiam, qui renovantur

per motum, sunt quædam singularia quæ non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiæ separatæ singularia cognoscant istarum materialium rerum.

CAPUT CI.

Utrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est

connu (1), de même que le sens en acte devient l'objet actuellement senti, et que la même chose ne saurait être simultanément plusieurs choses, il paraît impossible que l'intelligence des substances séparées ait en elle, comme on vient de le dire [ch. 100], plusieurs formes d'êtres intelligibles.

Mais il ne faut pas oublier que toutes les choses dont les espèces intelligibles sont en acte dans l'intelligence ne sont pas pour cela actuellement connues. En effet, chaque substance intelligente étant aussi douée de volonté, elle est, par là même, maîtresse de son acte, et il dépend d'elle, lorsqu'elle possède une espèce intelligible, d'en faire usage actuellement, ou bien, si elle en a plusieurs, de se servir de l'une d'elles. C'est pour cette raison que notre attention n'est pas toujours fixée sur toutes les choses qui font partie de notre science. Les substances intellectuelles connaissant au moyen de plusieurs espèces intelligibles, leur volonté fait un choix, et ainsi elles ont la connaissance actuelle de tout ce qu'elles peuvent connaître par une seule de ces espèces; car toutes ces choses sont comme un objet intelligible unique, puisqu'on les connaît par une seule, de même que notre intelligence connaît, comme étant une même chose, plusieurs choses qui entrent dans la composition d'un être ou se rattachent ensemble par quelque rapport. Ces substances n'ont pas la connaissance actuelle des choses qu'elles ne peuvent connaître qu'au moyen de plusieurs

et cæteras etiam lationes, quæ errantium sunt, sempiternæ esse; sempiternum namque et irrequiescibile, circulare corpus est; necesse est harum quoque lationum unamquamque a per se immobili et æterna substantia moveri. Nam et stellarum natura perpetua, quædam substantia existens; et quod movet perpetuum et prius est moto; et quod prius substantia est, substantia sit necesse est. Constat itaque necesse esse tot substantias esse naturæ perpetuas, et per se immobiles, ac absque magnitudine, ob causam prius dictam (Arist. *Metaphys.* XII, c. 8).

(1) In hisce quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est, etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit (Arist. *De anima*, III, c. 5).

sensible in actu (idem autem non potest simul esse multa in actu), impossibile videtur quod intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est (c. 100).

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cujus species intelligibilis actu est in intellectu; quam enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelli-

gibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam speciem cognoscit; omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quoddam. Ea vero quæ per diversas

espèces [intelligibles], et par conséquent, de même que l'intelligence est une, de même aussi la chose actuellement connue est unique. Donc il y a, en quelque sorte, dans l'intelligence d'une substance séparée, des connaissances successives. Cependant cette succession ne constitue pas un mouvement [ou changement] proprement dit, parce que l'acte ne succède pas à la puissance, mais un acte à un autre acte.

Il en est autrement de l'intelligence divine; car Dieu, qui connaît tout par sa seule essence, et dont l'action et l'essence sont identiques, voit simultanément tous les êtres. C'est pourquoi il n'y a pas de succession dans son intelligence, mais son acte de connaître est complet, d'une perfection actuelle, et il persévère dans les siècles des siècles. *Amen!*

species cognoscit non cognoscit simul; et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui.

Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit; unde in intelligentia ejus non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia secula seculorum. Amen.



VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE III.

AVANT-PROPOS.

CHAPITRE PREMIER.

Dieu est le souverain Seigneur; il est le grand Roi qui règne sur tous les dieux. Le Seigneur ne rejettera point son peuple; car tous les confins de la terre sont en sa main, et ses regards s'étendent sur les hauteurs des montagnes; car la mer est à lui : c'est son ouvrage, et ses mains ont formé la terre [Ps. xciv, 3, 4 et 5] (1).

Nous avons prouvé [liv. I, ch. 13] qu'il y a un premier être unique, qui possède l'existence dans toute sa perfection, et nous l'appelons

(1) Le commencement de ce psaume, tel qu'on le lit ici et qu'on le récite à l'office de Matines, est un peu différent du texte de la Vulgate. Ces paroles : *Quia non repellet Dominus plebem suam*, paraissent avoir été empruntées au psaume xciii, v. 14, et ajoutées à celui-ci. On les trouve dans un manuscrit très ancien, d'où elles ont passé dans le Bréviaire, au sentiment de Bellarmin. Elles sont également dans les Septante de l'édi

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER TERTIUS.

PROŒMIUM.

CAPUT I.

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam; quia in manu ejus sunt omnes fines terræ, et altitudines montium ipse con-

spicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud; et siccam manus ejus formaverunt [Psalm. xciv, 3, 4 et 5].

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius [l. I, c. 13],

Dieu. C'est en communiquant [dans une certaine mesure] sa perfection sans limites qu'il donne à tout l'existence; en sorte qu'il se révèle à nous, non-seulement comme le premier des êtres, mais encore comme la source première d'où découle l'être de tout ce qui existe. S'il donne l'existence à tout ce qui n'est pas lui, ce n'est pas en vertu d'une nécessité naturelle, mais par une libre détermination de sa volonté, ainsi que nous l'avons démontré [liv. II, ch. 23]. D'où il suit qu'il est le maître de ses créatures; car nous exerçons notre domaine sur les choses qui sont soumises à notre volonté. Ce domaine de Dieu sur ses œuvres est parfait, puisque pour les produire il n'a besoin, ni du secours d'un agent extérieur, ni d'une matière qui lui serve de fondement [liv. II, ch. 16]; car il est la cause efficiente qui donne à tout un être complet.

Chacune des choses qui résultent de la volonté d'un agent est coordonnée en vue d'une fin déterminée par cet agent; car la volonté n'a d'autre objet que le bien et la fin; c'est pourquoi tout ce qui procède de sa volonté est nécessairement disposé pour une fin. Or, tous les êtres arrivent à leur fin dernière par leur action, et cette action doit être réglée par celui de qui ils ont reçu les principes qui les font agir. Il est donc absolument nécessaire que Dieu, qui est naturellement parfait en lui-même et qui, par sa puissance, donne l'être à tout ce

tion du Vatican. Saint Jérôme et saint Augustin ne les ont point rejetées dans leurs commentaires. — Au lieu de ces mots : *Et altitudines montium ipse conspiciit*, on lit dans la Vulgate : *Et altitudines montium ipsius sunt*. Le P. Berthier observe que cette seconde traduction est plus conforme à l'hébreu et au grec, dont le sens lui paraît plus beau; « car, dit-il, il y a plus de grandeur à être le maître des montagnes qu'à les voir simplement. » Bellarmin interprète la première version en ce sens que Dieu est au-dessus de tout, puisqu'il domine les plus hautes montagnes et qu'il voit à leur sommet des choses inaccessible à l'œil de l'homme. — On a laissé subsister ces différences dans le Bréviaire, parce que la réformation qui en fut faite par S. Pie V précéda l'édition de la Vulgate donnée par Clément VIII.

quod ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur; ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis, ut ex superioribus est manifestum (l. II, c. 23); unde consequens est, ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote quia ad eas producendas non exterioris agentis admini-

culo indiget, nec materiæ fundamento (l. II, c. 16), quum sit totius esse universalis effector.

Eorum autem quæ per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est, ut quæ ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquæque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit, per quæ agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui in se naturaliter perfectus, et om-

qui existe, régitte toute chose sans être dirigé par aucune ; et rien ne peut se soustraire à son gouvernement , de même qu'il n'est rien qui n'ait reçu de lui l'existence. Donc il est aussi parfait dans son gouvernement que dans son *être* et dans son action comme cause.

Les résultats de ce gouvernement sont visibles dans les diverses créatures ; mais ils sont variés en raison de la différence des natures. — Il en est que Dieu a mises, en les produisant, dans une condition telle que, par l'intelligence dont elles sont douées, elle portent sa ressemblance et reproduisent son image. C'est pour cela qu'elles ne sont pas seulement dirigées, mais qu'elles tendent aussi d'elles-mêmes à atteindre, au moyen de leurs propres opérations, la fin qui leur est assignée. Si, en se dirigeant elles-mêmes, elles restent soumises au gouvernement divin, Dieu leur permet d'arriver à leur fin dernière, et il les rejette, au contraire, lorsqu'elles prennent une fausse direction. — D'autres êtres ne recherchent pas eux-mêmes leur fin, mais ils se laissent conduire. Quelques-uns d'entre eux sont incorruptibles, et comme leur *être* naturel ne peut leur faire défaut en rien, jamais ils ne s'écartent, dans les actions qui leur sont propres, de l'ordre établi en vue de leur fin, mais ils exécutent constamment la volonté du suprême ordonnateur : tels sont les corps célestes, dont les révolutions s'accomplissent avec une invariable uniformité. Quant aux êtres sujets à la corruption, leur *être* naturel peut leur faire défaut, mais cette déféctuosité est compensée par l'avantage que d'autres en retirent ; car la destruction de l'un donne lieu à la naissance de l'autre. Ils peuvent également s'écarter de l'ordre naturel dans leurs actions propres ; mais cette irrégularité se trouve réparée par le

nibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus ; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur sicut perfectus in essendo, et causando, ita etiam in regendo perfectus.

Hujus vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode secundum differentiam naturarum. — Quædam namque sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia, ejus similitudinem gerant, et imaginem representent ; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quæ si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem con-

sequendum ex divino regimine admittantur ; repelluntur autem si secus in sua directione processerint. — Alia vero intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quædam incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis præstitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subdantur : sicut sunt corpora celestia, quorum motus semper uniformiter procedunt. Alia vero corruptibilia existentia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur ; nam uno corrupto aliud generatur : et similiter in actionibus propriis a naturali ordine defi-

bien qui en résulte. Il est donc évident que ceux-là mêmes qui semblent sortir de l'ordre fixé par le premier législateur ne peuvent cependant se soustraire à son empire; car tous les corps corruptibles ayant été créés par Dieu, il a sur eux un pouvoir absolu.

Pénétré de cette pensée et rempli de l'Esprit-Saint, le Psalmiste, voulant nous montrer ce que c'est que le gouvernement divin, nous décrit d'abord la perfection du premier maître : dans sa nature, en lui donnant le nom de *Dieu*; dans sa puissance, en l'appelant le *Seigneur souverain*; dans son autorité, en disant qu'il est le *grand roi qui règne sur tous les dieux* (2); car quoique plusieurs aient le droit de commander, ils relèvent tous de son gouvernement. — Le Psalmiste nous apprend ensuite de quelle manière s'exerce le gouvernement divin : 1° sur les intelligences, qui, en suivant la direction donnée par Dieu, atteignent par lui leur fin dernière, qui n'est autre que lui-même; c'est ce qu'exprime cette parole : *Le Seigneur ne rejettera point son peuple*; 2° sur les êtres sujets à la corruption, qui, tout en s'éloignant quelquefois du mode d'action qui leur est propre, ne sont cependant pas affranchis de l'autorité du maître suprême; car *tous les confins de la terre sont en sa main*; 3° enfin, sur les corps célestes, qui sont beaucoup au-dessus de la terre ou des corps corruptibles, et restent toujours dans l'ordre établi par une disposition divine; c'est pourquoi il ajoute : *Et ses regards s'étendent sur les hauteurs des montagnes*. — Il nous expose, en troisième lieu, la raison pour laquelle le gouvernement

(2) Par ces *dieux*, il faut entendre, non-seulement les faux dieux ou les démons dont il est dit : *Omnes dii gentium demonia* (Ps. xciv, 5), mais encore les rois et les juges de la terre, auxquels Dieu adresse cette parole : *Ego dixi : dii estis et filii Excelsi omnes* (Ps. lxxxi, 6).

ciunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet, quod nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt; nam et hæc corruptibilia corpora sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus Spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret, primo describit nobis primi regentis perfectionem : naturæ quidem in hoc quod dicit *Deus*; potestatis, in hoc quod dicit : *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suæ potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit : *Rex magnus super omnes deos*; quia etiam

sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur. — Secundo autem nobis describit regiminis modum. Et quidem quantum ad intellectualia, quæ ejus regimen sequuntur, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse; et ideo dicit : *quia non repellebat Dominus plebem suam*. Quantum vero ad corruptibilia, quæ etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit : *quia in manu ejus sunt omnes fines terræ*. Quantum vero ad cælestia corpora, quæ omnem altitudinem terræ excedunt, id est corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant; unde dicit : *et altitudines montium ipse conspiciat*. — Tercio vero ipsius universalis regiminis

universel appartient à Dieu : c'est que les êtres créés par Dieu doivent nécessairement être régis par lui ; et il rend sa pensée en disant : *Car la mer est à lui ; c'est son ouvrage, et ses mains ont formé la terre.*

Puisque, dans le premier livre, nous avons traité de la perfection de la nature divine, et, dans le second, de la perfection de la puissance de Dieu considéré comme cause productrice et maître de toutes choses, nous allons, dans ce troisième livre, nous occuper de son autorité parfaite, c'est-à-dire de sa dignité, en l'envisageant comme la fin et le régulateur de toutes choses.

Nous adopterons donc l'ordre suivant. Nous nous occuperons d'abord de Dieu, en tant qu'il est la fin de tous les êtres [ch. 2-63] ; ensuite, de son gouvernement appliqué à la création en général [ch. 64-110] ; en troisième lieu, de ce même gouvernement appliqué spécialement aux créatures intelligentes [ch. 111-163].

CHAPITRE II.

Tout agent agit pour une fin.

Nous devons commencer par démontrer que tout agent fait son action en vue d'une certaine fin. En effet :

1^o Lorsque l'action est certainement faite pour une fin, nous consi-

rationem assignat, quia necesse est ut ea quæ a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur ; et hoc est quod dicit, *quoniam ipse est mare, et ipse fecit illud ; et siccam manus ejus formaverunt.*

Quia ergo in primo libro de perfectione divinæ naturæ prosecuti sumus ; in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur in hoc tertio libro prosecui de perfecta auctoritate, sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector.

Erit ergo hoc ordine procedendum : ut primo agatur de ipso, secundum quod est rerum omnium finis [c. 2-63] ; secundo de regimine universali ipsius, secundum quod

unam creaturam gubernat [c. 64-110] ; tertio de speciali ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes [c. 111-163].

CAPUT II.

Quod omne agens agit propter finem.

Ostendendum est igitur primo, quod omnes agens, in agendo intendit aliquem finem.

1^o In his enim quæ manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis ; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem ; deficientes

dérons comme cette fin l'objet pour lequel l'agent déploie son activité ; car, s'il arrive à le posséder, nous disons qu'il a atteint sa fin, et qu'il l'a manquée, au contraire, si l'objet lui échappe : le médecin qui agit pour rétablir la santé, et l'homme qui dirige sa course vers un but déterminé, peuvent nous servir d'exemples. Il n'importe pas, pour la question présente, que l'être qui tend vers une fin soit doué de connaissance ou non ; car le même but est une fin pour l'archer et pour la flèche qu'il lance. Or, tout mouvement de l'agent a un objet déterminé ; car telle action ne procède pas indifféremment d'une vertu quelconque, mais le calorique produit l'échauffement, et le froid le refroidissement (1). C'est pourquoi les actions se spécifient d'après leurs principes. Quant à l'action, elle se termine quelquefois à un *fait* : ainsi l'action de construire et celle de guérir ont pour terme, la première une maison, et la seconde la santé. Elle peut aussi se terminer sans *fait*, comme cela a lieu pour l'action de connaître et pour celle de sentir. Si le terme de l'action est un *fait*, c'est l'action qui dirige vers ce *fait* l'activité de l'agent ; et si elle ne se termine pas à un *fait*, cette activité n'a pas d'autre but que l'action. Donc tout agent agit nécessairement en vue d'une fin, et cette fin est tantôt l'action elle-même, tantôt un *fait* produit au moyen de l'action.

2^o Nous considérons comme une fin toute chose au-delà de laquelle l'agent ne recherche plus rien ; et il en est ainsi pour tous les agents qui agissent en vue d'une fin : par exemple, l'action du médecin

(1) Le froid n'étant pas un être réel, mais simplement l'absence du calorique, on ne peut le considérer comme un agent, d'après cet axiôme souvent rappelé par saint Thomas, que nul être n'agit qu'autant qu'il est en acte, c'est-à-dire qu'il a une existence actuelle. Comme il ne s'agit ici que d'un exemple destiné à faire comprendre le principe, il importe peu qu'il s'accorde parfaitement avec les données de la physique.

autem dicitur deficere a fine intento : sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem, sit cognoscens, vel non ; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittæ. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit ; non enim ex quacunque virtute quævis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio ; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum, et sanatio ad

sanitatem ; quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum ; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur, quod omne agens in agendo intendat finem ; quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

2^o Adhuc, In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quærit aliquid : sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid

persévère jusqu'au rétablissement de la santé, et ce résultat une fois obtenu, il ne fait aucune tentative ultérieure. Or, l'action de l'agent, quel qu'il soit, aboutit nécessairement à quelque chose qui met un terme à ses efforts : autrement les actions se prolongeraient jusqu'à l'infini ; ce qui est impossible, parce que l'infini n'étant nullement transitoire, l'agent n'entrerait jamais en action ; car aucun être ne se porte vers une chose qu'il ne saurait atteindre. Donc tout agent agit pour une fin.

3° Si les actions de l'agent se continuent jusqu'à l'infini, elles produiront quelque chose, ou bien rien ne s'ensuivra. — Dans le premier cas, l'être de la chose produite sera le résultat d'une infinité d'actions. Or, une chose qui doit être précédée de l'infini est impossible, puisque l'infini n'a point de terme (2) ; ce qui présente une impossibilité ne saurait être fait ; et ce qui ne saurait être fait, personne ne peut le faire. Donc aucun agent n'a le pouvoir de réaliser un *fait* qui ne peut exister qu'à la suite d'une infinité d'actions. — Si, au contraire, ces actions ne produisent rien, elles seront entre elles dans un ordre correspondant à celui des facultés actives : par exemple, l'homme sent pour imaginer, il imagine pour connaître, il connaît pour vouloir ; ou bien, l'ordre des actions sera conforme à celui des objets : ainsi, j'arrête mon attention sur le corps afin de la fixer sur l'âme ; je considère l'âme, pour passer ensuite à une substance séparée ; de cette substance séparée, je veux arriver à méditer sur Dieu. Or, selon la doctrine du Philosophe, une série infinie répugne aussi bien dans les

(2) Infinitum secundum additionem non est in tempore finito pertransire (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non querit ultra aliquid ; alias enim actiones in infinitum tenderent ; quod quidem est impossibile, quia quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet ; nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

3° Amplius, Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. — Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones ; quod autem præexigit infinita, impossibile est esse, cum non sit infinita

pertransire ; quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri ; et quod est impossibile fieri, est impossibile facere. Impossibile est igitur, quod agens incipiat facere aliquod factum, ad quod præexiguntur actiones infinitæ. — Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum esse, vel secundum ordinem virtutum activarum : sicut si homo sentit ut imaginetur ; imaginatur autem ut intelligat ; intelligit autem ut velit ; vel secundum ordinem objectorum : sicut si considero corpus ut considerem animam ; quam considero ut considerem substantiam separatam ; quam considero ut considerem Deum. Non autem est possi-

vertus actives que dans les formes des êtres (3); car la forme est un principe d'action; et il en faut dire autant des objets, de même que des êtres, puisqu'il y a un premier être unique [liv. I, ch. 13]. Donc les actions ne peuvent se succéder à l'infini. Donc il existe nécessairement, dans tous les cas, une chose dans la possession de laquelle l'agent se repose. Donc tout agent agit pour une fin.

4° Dans l'ordre des êtres qui agissent en vue d'une fin, tout ce qui prend place, en qualité de moyen, entre le premier agent et la fin dernière, est une fin relativement à ce qui précède, et un principe actif par rapport à ce qui suit. En supposant donc, comme on l'a déjà fait, que les efforts de l'agent n'aient pas un but déterminé, mais que les actions se succèdent sans fin, on est forcé d'admettre que les principes actifs se multiplient à l'infini : conséquence dont l'impossibilité vient d'être démontrée. Donc l'agent recherche nécessairement un objet déterminé.

5° L'agent, quel qu'il soit, opère naturellement ou par son intelligence. Or, il n'est pas douteux que les êtres qui ont leur intelligence pour principe d'action agissent pour une fin; car ils conçoivent d'avance dans leur intelligence le résultat de leur action, puis ils agis-

[3] At vero quod est principium aliquid, neque sunt infinitæ entium causæ neque in rectum, neque secundum speciem, patet. Nec enim ut ex materia, hoc ex hoc potest esse infinitum, ut carnem ex terra, terram ex aere, aerem ex igne, et hoc non stare. Nec unde principium motus: veluti hominem quidem ab aere moveri, hunc vero a sole, solem autem a contentione, et hujus nullum esse finem. Similiter nec cujus causa in infinitum progredi potest: ut deambulationem quidem sanitatis causa, illam vero felicitatis, felicitatem vero alterius, et ita semper aliud alterius gratia esse. Similiter autem et de eo quod quid erat esse. Mediorum sane, quorum aliquid ultimum et primum est, necesse est quod prius est causam esse eorum quæ post illud sunt... Quare si primum nihil est, omnino nulla causa est. Et neque deorsum possibile est in infinitum descendere, cum id quod sursum versus principium habet; ut ex igne quidem aquam, ex hac vero terram, et ita semper aliud quoddam genus fieri, etc. (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

bile procedere in infinitum, neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in secundo *Metaphysicorum* (c. 2); forma enim est agendi principium; neque in objectis, sicut neque in entibus, quum sit unum ens primum, ut supra probatum est (I, c. 13). Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid, quo habito, conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

4° Item, In his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem, sunt fines respectu prio-

rum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

5° Adhuc, Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem; agunt enim præconcupientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali præconceptione

sont en conséquence de cette conception antérieure, et c'est en cela que consiste l'action intellectuelle. Or, de même que la ressemblance complète de l'effet obtenu par les actions de l'être intelligent est dans son intelligence, qui le conçoit tout d'abord, ainsi la ressemblance de l'effet naturel existe également d'avance dans l'agent qui obéit simplement à la nature, et c'est elle qui détermine l'action à réaliser tel effet : le feu, par exemple, produit le feu, et l'olivier un olivier. Donc, si l'agent qui opère au moyen de son intelligence tend par son action vers une fin déterminée, il en est de même de l'agent naturel. Donc tout agent agit pour une fin.

6° On ne peut trouver de défaut que dans les choses qui existent à cause d'une fin ; car ce n'est pas un défaut pour un être que de ne pas arriver à tel état pour lequel il n'est point fait, et si le médecin commet une faute en ne rétablissant pas la santé naturelle, il n'y en a aucune, dans ce cas, de la part de l'architecte ou du grammairien. Mais une faute est possible dans les choses qui se font suivant les règles fixes d'un art, par exemple, si le grammairien viole les lois du langage, et aussi dans les choses qui dépendent de la nature, comme le prouve la naissance des monstres. Donc l'agent naturel et celui qui opère conformément à son art et d'après un dessein préconçu agissent pour une fin.

7° Si l'agent ne recherchait pas un effet déterminé, il serait indifférent à toute sorte d'effets. Or, l'être qui reste indifférent pour plusieurs choses ne fait pas celle-ci de préférence à celle-là ; d'où il suit que l'agent qui est également disposé à produire deux effets n'en réalisera aucun, à moins d'être déterminé à l'un d'eux par un prin-

agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu præconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali præexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur; nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

6° Amplius, Peccatum non invenitur nisi in his quæ sunt propter finem; nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficit ab eo ad quod est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando

naturam, non autem ædificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quæ fiunt secundum artem, sicut quum grammaticus non recte loquitur, et in his quæ sunt secundum naturam, sicut patet in partibus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

7° Item, Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad ali-

cipe extérieur. Donc il lui serait impossible d'agir [dans cet état]. Donc tout agent recherche un effet déterminé, qui est pour lui une fin.

Certaines actions cependant paraissent être faites sans aucun rapport avec une fin : celles, par exemple, qui sont faites par forme de jeu ou qui se bornent à contempler un objet, et encore les actions qui ne sont pas accompagnées d'attention, comme le frottement de la barbe, et d'autres semblables; d'où l'on pourrait conclure que quelques agents ne tendent pas vers une fin.

Nous répondons à cela que les actions contemplatives ne sont pas faites en vue d'une fin ultérieure, mais elles sont elles-mêmes une fin. Le jeu est tantôt une fin, si l'on joue seulement à cause du plaisir que l'on trouve dans cette action, et tantôt il se rapporte à une fin, savoir lorsqu'on s'y livre pour se mettre en état d'agir ensuite avec plus de vigueur. Les actions faites sans advertance ne procèdent pas de l'intelligence, mais elles ont pour cause soit une imagination subite, soit un principe naturel. Ainsi, en excitant une démangeaison, l'intempérance des humeurs devient la cause qui porte à se frotter la barbe; par conséquent, les actions de ce genre ont une fin, quoique cet ordre ne soit pas arrêté par l'intelligence.

Cette démonstration détruit complètement l'erreur des anciens philosophes naturalistes, qui enseignaient que tout se fait en vertu d'une nécessité inhérente à la matière, et niaient, par là même, l'existence de la cause finale des êtres (4).

(4) *Fortuna etiam et casus de numero causarum esse dicuntur, multaque esse et fieri ob fortunam et casum... Ut Empedocles non semper aerem supra iniquis segregari, sed ut forte accidit. Dicit enim cum de mundi loquitur extructione: Sic tunc huic currere fortuito contigit, sæpe autem alio modo. Partes quoque animalium plurimas ortas fortuna fuisse dicit. Sunt etiam qui et hujusce cœli, cæterorumque cœlorum omnium casum esse causam asserunt. Nam a casu conversionem motionemve fieri dicunt, quæ*

quem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicræ et contemplativæ, et actiones quæ absque attentione fiunt, sicut confricatio barbæ et hujusmodi; ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum, quod actiones contemplativæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis; actiones autem ludicræ interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quæ in ludo est;

quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quæ fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis, est causa confricationis barbæ, quæ fit sine attentione intellectus; et hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

CHAPITRE III.

Tout agent agit pour un bien.

Nous devons aller plus loin et prouver, d'après ces mêmes principes, que tout agent agit pour un bien. En effet :

1° Il est évident que tout agent fait son action en vue d'une fin, parce que, quelle que soit sa nature, il tend constamment vers un objet déterminé. Il existe donc nécessairement une certaine convenance entre l'agent et l'objet déterminé qu'il recherche ; car c'est la seule raison qui puisse le porter vers lui. Or, ce qui convient à un être est un bien pour lui. Donc tout agent agit pour un bien.

2° On entend par fin ce qui calme l'appétit (1) de l'agent ou moteur et de son mobile. Or, il est dans la nature du bien de satisfaire un désir ; car le bien, c'est ce que tous les êtres recherchent (2). Donc la cause finale de l'action et du mouvement est toujours un bien.

3° Il est à remarquer que l'action et le mouvement ont toujours un certain rapport avec l'être [ou l'existence], soit pour le conserver dans l'espèce ou dans l'individu, soit pour acquérir un être nouveau. Or, ce qui constitue l'être même est un bien ; et c'est pour cela que tout

quidem distinxit, et in hunc ordinem redegit, atque constituit universum (Arist. Phys. II, c. 4).

(1) Que cet appétit soit *naturel* dans les êtres inanimés, *sensitif* dans les brutes ou *intellectuel* dans les êtres doués de raison, la définition de la fin reste la même.

(2) Omnis ars, omnisque docendi via atque institutio, itemque actio et consilium bonum aliquod appetere videtur. Idcirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt (Arist. Ethic. I, c. 1, init.).

CAPUT III.

Quod omne agens agit propter bonum.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

1° Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei ; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est

alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

2° Præterea, Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum ; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

3° Adhuc, Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur : vel ut conservetur secundum speciem, vel individuum ; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est ; et ideo

aspire à exister. Donc l'action et le mouvement, quels qu'ils soient, sont pour un bien.

4° Le but de toute action et de tout mouvement est une perfection ; car si l'action même est une fin, c'est évidemment parce qu'elle est une perfection seconde de l'agent ; si, au contraire, l'action consiste dans la modification d'une matière extérieure, il est manifeste que le moteur s'efforce de donner à l'objet qui est mu une perfection que le mobile recherche lui-même, lorsque le mouvement est naturel. Or, nous regardons comme un bien l'être parfait (3). Donc toute action et tout mouvement sont pour un bien.

5° Nul agent ne peut agir qu'autant qu'il est en acte. Or, le terme de son action est un être semblable à lui. Donc ce qu'il recherche est un acte (4). Or, tout acte a en soi ce qui constitue le bien ; car le mal n'existe que dans la puissance qui reste en deçà de l'acte. Donc toute action est faite pour un bien.

6° L'être qui agit par son intelligence le fait en vue d'une fin et comme se déterminant à lui-même la fin qu'il doit atteindre, tandis que l'agent naturel, tout en agissant pour une fin [ch. 2], ne se détermine pas à lui-même cette fin, puisqu'il ignore en quoi elle consiste, mais il se laisse conduire vers la fin qui lui est assignée par un autre. Or, l'être qui agit par son intelligence ne choisit une fin que parce qu'il la considère comme un bien ; car l'intelligible ne devient un moteur qu'en sa qualité de bien, et le bien est l'objet propre de la

[3] L'être parfait n'est pas ici synonyme de l'être absolu. Ce dernier n'appartient qu'à Dieu, et la créature ne saurait y prétendre. L'être d'une chose créée est parfait quand elle existe dans les conditions voulues et qu'elle est en possession des attributs qui composent sa nature. Il ne s'agit donc, dans le cas présent, que d'une perfection relative.

[4] C'est-à-dire quelque chose qui soit en acte, ou qui ait une existence actuelle et non simplement possible.

omnia appetunt esse. Omnis igitur actio, et motus est propter bonum.

4° Amplius, Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem ; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis ; si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

5° Item, Omne agens agit secundum

quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni ; nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

6° Adhuc, Agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem ; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c 2), non tamen determinat sibi finem, quum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat

volonté. Donc l'agent naturel n'entre en mouvement et n'agit pour une fin qu'autant que cette fin est un bien, puisque c'est un appétit [ou tendance naturelle] qui détermine une fin aux agents de cette espèce. Donc tout agent agit pour un bien.

7° Fuir le mal et aspirer vers le bien sont deux choses identiques, de même que se soulever d'en bas et s'élever en haut. Or, l'expérience prouve que tous les êtres fuient le mal; car, lorsque ceux qui agissent par leur intelligence évitent une chose, c'est parce qu'ils se la représentent comme mauvaise. Quant aux agents naturels, ils résistent, suivant toute l'étendue de leurs forces, à la destruction, qui est leur mal. Donc tous les êtres agissent pour un bien.

8° On doit considérer comme fortuit et attribuer au hasard l'effet qui résulte d'une action, sans aucun dessein de l'agent. Or, nous voyons que toujours, ou du moins dans la plupart des cas, tout est pour le mieux dans les productions de la nature. Par exemple, les feuilles des plantes sont disposées de telle manière, pour qu'elles donnent des fruits, et les membres des animaux sont dans tel ordre, afin qu'ils puissent pourvoir à leur conservation. Si donc tout cela existe sans intention (5) de la part de l'agent naturel, c'est un accident fortuit et l'œuvre du hasard. Or, ceci est impossible; car les effets fortuits qui viennent du hasard ne se produisent ni toujours, ni souvent, mais dans un petit nombre de cas. Donc l'agent naturel se porte

(5) Cet intention de l'agent naturel est une simple tendance ou loi de la nature. Dans les animaux elle prend le nom d'*instinct*.

sibi finem, nisi sub ratione boni; intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est objectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur, neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonum, quum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens, propter bonum agit.

7° Item, Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum. Omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quæ est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

8° Adhuc, Quod provenit ex alicujus agentis actione præter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturæ, vel semper, vel frequentius, quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita, ut producant fructus, et partes animalium sic disponi, ut animal salvari possit. Si ergo hæc eveniunt præter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile; nam ea quæ accidunt semper, vel frequenter, non sunt casualia, neque fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

9° Item, Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente.

vers ce qui est meilleur, et il en est de même, à plus forte raison, de celui qui agit avec intelligence. Donc l'action de l'agent est toujours faite en vue d'un bien.

9° Le mobile arrive au terme du mouvement conduit par le moteur et l'agent. Donc le moteur et le mobile doivent tendre au même but, à raison du mouvement produit. Or, le mobile, qui est en puissance, tend à l'acte, et par là même à sa perfection et à son bien; car par le mouvement, il passe de la puissance à l'acte. Donc toujours le moteur meut et l'agent agit en vue d'un bien.

C'est pour cette raison que les philosophes ont défini le bien : ce que tous les êtres recherchent (6). S. Denys dit aussi, dans son livre *Des noms divins*, que tous les êtres désirent ce qui est bon et parfait (7).

CHAPITRE IV.

Le mal n'est pas dans les êtres en vertu d'une intention.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que s'il y a quelque mal dans

(6) Voyez la note 2 qui précède.

(7) Universis pulchrum et bonum desiderabile et amabile est et ab universis diligitur; et propter ipsum et ipsius causa, et inferiora amant superiora, convertendo se ad ea: et quæ sunt ejusdem ordinis amant similia, communicando; et majora minora, providendo eis; et singula seipsa, conservando se; et omnia, pulchrum et bonum expetendo, faciunt et volunt quæcumque faciunt et volunt. Quin et hoc vere audemus dicere, quod ipse qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis, omnia amat, omnia facit, omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se; et est divinus amor bonus boni, propter bonum. Ipse enim amor divinus, qui bonitatem in iis quæ sunt operatur, quia prius extitit in bono superlate, non sivit ipsum sine foetu manere, sed potius movit eum ad operandum secundum excellentiam virtutis suæ omnium rerum effectricis (*De divin. nomin. c. 4*).

Oportet igitur movens et motum ad idem tendere, in quantum movetur. Quod autem movetur, quum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi diffinientes bonum dixerunt: Bonum est quod omnia appetunt (Arist. *Ethic.*, I, c. 1). Et Diony-

sus dicit (*De divin. nomin.*, c. 4) quod omnia bonum et optimum concupiscunt.

CAPUT IV.

Quod malum est præter intentionem in rebus.

Ex hoc autem apparet quod malum est

les êtres, ce n'est pas en vertu d'une intention, et qu'il commence d'exister en dehors de l'intention de l'agent. En effet :

1° Lorsque le résultat d'une action diffère de celui qui était dans l'intention de l'agent, ou qui était voulu par lui, il est évidemment en dehors de cette intention. Or, le mal diffère certainement du bien (1) que l'agent recherche uniquement. Donc le mal arrive en dehors de toute intention.

2° Si l'effet et l'action sont défectueux en quelque chose, c'est par suite d'un défaut existant dans les principes d'action : par exemple, la corruption du sperme produit un monstre, et la courbure de la jambe rend un homme boiteux. Or, l'agent fait son action parce qu'il est doué d'une vertu active, et non parce que cette vertu lui fait défaut, et lorsqu'il agit, c'est pour une fin. Donc cette fin qu'il s'efforce d'atteindre est en rapport avec la vertu active. Donc le résultat qui ne correspond qu'au défaut de cette vertu n'est pas compris dans l'intention de l'agent. Or, c'est en cela que consiste le mal. Donc le mal arrive sans aucune intention.

3° Le mouvement du mobile et l'action du moteur qui l'impriment ont un terme commun. Or, le mobile tend essentiellement vers le bien, et s'il aboutit au mal, c'est par accident et sans intention. Nous en avons une preuve principalement dans la production et la destruction des êtres. Tant que la matière existe sous une forme, elle est en puissance pour recevoir une autre forme et pour être privée de celle qu'elle possède : ainsi, lorsque sa forme est celle de l'air, elle est en puissance revêtue de la forme du feu et privée de celle de l'air, et c'est à ces deux choses réunies que se termine le changement survenu

(1) Puisque le bien et le mal sont deux contraires qui s'excluent mutuellement.

præter intentionem in rebus, et incipit præter intentionem agendum.

1° Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione, sive intentum ab agente, manifestum est præter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum præter intentionem eveniens.

2° Item, Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis : sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute

activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum præter intentionem.

3° Adhuc, Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens et præter intentionem ; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet ; materia enim quum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et

dans la matière : à la forme du feu, parce que le feu est produit ; à la privation de la forme de l'air, puisque l'air est détruit. Quant à la tendance et à l'appétit [naturel] de la matière, leur terme n'est pas la privation, mais la forme ; car la matière ne se porte pas vers l'impossible, et il est impossible qu'elle n'existe que dans un état de privation, tandis qu'au contraire elle peut exister sous une forme. Donc, si elle arrive à être privée de quelque chose, ce résultat est étranger à sa tendance. Or, elle subit une privation, lorsqu'en obtenant la forme qu'elle recherche, elle perd nécessairement, par cela même, une autre forme. Donc le changement qui affecte la matière, dans la production et la destruction des êtres, tend essentiellement à la réalisation d'une forme, et la privation qui s'ensuit est en dehors de toute tendance. Il en est de même pour tous les mouvements [ou changements], et par conséquent, toutes les fois qu'un changement a lieu, quelque chose est produit et quelque chose est détruit : par exemple, lorsqu'un objet blanc devient noir, la couleur blanche périt et la noire naît à sa place. Le bien consiste en ce que la matière se trouve perfectionnée par la forme et la puissance par son acte propre, et le mal, en ce qu'elle est privée de l'acte qui lui convient. Donc tout mobile s'efforce, durant son mouvement, de parvenir au bien, et s'il aboutit au mal, c'est sans aucune tendance de sa part. Donc, puisque l'agent et le moteur recherchent uniquement le bien, le mal arrive en dehors de l'intention de l'agent.

4° L'intention succède à l'appréhension, dans les êtres qui agissent

privationem formæ jam habitæ : sicut quum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formæ aeris, et ad utrumque transmutatio materiæ terminatur simul ; ad formam quidem ignis, secundum quod generatur ignis ; ad privationem autem formæ aeris, secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiæ est ad privationem, sed ad formam ; non enim tendit ad impossibile ; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse ; esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem, est præter intentionem. Terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formæ de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiæ in generatione et corruptione per

se ordinatur ad formam ; privatio vero consequitur præter intentionem. Et similiter oportet esse in omnibus motibus ; et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid : sicut quum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam et potentia per actum proprium ; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur, tendit in suo motu pervenire ad bonum ; pervenit autem ad malum præter intentionem. Igitur quum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit præter intentionem agentis.

4° Amplius, In agentibus per intellectum et æstimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem ; in illud enim

par leur intelligence et d'après une appréciation quelconque (2); car cette intention a pour terme une chose qui paraît être une fin. Lors donc que l'objet atteint par l'agent n'appartient pas à l'espèce qu'il s'est représentée, ce résultat n'était pas dans son intention. Si quelqu'un, par exemple, voulant manger du miel, prend, par erreur, du fiel au lieu de miel, ce sera sans intention. Or, toutes les fois que l'agent agit par son intelligence, il recherche tel objet parce qu'il le considère comme un bien, ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 3]. Donc si cet objet n'est pas un bien, mais un mal, il n'est pas compris dans son intention. Donc, en agissant par son intelligence, un être n'a jamais l'intention de faire le mal (3). Donc, puisque l'être qui agit par son intelligence et celui qui fait naturellement son action tendent tous deux vers le bien, le mal ne peut résulter de l'intention d'aucun agent, et s'il arrive, c'est en dehors de toute intention.

Saint Denys, professant la même doctrine, dit que le mal n'est ni dans l'intention, ni dans la volonté (4).

(2) C'est-à-dire rationnelle ou naturelle. L'appréciation rationnelle appartient exclusivement aux êtres intelligents; l'appréciation naturelle ou l'instinct est propre aux brutes.

(3) Il faut observer qu'il ne s'agit pas ici du bien et du mal absolus, mais du bien et du mal relatifs. Il est vrai qu'un être raisonnable peut abuser de son intelligence pour faire une chose essentiellement mauvaise; mais dès lors qu'il se détermine à agir, c'est que, trompé sur la nature de cette action, il la considère comme un bien pour lui; et lors même qu'il en aperçoit clairement la malice, il pense en retirer quelque avantage supérieur au mal qu'il va commettre. Au reste, le mal n'étant qu'une négation, il ne peut, considéré comme tel, devenir l'objet d'un désir et le terme d'une intention.

(4) Malo status tribuendus est per accidens et propter aliud, et non ex proprio principio; ut cum dum fit, rectum quidem esse videatur, quia boni gratia fit, revera autem rectum non sit, quandoquidem id bonum opinemur quod bonum non est. Ostensum est aliud esse quod expetitur et aliud quod agitur. Malum itaque deflectit a via præter intentionem, præter naturam, præter causam, præter principium, præter finem, extra terminum, extra voluntatem, extra substantiam. Malum ergo privatio est, et defectus, et infirmitas (*De divin. nomin. c. 4*).

tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquod quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit præter intentionem. Sed omne agens per intellectum intendit aliquid, secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. 3) patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit

præter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum, nisi præter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et [agenti] per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi præter intentionem.

Hinc est quod Dionysius dicit (*De divin. nomin., c. 4*), quod malum est præter intentionem, et voluntatem.

CHAPITRE V.

Objections dirigées contre la vérité précédemment démontrée.

Plusieurs raisons paraissent contredire le sentiment qui vient d'être exposé :

1° Tout ce qui arrive sans intention de la part de l'agent est fortuit, vient du hasard et ne se présente que dans des cas peu nombreux. Or, le mal n'est pas quelque chose de fortuit, il ne vient pas du hasard et ne se rencontre pas seulement dans un petit nombre de cas, mais partout, ou du moins le plus souvent; car, dans l'ordre naturel, il n'y a pas de production sans destruction; et de même, l'action qui procède de la volonté est presque toujours défectueuse, puisque, selon la remarque d'Aristote, il est aussi difficile d'agir suivant toute l'étendue de la faculté que de trouver le centre d'un cercle (1). Donc le mal ne peut arriver sans intention.

2° Le Philosophe enseigne expressément que la malice consiste dans le volontaire, et la preuve qu'il en donne, c'est que celui qui commet une injustice le fait volontairement (2). Or, on ne peut prétendre, sans

(1) Virtutem eam quæ moralis appellatur, medium seu mediocritatem esse, satis esse demonstratum arbitror. Quocirca etiam difficile atque operosum est virtute esse præditum. Magni enim negotii est in unaquaque re medium consequi; ut circuli punctum medium reperire non cujuslibet, sed scientis atque intelligentis hominis est. Itemque irasci, et pecuniam donare, et sumptum facere, cujuslibet hominis est et facile; irasci vero et pecuniam donare, cui, et quantum, et quo tempore, et cujus rei causa, et quomodo irascendum ac donandum est, neque cujuslibet hominis, neque facile est (Arist. *Ethic.* II, 9).

(2) Quoniam finis sub voluntatem cadit, de iis autem quæ ad voluntatem pertinent, et consultari, et consilium capi potest, consequens est ut quæ in eis vertuntur actiones,

CAPUT V.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quædam quæ huic sententiæ adversari videntur :

1° Quod enim accidit præter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper, vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agen-

tibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, quum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles in secundo *Ethicorum* (c. 9). Non igitur videtur malum esse proveniens præter intentionem.

2° Item, Aristoteles in tertio *Ethicorum* (c. 7) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc, quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est, operantem voluntarie injusta, non velle injustum esse, et voluntarie stuprantem, non velle incontinentem esse; et

dérisonner, que celui qui commet volontairement une injustice ne veut pas être injuste, et qu'en outrageant la pudeur, il ne veut pas manquer à la continence; et si les législateurs punissent les méchants, c'est qu'ils les considèrent comme faisant volontairement le mal. Donc on ne peut admettre que le mal arrive indépendamment de la volonté ou de l'intention.

3° Il y a pour tout changement naturel une fin que la nature s'efforce d'atteindre. Or, la corruption d'un être est un changement naturel, aussi bien que sa production. Donc la nature recherche sa fin, qui est une privation, c'est-à-dire un mal, de même qu'elle recherche la force et le bien, qui constituent la fin de la production.

CHAPITRE VI.

Réponse aux objections qui précèdent.

Pour résoudre plus clairement les objections qui viennent d'être proposées, il faut observer qu'on peut envisager le mal à un double point de vue, savoir, dans une substance et dans son action.

et consilio consentaneæ sint, et sponte obeantur. At functiones et munera virtutum in his vertuntur. Itaque virtus in nostra est potestate. Similiter et vitium; quas enim res agere in nobis situm est, easdem non agere possumus; et quas non agere in nobis situm est, earumdem quoque agendarum potestas nostra est. Itaque si quid agere. quod honestum est, in nobis situm est, non agere quoque, cum id non agere turpe sit, in nobis erit situm; et si non agere, quod non agere honestum sit, in nostra potestate est, agere quoque quod actu turpe sit, in nobis erit situm. Quod si honesta et turpia agere nostri arbitrii est, similiterque non agere (hoc autem erat bonos et malos esse), nostri quoque arbitrii erit profecto ut probi et improbi simus (Arist. *Ethic.* III, c. 7).

per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse.

3° Præterea, Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quæ sunt generationis finis.

CAPUT VI.

Solutio rationum præmissarum.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest, vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius.

Malum quidem in substantia aliqua est. ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere; si enim homo non ha-

Le mal, considéré dans une substance, consiste en ce qu'elle manque d'une chose qu'elle est apte à recevoir et qu'elle doit posséder en vertu de sa nature. En effet, ce n'est pas un mal pour l'homme de ne pas avoir des ailes, puisque cela ne lui est point naturel. De même ce n'est pas un mal pour lui de ne pas avoir des cheveux blonds ; car, bien que sa nature les admette, ils ne lui sont nullement nécessaires. Cependant ce serait un mal que l'homme fût privé de mains, parce que ces membres lui sont naturels et qu'il ne saurait être parfait sans eux ; mais il n'en est pas ainsi de l'oiseau. Or, on entend par privation, en prenant ce mot dans son sens propre et rigoureux, l'absence d'une chose qui est naturelle et nécessaire à un être. Donc la privation ainsi définie constitue le mal. — La matière étant en puissance pour toutes les formes, sa nature lui permet de les recevoir toutes. Aucune cependant ne lui est due, puisqu'elle peut être parfaitement en acte indépendamment de telle ou telle forme déterminée. Pourtant chaque forme particulière est nécessaire à l'un des êtres qui sont composés de matière : ainsi, l'eau ne peut être de l'eau, si elle n'a pas la forme propre à ce liquide ; le feu ne saurait exister sans la forme du feu. La privation d'une forme de ce genre n'est donc pas, pour la matière, un mal naturel ; mais par rapport à l'être auquel s'applique cette forme, c'est un mal [individuel ou relatif] : par exemple, la privation de la forme du feu est un mal pour le feu. Comme la privation, aussi bien que l'habitude et la forme, n'existe qu'autant qu'elle est dans un sujet, si l'on considère la privation comme un mal, seulement en ce qui concerne le sujet, ce sera un mal absolu, tandis que considérée sous un autre point de vue [plus général], elle ne sera pas un mal absolu, mais relatif. — Donc c'est un mal absolu pour l'homme d'être

bet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia et si natus est habere, non tamen est ei debetum ut habeantur: est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiat, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. — Materia autem, quum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere; nulla tamen est ei debita, quum sine quavis una earum possit esse perfecta in

actu: quælibet tamen earum est debita alicui eorum, quæ ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua, nisi habeat formam aquæ; nec potest esse ignis, nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formæ, comparata ad materiam, non est malum naturæ; sed comparata ad id cujus est forma, est malum ejus, sicut privatio formæ ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparisonem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem erit malum alicujus, et non simpliciter. — Ho-

privé d'une main ; mais que la matière soit privée de la forme de l'air, ce n'est pas un mal absolu, mais le mal propre de l'air.

Quant à la privation de l'ordre ou de la proportion convenable dans l'action, c'est en cela que consiste le mal de l'action. Et parce que toute action doit être faite dans un certain ordre et soumise à une certaine proportion, une telle privation est nécessairement un mal absolu.

1^o Ceci posé, on doit se rappeler que tout ce qui arrive en dehors de l'intention de l'agent n'est pas nécessairement fortuit ou accidentel, ainsi qu'on l'affirme dans la première objection. Si l'effet produit sans intention résulte toujours ou souvent de celui qui est directement recherché, il n'est ni fortuit ni accidentel. Par exemple, un homme boit du vin en vue du plaisir qu'il y trouve : si cette boisson l'enivre toujours ou fréquemment, l'ivresse ne sera ni fortuite ni accidentelle ; au contraire, elle serait un simple accident si elle n'arrivait que rarement. Donc, quoique le mal de la corruption [ou destruction] naturelle survienne sans aucune intention du principe générateur, il résulte cependant constamment de son action ; car une forme ne se réalise jamais qu'à l'exclusion d'une autre. C'est pourquoi cette destruction n'est pas un accident qui ne se présente que rarement, bien que dans certains cas la privation n'ait pas le caractère du mal absolu, mais d'un mal particulier, comme nous venons de le remarquer. — Si la privation est telle, que le sujet produit soit dépourvu d'une chose nécessaire, ce qui a lieu pour les monstres, ce mal est absolu et accidentel ; car un pareil effet n'est pas une conséquence nécessaire de la fin voulue, mais il la contrarie, puisque l'agent cherche à perfectionner son œuvre.

minem igitur privari manu, est malum simpliciter ; materiam autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris.

Privatio autem ordinis aut commensurationis debita in actione, est malum actionis ; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

1^o His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est præter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est præter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequenter,

non eveniet fortuito, vel casualiter ; sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper vel frequenter, non erit fortuitum, nec casuale : esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, et si sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper ; nam semper formæ unius est adjuncta privatio alterius ; unde corruptio non evenit casualiter, neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est (supra). — Si autem sit talis privatio quæ privat id quod est debitu generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut quum nascun-

Le mal de l'action a pour cause, dans les agents naturels, un défaut de la vertu active. Si donc la vertu de l'agent est défectueuse, ce mal est, à la vérité, étranger à sa tendance, mais il n'est pas pour cela accidentel; car il résulte nécessairement de l'action, puisque la vertu active d'un tel agent est toujours ou très souvent défectueuse. Le mal sera accidentel, au contraire, si l'agent n'est que rarement sujet à ce défaut.

Lorsque l'agent est doué de volonté, il dirige son intention vers un bien particulier, si l'action doit s'ensuivre; car les universaux n'ont pas la puissance motrice, mais cette puissance appartient aux individus qui sont en possession de l'acte (1). Si donc le bien voulu entraîne toujours ou fréquemment, dans l'ordre rationnel, la privation d'un autre bien, le mal moral n'est pas un accident, mais il se retrouve constamment ou dans un très grand nombre de cas. On peut apporter en preuve l'exemple d'un homme qui recherche pour eux-mêmes les plaisirs charnels, lorsque ces plaisirs sont accompagnés du désordre de l'adultère; alors le mal de l'adultère n'est pas un accident. Le mal serait accidentel, si la faute commise par suite de l'action voulue n'était qu'une exception, ainsi qu'il arrive à celui qui tue un homme en cherchant seulement à frapper un oiseau. — Si le plus souvent on recherche ces biens dont l'obtention entraîne, dans l'ordre rationnel, la privation d'un autre bien, cela vient de ce que la plupart des hommes vivent par les sens, parce que les choses sensibles sont plus à notre

(1) Les universaux, qui ne sont que des abstractions, affectent seulement l'intelligence, dont les opérations sont purement spéculatives. La volonté, qui est une faculté essentiellement pratique, ne peut avoir pour objets que des êtres actuels ou réellement existants, c'est-à-dire des individus.

tur partus monstrosi, hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans; quum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activæ; unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur præter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem, quum tale agens, vel semper, vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis, intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalis non

movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat conjunctam privationem boni secundum rationem, vel semper, vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper, vel frequenter, sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adjuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum, ut in paucioribus, sicut quum quis projiciens ad avem interficit hominem. — Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat, ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures

portée et plus capables de nous faire agir à l'égard des individus qui sont le terme de l'opération ; et le plus souvent la raison nous fait voir que l'acquisition de ces biens a pour conséquence la privation d'un autre bien.

2° Il est donc évident, ainsi qu'il est dit dans le second argument, que, tout en arrivant sans intention, le mal n'en est pas moins volontaire, quoiqu'il ne soit pas voulu directement, mais par accident. En effet, le terme de l'intention est la fin dernière voulue pour elle-même ; mais la volonté s'étend aussi à tout ce qui est voulu pour une autre chose, lors même que cet objet ne serait point voulu absolument [ou pour lui-même] : par exemple, le navigateur qui, pour échapper au danger, jette ses marchandises à la mer, ne cherche pas à les perdre, mais à se sauver ; et cette perte, il ne la veut pas absolument, mais comme un moyen de salut. Il en est de même de celui qui, pour acquérir un bien sensible, a la volonté de faire une action désordonnée, sans rechercher positivement le désordre de l'action et sans le vouloir absolument, mais à raison de la fin. Dans ce cas, la malice et le péché sont volontaires aussi bien que le sacrifice des marchandises jetées à la mer.

3° Nous voyons par là même comment il faut répondre à la troisième objection. Le changement appelé destruction n'a jamais lieu sans être suivi du changement qui consiste dans la production d'un être, et par conséquent, la fin de la destruction est inséparable de la fin de la production. Donc la nature ne s'efforce pas d'atteindre la fin de la destruction séparément de la fin de la production, mais elle agit pour les atteindre toutes deux ensemble. Ainsi, l'intention absolue de la nature a pour objet, non pas la non-existence de l'eau, mais l'exis-

vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio ; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

2° Ex quo patet quod licet malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult ; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet : sicut qui projicit merces in mare, causa salutis, non intendit projectionem mercium, sed salutem, projectionem autem vult non sim-

pliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc ; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut projectio mercium in mari.

3° Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis ; et per consequens, nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque ; non enim est de intentione natura

tence de l'air, dont la production entraîne la destruction de l'eau. Donc la nature recherche pour elle-même l'existence de l'air, et la non-existence de l'eau seulement parce qu'elle en est la conséquence (2). Donc la privation n'est pas par elle-même, mais accidentellement, une fin naturelle, et la forme est par elle-même cette fin.

Il est donc maintenant clairement démontré que le mal absolu, tel qu'il existe dans les monstres, est en dehors de toute tendance dans les œuvres de la nature, et qu'elle ne fait pas le mal particulier [ou relatif] pour lui-même, mais par accident.

CHAPITRE VII.

Le mal n'est pas une nature particulière.

Il est évident, d'après tout ce qui précède, que nulle essence n'est mauvaise en soi. En effet :

1° Le mal est simplement la privation d'une chose qu'un être est apte à recevoir et doit posséder [ch. 6]; car toujours on a entendu le mot *mal* en ce sens. Or, la privation ne constitue pas une essence,

[2] On comprend assez qu'il ne s'agit ici que d'une portion de la matière qui peut exister alternativement sous la forme de l'air et sous celle de l'eau, et non de la totalité de ces substances. C'est un principe général que la transition d'une espèce à une autre espèce ne peut s'effectuer sans qu'une forme soit substituée à une autre forme dans la matière.

absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua : hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se ; hoc vero quod est non esse aquam, non intendit, nisi in quantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentæ, sed secundum accidens ; formæ vero secundum se.

Patet ergo ex præmissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est præter intentionem in operibus naturæ, sicut partus monstruosi ; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est in-

tentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

CAPUT VII.

Quod malum non est aliqua natura.

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

1° Malum enim, ut dictum est [c. 6], nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere ; sic enim apud omnes est usus hujus nominis *malum*. Privatio

mais c'est une négation dans une substance. Donc le mal ne fait pas partie des êtres comme essence.

2° Chaque chose possède l'être en vertu de son essence. Or, par là même qu'elle a l'être, une chose est en possession d'un bien; car si le bien est ce que tous les êtres recherchent (1), l'être même [esse] est nécessairement un bien, puisque tout aspire à exister. Donc chacun des êtres est bon parce qu'il a une essence. Or, le bien et le mal sont opposés entre eux. Donc le mal n'est pas tel parce qu'il a une essence. Donc nulle essence n'est mauvaise.

3° Toute chose est un agent ou un fait. Or, le mal ne peut être un agent, parce qu'un agent, quel qu'il soit, n'agit qu'autant qu'il est en acte et parfait [dans son genre]. Le mal ne peut pas davantage être un fait; car le terme de toute production est la forme et le bien (2). Donc aucun être n'est mauvais dans son essence.

4° Il n'est point d'être qui recherche son contraire; car chacun désire ce qui lui ressemble et lui convient. Or, tous les êtres font leurs actions en vue du bien [ch. 3]. Donc aucun d'eux, considéré comme être, n'est mauvais.

5° Il n'y a point d'essence qui ne soit naturelle à un être; car si elle est comprise dans le genre de la substance, elle est la nature même de cet être, et si elle est, au contraire, dans le genre de l'accident, elle a nécessairement sa cause dans les principes constitutifs de quelque substance. Par conséquent, elle sera naturelle à cette substance, bien qu'elle ne le soit pas pour une autre. Par exemple, la chaleur est na-

(1) Voyez la note 2 du ch. 3, p. 325.

(2) Dont le mal est la négation.

autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

2° Adhuc, Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est, quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

3° Amplius, Omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens, quia quicquid agit, agit in quan-

tum est actu existens et perfectum; et similiter non potest esse factum; nam cujuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res secundum suam essentiam est mala.

4° Item, Nihil tendit ad suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo, intendit bonum, ut ostensum est [c. 3]. Nullum igitur ens, in quantum hujusmodi, est malum.

5° Adhuc, Omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiæ causetur; et sic illi sub-

turelle au feu, quoique destructive de la nature de l'eau. Or, une chose mauvaise en soi ne saurait entrer dans la nature d'un être, puisque le mal consiste dans la privation d'une chose naturelle et nécessaire. Donc le mal, qui est la privation d'une chose naturelle, ne peut devenir lui-même naturel à un être. D'où il suit que tout ce qui est naturellement dans un être est un bien pour lui, et un mal, au contraire, s'il en est dépourvu. Donc aucune essence n'est mauvaise en soi.

6° Tout ce qui a une essence est une forme, ou bien est revêtu d'une forme; car c'est la forme qui place chacun des êtres dans son genre et dans son espèce. Or, la forme, en sa qualité de forme, est un bien, puisqu'elle est tout ensemble un principe d'action, la fin que l'agent cherche constamment à atteindre, et aussi l'acte qui rend parfait chaque être revêtu d'une forme. Donc tout ce qui a une essence est bon par cela même. Donc l'essence du mal est nulle.

7° Les deux grandes divisions de l'être sont l'acte et la puissance. Or, l'acte, en tant que tel, est un bien, parce que rien n'est parfait qu'en raison de l'existence actuelle. La puissance est aussi un bien sous quelque rapport; car elle tend à arriver à l'acte, ainsi qu'on le remarque dans tout changement. Elle est également proportionnée à l'acte: il n'y a aucune contrariété entre eux; mais ils sont dans le même genre, et la privation n'est pour elle qu'un accident. Donc tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, est bon, comme être. Donc le mal n'a pas d'essence.

8° Nous avons prouvé [liv. II, ch. 6] que l'être, sous quelque forme

stantiæ erit naturalis, licet forte alteri substantiæ non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. Quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur quum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum, si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

6° Amplius, Quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam; per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, ha-

bet rationem bonitatis, quum sit principium actionis, et finis quem intendit omne faciens, et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

7° Item, Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei, nisi per accidens. Omne igitur

qu'il existe, vient de Dieu. Or, il est démontré que Dieu est la perfection de la bonté [liv. I, ch. 40 et 41]. Donc, puisqu'un effet qui a le bien pour cause ne peut être un mal, il répugne qu'un être, en sa qualité d'être, soit mauvais.

Cette vérité est exprimée dans la Sainte-Écriture par ces paroles : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* [Gen., I, 31]. *Tout ce qu'il a fait est bon dans son temps* [Ecclés., III, 11]. *Toute créature de Dieu est bonne* [I Tim., IV, 4].

Saint Denys dit aussi que le mal n'existe pas [par lui-même], et qu'il n'est pas dans les êtres qui ont l'existence à l'état d'accident, comme sont le blanc et le noir (3).

En prouvant cette proposition, nous avons réfuté l'erreur des Manichéens, qui prétendent que certaines choses sont mauvaises en vertu même de leur nature (4).

[3] *Malum quia ens penitus non est, existit tantum ut privatio majoris boni; nam quod bono prorsus privatum est, id nusquam ullo pacto fuit, vel est, vel erit, vel esse potest. Malum non est in rebus; nam si res omnes sint ex bono, omnibus insit bonum, omniaque contineat, malum utique vel non erit in rebus, vel in bono erit. Atqui in bono non erit; neque enim in igne frigus est (De divin. nomin. c. 4).*

[4] Le système des Manichéens repose sur ce principe, que Dieu étant essentiellement bon, le mal répugne en lui et ne peut, par conséquent, venir de lui. Ils en concluaient que le mal tire son origine d'un principe distinct de Dieu et essentiellement mauvais, qui ne peut produire que des choses mauvaises par nature. Il suffit, pour comprendre combien cette erreur est absurde, de considérer que le mal est toujours le contraire et la négation d'un bien; d'où il suit que c'est une simple privation et qu'il ne peut avoir aucune entité. — Le Manichéisme a trouvé un défenseur dans la personne de Bayle, qui, pour faire partager aux autres son scepticisme, semble avoir pris à tâche de fortifier les arguments de l'erreur et d'affaiblir les preuves de la vérité. Du reste, il n'apporte en faveur de la doctrine des deux principes aucune raison nouvelle. Il ne fait que reproduire les raisonnements anciens cent fois réfutés, surtout par saint Augustin, le grand adversaire des partisans de Manès.

quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

8° Amplius, Probatum est (l. II, c. 6) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem (l. I, c. 40 et 41) ostendimus. Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum est ens, esse malum. Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde*

bona (Gen., I, 31). Et : *Cuncta fecit bona in tempore suo* (Ecclés., III, 11). Et : *Omnis creatura Dei bona* (I Tim., IV, 4).

Et Dionysius dicit (de Divin. Nomin., c. 4) quod malum non est existens (scilicet per se), nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo, vel nigredo.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse.

CHAPITRE VIII.

Objections contre la dernière conclusion.

Il semble que l'on peut opposer quelques arguments à la conclusion qui vient d'être tirée.

1^o Un être appartient à telle espèce en vertu de la différence spécifique qui lui est propre. Or, le mal est une différence spécifique pour certains genres, tels que les habitudes et les actes moraux; car, par là même qu'une vertu est, à raison de son espèce, une bonne habitude, le vice opposé est une habitude mauvaise, également à raison de son espèce; et il en est de même des actes qui ont pour principes les vertus et les vices. Donc le mal détermine l'espèce de certains êtres. Donc il est une essence particulière et il entre dans la nature de ces êtres.

2^o Chacun des termes contraires est une nature spéciale; car si rien ne réalisait l'un des contraires, la privation ou la négation serait absolue. Or, nous regardons comme contraires le bien et le mal. Donc le mal est une nature particulière.

3^o Aristote met le bien et le mal au nombre des genres contraires (1). Or, tout genre a une essence propre et une nature particulière; car il

(1) Bono malum adversatur necessario, idque ex inductione rerum singularum intelligi potest : ut bonæ valetudini, morbus adversatur; justitiæ, injustitia; fortitudini, ignavia, et cætera ejusdem generis. Malo vero alias bonum, alias malum contrarium est. Nam parum et nimium quæ sunt in malis, inter se sunt contraria; similiterque mediocritas, quæ utrique contrario nomine opponitur, in bonis est. Atque id quidem in paucis perspicui licet, in compluribus semper malo bonum adversatur... Postremo omnia contraria quæ diximus adversa, vel in eodem genere, vel in contrariis generibus sunt, vel

CAPUT VIII.

Rationes contra præmissam conclusionem.

Videtur autem quibusdam rationibus prædictæ sententiæ posse obviari.

1^o Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de acti-

bus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

2^o Præterea, Utrumque contrarium est natura quædam; si enim nihil poneret alterum contrarium esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

3^o Item, Bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele (in Consequentia Categoriarum, c. 1). Cujuslibet autem generis est essentia et natura aliqua;

n'y a ni espèces ni différences dans le non-être, et, par conséquent, ce qui n'est pas ne peut former un genre. Donc le mal est une essence et une nature particulière.

4° Tout agent est un être. Or, le mal agit comme mal, puisqu'il s'oppose au bien et le détruit. Donc le mal, en tant que mal, est un être.

5° Partout où l'on aperçoit le plus et le moins, doivent se trouver certaines choses coordonnées entre elles; car la négation et la privation ne sont pas susceptibles de plus et de moins. Or, tel mal est pire que tel autre. Il paraît donc nécessaire que le mal soit une certaine chose.

6° Les deux termes de *chose* et d'*être* sont équivalents. Or, le mal est dans le monde. Donc il est une certaine chose et une nature spéciale.

CHAPITRE IX.

Réponse aux objections précédentes.

Il n'est pas difficile de résoudre les difficultés qu'on nous oppose.

1° Il est dit, dans le premier argument, que le mal et le bien con-

ipsa sunt genera necessario. Nam et candor ac calor in eodem genere, quia eorum genus color est, sunt; et justitia et injustitia in generibus contrariis, illius enim virtus genus est, hujus vitium; et bonum et malum non sunt illius generis, sed ipsa sunt genera aliquorum (Consequentia Categoriarum, c. 1, De contrariis). — Aristote prévient,

nam non entis non sunt species neque differentiae; et ita quod non est, non potest esse genus. Malum est igitur aliqua essentia et natura.

4° Adhuc, Omne quod agit est res aliqua. Malum autem agit in quantum malum; repugnat enim bono, et corrumpit ipsum. Malum igitur, in quantum malum, est res aliqua.

5° Amplius, In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero

pejus. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

6° Præterea, Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX.

Responsio ad prædictas objectiones.

Has autem rationes non difficile estolvere.

1° Malum enim et bonum in moralibus

stituent des différences spécifiques dans les choses morales, parce que ces choses dépendent de la volonté; et il est vrai que le volontaire seul compose le genre moral. Or, la volonté a pour objet la fin et le bien. D'où il suit que le principe spécifique des choses morales est la fin, de même que celui des actions naturelles est la forme du principe actif: par exemple, c'est le calorique qui spécifie l'échauffement. Donc, puisque le bien et le mal signifient, le premier, l'ordre qui conduit à la fin, et le second, la négation de cet ordre, le bien et le mal constituent nécessairement les premières différences dans la morale. Or, tout genre distinct doit avoir une première mesure unique, et la mesure [ou règle] de l'ordre moral, c'est la raison. C'est donc d'après la fin indiquée par la raison qu'on devra déclarer bonnes ou mauvaises certaines choses au point de vue moral. Donc, lorsque, dans l'ordre moral, l'espèce d'une chose se trouve déterminée par une fin que la raison approuve, nous la considérons comme bonne dans son espèce; et si, au contraire, une fin opposée à celle que la raison indique spécifie la chose, nous jugeons qu'elle appartient à une espèce mauvaise. Quoique cette dernière fin détruise celle qui est conforme à la raison, elle est cependant un bien sous quelque rapport: tels sont la délectation des sens et tout ce qui offre un caractère analogue. Il y a donc en cela un bien pour certains animaux, et aussi pour l'homme, si la raison en règle l'usage; et il arrive que ce qui devient un mal pour un être est un bien pour un autre. Par conséquent, le mal, considéré

dans ce même chapitre, l'objection qu'on veut appuyer de son autorité. Il s'exprime ainsi: — « Deinde adversorum si alterum sit in rerum natura, non est necesse esse alterum, quandoquidem si omnes valentes sint, bona valetudo erit, morbus non erit... Jam si Socratem valere et Socratem ægrum esse contraria sunt, non possunt autem simul ambo eidem inesse, certe si alterum sit, stare alterum nullo modo necesse est. »

specificæ differentiæ ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent; secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fines speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primæ differentiæ sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moraliū autem mensura est ratio.

Et igitur quod a fine rationis dicatur

aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum; finis autem ille etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, quum sunt secundum rationem moderata, et contingit quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specificæ in genere moralium, importat aliquid quod sit

comme différence dans le genre des choses morales, ne suppose rien d'essentiellement mauvais, mais seulement une chose bonne en elle-même, qui devient un mal pour l'homme, en ce qu'elle le prive de son bien propre, qui consiste dans l'ordre fixé par la raison.

2° Il est évident par là que la contrariété existe entre le bien et le mal, considérés comme compris dans le genre des choses morales, mais non absolument, ainsi qu'on l'affirme dans la seconde objection; car le mal, en sa qualité de mal, n'est que la privation du bien.

3° On peut entendre dans le même sens cette proposition, qui sert de base au troisième argument, que le mal et le bien, en tant qu'ils sont dans l'ordre moral, sont deux genres renfermant des choses contraires. En effet, toutes les fois qu'il y a contrariété dans l'ordre moral, ou les deux contraires sont mauvais, comme la prodigalité et l'avarice, ou bien l'un est bon et l'autre mauvais, comme la libéralité et l'avarice. Donc le mal moral est un genre et une différence, non parce qu'il est la négation d'un bien jugé tel par la raison et qui lui fait donner le nom de mal, mais d'après la nature d'une action ou d'une habitude qui aboutit à une fin opposée à celle que la raison approuve. Par exemple, un homme aveugle est un individu de l'espèce humaine, non parce qu'il est aveugle, mais parce qu'il est tel homme. De même, un être sans raison est une différence du genre animal, non parce qu'il est privé de raison, mais en vertu de telle nature à laquelle est attachée cette privation. Il est même permis de penser qu'Aristote, en qualifiant de genres le mal et le bien, n'exprime pas son opinion personnelle, puisqu'il ne les met pas au nombre des dix premiers genres, qui tous renferment quelque contrariété,

secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

2° *Ex quo etiam patet, quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, in quantum est malum.*

3° *Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum; ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium, vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas,*

vel unum bonum, et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis, vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo cæcus est hominis individuum, non in quantum est cæcus, sed in quantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis, non propter privationem rationis, sed ratione talis naturæ, ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, quum inter prima decem genera, in quorum quolibet invenitur ali-

mais qu'il reproduit simplement le sentiment de Pythagore. Selon ce philosophe, le bien et le mal sont les genres principaux et les premiers principes, et chacun d'eux renferme dix principes contraires. Dans le bien sont compris : le fini, le nombre pair, l'unité, la droite, le masculin, l'immobile, la ligne droite, la lumière, le carré et, en dernier lieu, le bien. Le mal est ainsi composé : l'infini, le nombre impair, le pluriel, la gauche, le féminin, le mobile, la ligne courbe, les ténèbres, la figure à côtés inégaux, et enfin le mal (1). C'est ainsi qu'il lui arrive souvent, dans ses divers traités sur la logique, d'emprunter à d'autres philosophes des opinions qui passaient alors pour probables.

Il y a cependant en cela quelque chose de vrai ; car il ne peut se faire qu'une chose admise comme plausible soit fausse de tous points. Dans tous les cas, l'un des deux contraires est parfait, et l'autre est défectueux et, pour ainsi dire, mélangé de privation : ainsi, le blanc et le chaud sont parfaits ; le froid et le noir sont imparfaits, et on les énonce comme étant affectés de quelque privation. Donc, puisque la défectuosité et la privation sont comprises dans le mal et que la per-

(1) Qui appellati sunt Pythagorici primi mathematicis operam dederunt, illa præponēbant et in eis nutriti, eorum principia entium quoque cunctorum esse putarunt principia... Quoniam denarius perfectus esse videatur, totamque numerorum naturam comprehendere, ideo et ea quæ in cælo feruntur decem esse aiunt. Quum vero decem solummodo sint quæ manifeste apparent, decimam oppositam terram faciunt... Apparent etenim etiam isti numerum existimare principium esse, ut materiam existentibus et ut passiones ac habitus ; numeri autem elementa par et impar, quorum alterum finitum, alterum infinitum ; unum vero ex ambobus his esse ; par etenim et impar esse ; numerum autem ex uno ; numeros vero, ut dictum est, totum cælum. Horum autem alii decem aiunt inter se coordinata esse principia : finitum, infinitum ; impar, par ; unum, plura ; dextrum, sinistrum ; masculinum, femininum ; quiescens, motum ; rectum, curvum ; lumen, tenebras ; bonum, malum ; quadratum, longius altero latere (Arist. *Metaphys.* I, c. 5). — Saint Thomas, en citant Aristote, met le nombre pair dans la catégorie du bien et le nombre impair dans celle du mal. On trouve le contraire dans le texte du Philosophe. — Themistius, qui a beaucoup étudié Aristote, en reproduisant le même passage, substitue au bien et au mal l'intelligence ou la connaissance, νοῦς, et l'opinion, δόξα, comme étant deux genres contraires.

qua contrarietas, ea non connumeret, sed secundum opinionem Pythagoræ, qui posuit bonum et malum esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria. Sub bono quidem : finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, et ultimo bonum. Sub malo autem : infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebræ, altera longius, et ultimo malum. Sic autem

et in pluribus librorum logicalium locis utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus.

Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem ; nam impossibile est quod probabiliter dicitur secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam ; sicut album et calidum sunt perfecta, fri-

fection et l'entité complète appartiennent au bien, deux choses ne peuvent être contraires, à moins que l'une ne prenne place dans la catégorie du bien et l'autre dans celle du mal, et, en ce sens, on peut dire que le bien et le mal sont les deux genres qui renferment tous les contraires.

4^e On voit également par là en quoi le mal répugne au bien, ce qui a donné lieu à la quatrième objection. Lorsque à côté de la forme et de la fin, qui ont le caractère du bien et qui sont des principes réels d'action, se trouve la privation d'une forme et d'une fin contraires, on attribue à la privation et au mal l'action déterminée par la nature de la forme et de la fin, mais c'est par accident; car la privation, considérée comme telle, ne peut être un principe d'action. Saint Denys a donc raison de dire que le mal ne s'oppose au bien que par la vertu du bien, et que par lui-même il est impuissant et faible, parce qu'il n'est le principe d'aucune action (2). Non-seulement le mal corrompt[ou détruit] le bien, en ce qu'il agit en vertu du bien, ainsi qu'il vient d'être dit, mais cette corruption est formelle et essentielle : par exemple, la cécité détruit la vue, parce qu'elle est la destruction même de la vue; et nous avons quelque chose d'analogue dans la blancheur qui colore une muraille, parce qu'elle est la couleur de cette muraille.

5^e Une chose est plus ou moins mauvaise, en proportion de la distance qui la sépare du bien. En effet, la privation devient plus ou

(2) Malum est sterile, iners, imbecillum, quomodo ergo malum possit aliquid? Per mixtione boni; quod enim boni prorsus experts est, neque est quidquam, neque quidquam potest. Etenim si bonum est id quod est, et appetendum, et validum, et efficax, quomodo quidquam possit id quod bono contrarium est, quum et essentia careat, et voluntate, et potentia, et actione (*De divin. nomin.*, c. 4)?

gidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia ergo omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni, semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere; et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videtur.

4^e Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formæ et fini, quæ habent rationem boni et sunt agendi vera principia, est adjuncta privatio contrariæ formæ et finis contrarii; actio quæ sequitur ex tali forma et tali fine attribui-

tur privationi et malo, per accidens quidem; nam privatio, secundum quod hujusmodi, non est alicujus actionis principium. Propter quod bene dicit Dionysius (*De divin. Nom.*, c. 4) quod malum non pugnat contra bonum, nisi virtute boni; secundum se vero est impotens et infirmum, quasi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non solum agendo virtute boni, sicut expositum est, sed formaliter secundum se; sicut dicitur cæcitas corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipse est parietis color.

5^e Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic

moins considérable, de la même manière que l'inégalité et la dissemblance; car la chose la plus inégale est à une grande distance du bien, et la plus dissemblante est celle qui s'éloigne davantage de la ressemblance. C'est pourquoi on regarde comme plus mauvais l'être qui est plus privé de bien, ou, ce qui revient au même, celui qui en est plus éloigné; car la privation ne s'accroît pas de la même manière que l'égalité et la forme, c'est-à-dire comme ayant une essence, ainsi qu'on l'affirme dans le cinquième argument, mais son accroissement résulte de l'intensité de la cause. Par exemple, l'air est d'autant plus obscur que les obstacles qui interceptent les rayons lumineux sont plus nombreux; car alors il est plus éloigné de participer à la lumière.

6° En disant que le mal existe dans le monde, on n'entend pas, comme le fait la sixième objection, qu'il a une essence, ou bien qu'il est une certaine chose; mais on veut faire comprendre que telle chose est mauvaise par le mal, de même qu'en parlant de la cécité et de toute privation, on dit que tel animal est aveugle par l'effet de la cécité. Le Philosophe donne au mot *être* deux sens différents (3). Il signifie d'abord l'essence de la chose, et se divise en dix prédicaments [ou catégories]; et lorsqu'on l'envisage sous ce rapport, la privation ne

(3) *Ens dicitur aliud secundum accidens, aliud per se. Secundum accidens, quidem, ut justum musicum esse dicimus, ei hominem musicum, ac musicum hominem similiter dicentes... Hoc etenim hoc esse dicere, significat hoc huic accidere... Quæ igitur secundum accidens esse dicuntur, ita dicuntur, aut quoniam eidem enti ambo insunt, aut illi enti inest; aut quoniam ipsum inest, cui inest, de quo ipsum prædicatur. Per se vero esse dicuntur quæcumque significant rædicationis figuras. Quoties enim dicuntur, toties ipsum esse significant. Cum ergo eorum quæ prædicantur, quædam ipsum quid est significant, quædam quale, quædam quantum, quædam ad aliquid, quædam facere aut pati, quædam ubi, quædam quando, horum cuique idem ipsum esse significat... Item ipsum esse et ipsum est significat quod verum est; ipsum vero non-esse, quod non verum, sed falsum (Arist. *Metaphys.* v, c. 7).*

enim quæ privationem important intenduntur et remittuntur, sicut inæquale et dissimile; dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans, et similiter dissimilius, magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans; privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates et formæ, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causæ privantis; sicut aer tanto tenebrosior est, quanto plura fuerint, interposita obstacula lucis;

sic enim longius a lucis participatione distat.

6° Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quædam exsistat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione, quia dicitur, quod res aliqua mala est ipso malo; sicut cæcitas et quælibet privatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet (*Metaphys.* v, c. 7). Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem prædicamenta; et sic nulla pri-

eut s'appeler un être. Il exprime encore la vérité prise dans le sens composé ; et alors on donne au mal et à la privation la dénomination d'être, en considérant qu'une chose se trouve privée d'un attribut par l'effet de la privation.

CHAPITRE X.

Le bien est la cause du mal.

De tout ce que nous avons prouvé jusqu'ici, nous concluons que le mal n'a pas d'autre cause que le bien. En effet :

1° S'il est vrai, d'abord, qu'un mal est la cause d'un autre mal, et ensuite que le mal n'agit que par la vertu du bien [ch. 9], le bien est nécessairement la cause première du mal.

2° Ce qui n'existe pas ne peut être une cause. Donc toute cause est nécessairement un être. Or, le mal n'est pas un être [ch. 7 et 9]. Donc le mal ne saurait être cause de quoi que ce soit. Donc, si le mal vient d'une cause, cette cause est le bien.

3° Tout ce qui est la cause propre et essentielle d'une chose tend à produire l'effet qui lui convient. Donc, en admettant que le mal soit par lui-même la cause de quelque chose, il tendrait à réaliser son effet propre, c'est-à-dire le mal. Or, cette conséquence est fautive ; car nous

vatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis ; et sic malum et privatio dicitur ens, in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X.

Quod causa mali est bonum.

Ex præmissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

1° Si enim alicujus mali est causa malum, malum autem non agit nisi virtute

boni, ut probatum est (c. 9), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

2° Adhuc, Quod non est, nullus est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. 7 et 9). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

3° Item, Quidquid est proprie et per se alicujus causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum, nam ostensum est (c. 3), quod omne agens intendit

avons prouvé [ch. 3] que l'agent recherche toujours le bien. Donc le mal n'est cause de rien par lui-même, mais seulement par accident. Or, toute cause accidentelle rentre dans la cause essentielle; et le bien seul est une cause de cette nature. Donc le bien est la cause du mal.

2° Toute cause est une matière, une forme, un agent, ou une fin. Or, le mal ne peut être ni une matière ni une forme; car nous avons vu [ch. 7] que l'être en puissance est un bien, de même que l'être en acte. Le mal ne peut pas non plus être un agent, puisque nul agent n'agit qu'autant qu'il est en acte et possède une forme. Il ne peut pas davantage être une fin, parce qu'il arrive sans aucune intention [ch. 4]. Si donc le mal a une cause, elle n'est autre que le bien. — Or, comme le bien et le mal sont opposés entre eux, et que rien ne peut être la cause de son contraire autrement que par accident, ainsi que le froid, par exemple, produit la chaleur (1), il s'ensuit que le bien ne peut être la cause active du mal, sinon par accident.

Dans l'ordre naturel, cet accident provient tantôt de l'agent et tantôt de l'effet.

Il a son principe dans l'agent, lorsque la vertu nécessaire lui fait défaut, de telle sorte que son action est défectueuse et l'effet reste incomplet : par exemple, si les organes de la digestion ont peu d'énergie, les aliments ne sont qu'imparfaitement élaborés, et les sucres qu'ils contiennent ne sont pas digérés; ce qui est un mal naturel. Or, il arrive quelquefois que l'agent, considéré comme tel, voit diminuer sa

(1) *Contraria specie differunt et non unum sunt... Contraria mutuo se corrumpunt, sibi que sunt impedimento* (Arist. *Phys.* VIII, 8).

bonum. Malum igitur, per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducit ad causam per se; solum autem bonum potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

4^b Præterea, Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia, neque forma; ostensum est enim supra (c. 7) quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, quum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, quum sit præter intentionem, ut probatum est (c. 4). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono cau-

satum. — Quum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo *Physicorum* (c. 8), sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali, nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens, ut quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus; quæ sunt quedam mala naturæ. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; non

vertu active; car il n'agit pas parce que cette vertu lui fait défaut, mais parce qu'il en possède une partie, puisque s'il en était complètement privé il demeurerait dans une inaction absolue. Donc, pour ce qui concerne l'agent, la cause du mal est accidentelle, en ce que sa vertu active est défectueuse. C'est pour cette raison que l'on dit que le mal n'a pas de cause efficiente, mais une cause défectueuse, puisqu'il n'est produit par une cause active qu'autant que la vertu de cette cause est diminuée, et ce n'est pas là ce qui la rend efficiente. Il faut faire le même raisonnement, si le défaut qui affecte l'action et l'effet qui en résulte provient d'un défaut inhérent à l'instrument ou à toute autre chose dont l'agent a besoin pour réaliser son action, si, par exemple, la vertu motrice de l'homme le rend boiteux, par suite de la déviation d'une jambe; car l'agent se sert pour agir de deux choses : de la vertu active et de l'instrument.

Le bien devient une cause accidentelle du mal, en ce qui concerne l'effet, soit à raison de la matière dont se compose cet effet, soit à raison de sa forme. — Si la matière n'est pas disposée comme il convient pour recevoir l'impression de l'agent, l'effet est nécessairement défectueux; c'est ainsi que la naissance des monstres est la conséquence d'une organisation vicieuse de la matière. On ne doit pas considérer l'agent comme entaché d'un défaut, parce qu'il ne fait pas arriver à l'acte parfait une matière mal disposée; car la vertu de l'agent naturel est mesurée sur le mode spécial de sa nature, et, s'il ne va pas au-delà, il n'en faudra pas conclure que sa vertu est incomplète, mais seulement si sa vertu active ne s'étend pas aussi loin que l'exigerait sa nature. — Le mal survient accidentellement à raison de la forme

enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente, nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cujuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis; sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiæ curvitatē; utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. — Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ, quam si non excedat, non propter hoc erit deficientis in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debite per naturam. — Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit, in quan-

de l'effet, parce que la réalisation de telle forme entraîne nécessairement la privation d'une autre forme; c'est pourquoi rien ne peut être produit sans qu'une autre chose soit détruite (2). Mais, comme on le voit par ce qui précède, ce mal n'est pas le mal de l'effet que l'agent avait en vue, et il tombe sur un autre.

Il est donc évident que le bien n'est que la cause accidentelle du mal dans l'ordre naturel.

Il en est de même pour les choses artificielles; car l'art s'attache dans ses œuvres à imiter la nature, et tous les deux sont sujets à des défauts analogues.

En passant à l'ordre moral, on voit que le principe du vice moral n'est point dans le défaut de vertu, puisque le défaut de vertu fait disparaître complètement ce vice, ou du moins l'atténue; car la faiblesse ne mérite pas les châtimens réservés au péché, mais elle est plutôt digne de miséricorde et de pardon, et le vice moral doit être volontaire et non nécessaire. Cependant, en examinant attentivement cette question, on trouve que l'ordre moral ressemble au précédent sous un rapport et en diffère sous un autre. La différence consiste en ce que le vice moral n'est que dans l'action, et non dans l'effet produit; car les vertus morales n'ont pas pour terme un fait [extérieur], mais elles sont simplement actives, tandis que les arts ont pour but la réa-

(2) Cela est vrai, puisque toute production n'est qu'un changement ou une organisation nouvelle de la matière élémentaire. Cette matière demeure, mais elle revêt une forme différente. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de la création, qui ne suppose aucune matière préexistante. Au commencement, Dieu a tout tiré du néant; par conséquent, il n'y a pas eu alors de changement proprement dit. La formation du corps de l'homme est un changement d'état d'une certaine portion de la matière, ou la substitution d'une forme à une autre forme; et il en est ainsi de toute génération; mais la formation de son âme n'est pas un changement, parce que cette substance arrive à l'existence par voie de création, et non par voie de génération.

tum formæ alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formæ; unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono.

Eodem autem modo et in artificialibus accidit; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem non ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium. quoniam

infirmas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmas enim non meretur poenam quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam et ignoscantiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideretur, non autem in aliquo effectu productio; nam virtutes morales non sunt factivæ, sed activæ, artes autem factivæ sunt; et ideo dictum est, quod in eis similiter

lisation d'un fait. C'est pourquoi nous avons dit que les défauts surviennent d'une manière analogue dans les produits des arts et dans ceux de la nature. Le mal moral ne découle donc pas de la matière ou de la forme de l'effet, mais uniquement de l'agent.

Il y a dans toute action morale quatre principes actifs coordonnés ensemble. La vertu qui réalise l'action ou la force motrice est du nombre; c'est elle qui donne aux membres le mouvement nécessaire pour l'exécution des ordres de la volonté. Cette force est donc mue elle-même par la volonté, qui est un principe distinct. La volonté est déterminée par le jugement que porte sur l'objet cette faculté de l'âme qui appréhende les choses, en prononçant qu'il est bon ou mauvais; car le bien et le mal sont les deux objets de la volonté, qui s'attache à l'un et s'éloigne de l'autre. Enfin, la faculté appréhensive est mue par l'objet même qu'elle appréhende. — Le premier principe actif des actions morales est dans l'objet appréhendé; le second est la faculté appréhensive; le troisième est la volonté, et le quatrième est la force motrice qui exécute les ordres de la volonté. L'acte de la vertu exécutrice suppose donc d'avance le bien ou le mal moral; car ces actes extérieurs n'ont un caractère moral qu'autant qu'ils sont volontaires. Si donc l'acte de la volonté est bon, l'acte extérieur sera bon. Il sera mauvais, au contraire, si le premier est mauvais; car il n'y a aucune malice morale dans l'acte extérieur qui reste défectueux par suite d'un défaut indépendant de la volonté : par exemple, le défaut de boiter n'est pas un vice moral, mais un vice naturel. Donc un défaut inhérent à la vertu exécutrice supprime totalement, ou du moins diminue le vice moral. Quant à l'acte par lequel l'objet meut la faculté ap-

peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis; unde hæc vis a voluntate movetur, quæ est aliud principium; voluntas vero movetur a iudicio virtutis apprehensivæ, quæ judicat hoc esse bonum vel malum; quæ sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. — Primum igitur activum principium in actionibus moralibus

est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva quæ exsequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exsequentis jam præsupponit bonum morale vel malum; non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur, malus autem, si ille sit malus; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat, vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem im-

préhensive, il est exempt de tout vice moral. Par exemple, c'est en suivant l'ordre naturel que l'objet visible impressionne la vue, et il en est de même de tout objet en général, relativement à la puissance passive. Il n'y a pas non plus de vice moral dans l'acte de la faculté appréhensive considéré en lui-même, puisque le défaut qui l'affecte empêche ou affaiblit le vice moral, aussi bien que peut le faire le défaut de la vertu exécutrice; car la faiblesse et l'ignorance sont des causes qui excusent du péché, ou du moins lui ôtent de sa gravité. Donc la raison nous démontre que le vice [ou désordre] moral réside premièrement et principalement dans le seul acte de la volonté, puisque l'acte n'est moral que parce qu'il est volontaire. Donc c'est dans l'acte de la volonté qu'il faut aller chercher la racine et l'origine du péché moral.

Une difficulté cependant se présente ici. Comme l'acte n'est défectueux que par suite d'un défaut inhérent au principe actif, on doit nécessairement reconnaître dans la volonté un défaut qui précède la faute morale; et s'il est naturel, la volonté n'en est jamais exempte. Donc il y aura toujours une faute morale dans les actes de la volonté; et les actes émanant des vertus démontrent la fausseté de cette conséquence. Si, au contraire, ce défaut est volontaire, il est par là même une faute morale; nous avons encore à en rechercher la cause, et nous raisonnerons ainsi jusqu'à l'infini. Il faut donc admettre que le défaut qui existe tout d'abord dans la volonté n'est pas naturel, afin de ne pas être amené à conclure que la volonté pèche dans tous ses actes. Il n'est pas non plus accidentel et fortuit; car s'il avait ce caractère, jamais nous ne commettrions une faute morale, puisque ce qui est acci-

munis est a vitio moris; movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivæ virtutis, in se consideratus, morali vitio caret, quum ejus defectus vitium morale vel excuset, vel minuat, sicut et defectus exsequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum, vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius. In actu igitur voluntatis querenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem con-

sequi difficultas. Quum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet præintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale; qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhæret voluntati. Semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit; quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, ejus causa iterum inquirenda restabit, et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate præexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque etiam casualis et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt

dentel arrive sans préméditation et en dehors de toute prévision. Nous concluons donc que ce défaut est volontaire, sans le considérer pour cela comme une faute morale, pour éviter la nécessité de remonter jusqu'à l'infini.

Comment cela peut-il se faire? C'est ce que nous allons examiner. La perfection qui convient à la vertu de tout principe actif dépend d'un autre principe actif supérieur; car le second agent agit par la vertu de l'agent premier. Donc, tant que le second agent reste subordonné à l'agent premier, son action n'est entachée d'aucun défaut; mais elle devient défectueuse, s'il s'écarte de cette subordination: nous en avons une preuve dans l'instrument qui cesse de recevoir l'impulsion de l'agent. Ainsi que nous l'avons dit, pour que l'action arrive à revêtir un caractère de moralité, la volonté est précédée de deux principes, savoir de la faculté appréhensive et de l'objet appréhendé par elle et qui est une fin. Mais parce que chaque mobile a un moteur d'une nature particulière, toute vertu appréhensive n'est pas le moteur qui convient indifféremment à tout appétit, mais tel appétit relève de telle vertu. Donc, de même que le propre moteur de l'appétit sensitif est la vertu appréhensive qui réside dans les sens, ainsi le propre moteur de la volonté est la raison elle-même.

Il est encore à considérer que la raison étant capable de s'attacher à plusieurs biens et à plusieurs fins, de chacun desquels elle est la fin propre, le bien indéfini ne pourra pas être son objet, sa fin et son propre moteur, mais tel bien déterminé. Lors donc que la volonté se porte à agir, parce qu'elle est ébranlée par l'appréhension de la raison qui lui présente le bien qui lui convient, l'action est faite dans l'ordre

impræmeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, ne cogamur in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Quum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; sicut patet in instrumento, quum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Quum autem unicuique mobili

respondeat proprium motivum, non quolibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus hæc, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensibilis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, quum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum mota ab apprehensione rationis representantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actionem prorumpit, ad apprehensionem [vis] apprehensivæ sensibilis, vel ipsius ra-

voulu. Si, au contraire, la volonté agit avec précipitation aussitôt que la faculté appréhensive des sens a saisi un objet, ou bien que la raison elle-même lui offre un bien autre que celui qui lui convient, cette action de la volonté est viciée par une faute morale. Il y a donc dans la volonté, antérieurement au péché d'action, un défaut de subordination à la raison et de rapport avec la fin propre. Ce défaut de subordination à la raison existe, par exemple, lorsque, l'un des sens se trouvant subitement affecté d'un objet, la volonté se porte vers un bien qui consiste dans la délectation sensible. Il y a défaut de rapport avec la fin voulue, lorsque la raison est conduite dans ses investigations vers un faux bien, ou vers une chose qui n'est pas un bien actuellement ou dans telles conditions, et que cependant la volonté la recherche comme si elle était son bien propre. Ce défaut d'ordre est volontaire; car la volonté a la faculté de vouloir et de ne vouloir pas, et il dépend également d'elle que la raison examine actuellement une chose ou qu'elle cesse de le faire, et aussi qu'elle s'arrête de préférence sur tel ou tel objet. Cependant ce défaut ne constitue pas le mal moral; car si la raison ne considère rien ou s'arrête à un bien quelconque, il n'y a pas en cela de péché, jusqu'à ce que la volonté se détermine pour une fin qui ne lui convient pas. Donc, dans l'ordre moral, aussi bien que dans l'ordre naturel, le bien n'est la cause du mal que par accident.

tionis aliquod aliud bonum representantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Præcedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem : ad rationem quidem, sicut quum ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc, vel hoc modo bonum; et tamen voluntas in illud tendit, quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus

voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus. Sic igitur, tam in moralibus, quam in naturalibus, patet quod malum a bono non causatur, nisi per accidens.

CHAPITRE XI.

Tout mal a pour fondement un bien.

Ce qui précède nous aidera à prouver que tout mal a pour fondement un bien. En effet :

1° Le mal ne saurait exister par lui-même, puisqu'il est dépourvu d'essence [ch. 7]. Donc il est nécessairement dans un sujet. Or, par là même qu'il est une substance, tout sujet est un bien [ch. 7]. Donc tout mal repose sur un bien.

2° Le mal est une privation [ch. 6]. Or, la privation et la forme qui fait défaut affectent le même sujet, et le sujet de la forme est un être en puissance par rapport à cette forme, et, par conséquent, un bien, puisque la puissance et l'acte sont compris dans le même genre. Donc la privation, qui est un mal, existe dans un bien, qui est en quelque sorte son sujet.

3° On considère une chose comme mauvaise parce qu'elle est nuisible, et elle ne peut nuire qu'au bien ; car nuire au mal c'est un bien, puisque la destruction du mal est une chose bonne. Or, le mal ne nuit au bien, d'une manière formelle, qu'autant qu'il est dans le bien : par exemple, la cécité est nuisible à l'homme, parce qu'elle est dans l'homme. Donc le mal réside dans un bien.

4° Le mal n'a pas d'autre cause que le bien, et cette cause n'est

CAPUT XI.

Quod malum in aliquo bono fundatur.

Ex præmissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

1° Malum enim non potest esse per se existens, quum non sit essentiam habens, ut supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, quum sit substantia quædam, bonum quoddam est, ut ex præmissis (c. 7) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

2° Adhuc, Malum privatio quædam est, ut ex præmissis (c. 6) patet. Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt;

subjectum autem formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est; nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo, sicut in subjecto.

3° Amplius, Ex hoc dicitur aliquid malum quia nocet, non autem nisi quia nocet bono; nocere enim malo bonum est, quum corruptio mali sit bona. Non autem noceret formaliter loquendo bono, nisi esset in bono; sic enim cæcitas hominis nocet, in quantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

4° Item, Malum non causatur nisi a bono et per accidens tantum (c. 10). Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper

qu'accidentelle [ch. 10]. Or, tout ce qui existe par accident rentre dans ce qui existe essentiellement. Donc le mal produit, qui est un effet accidentel du bien, est toujours uni à quelque bien dont la cause est le bien essentiel; de telle sorte que ce bien est le fondement du mal, puisque l'être essentiel est le principe de l'être accidentel.

Parce que le bien est l'opposé du mal et que rien ne peut devenir le sujet de son contraire, par la raison qu'ils s'excluent mutuellement, il semble tout d'abord qu'on se contredit en faisant du bien le sujet du mal.

La contradiction disparaît si l'on examine avec soin cette vérité. On se représente ordinairement le bien comme un être, puisque l'être, en cette qualité, est un bien [ch. 7]. Or, il ne répugne nullement que le non-être se trouve dans l'être comme dans son sujet; car toute privation est un non-être, et pourtant elle a pour sujet une substance qui est un être. Le non-être n'est cependant pas dans l'être qui lui est opposé comme dans son sujet. Ainsi, la cécité n'est pas un non-être universel, mais tel non-être qui a pour effet la privation de la vue. Donc ce n'est pas la vue, mais l'animal qui est son sujet. Le mal ne réside pas non plus, comme dans son sujet, dans le bien qui lui est opposé, parce que ce bien est détruit par ce mal; mais il est dans un autre bien. C'est ainsi qu'on trouve le mal moral dans un bien naturel, et le mal naturel, qui consiste dans la privation de la forme, a pour sujet la matière, qui est un bien, au même titre que l'être en puissance.

cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus; nam quod est per accidens fundatur super id quod est per se.

Sed quum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur alicui primo aspectu esse inconveniens, si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, quum omne ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum

est (c. 7). Non est autem inconveniens ut non-ens sit in ente, sicut in subjecto; privatio enim quælibet est non-ens, et tamen subjectum ejus est substantia, quæ est ens aliquod. Non tamen non-ens est in ente sibi opposito, sicut in subjecto; cæcitas enim non est non-ens universale, sed non-ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subjecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur, sed in aliquo alio bono, sicut malum moris est in bono naturæ; malum autem naturæ, quod est privatio formæ, est in materia, quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia.

CHAPITRE XII.

Le mal ne détruit pas complètement le bien.

Il résulte de tout ce que nous avons dit jusqu'ici que le mal, à quelque degré d'intensité qu'il arrive, ne peut jamais absorber entièrement le bien.

La raison qu'on en peut donner, c'est que l'existence du mal étant supposée, le sujet du mal doit exister avec lui. Or, le sujet du mal est le bien. Donc le bien persévère toujours.

Cependant, comme l'intensité du mal s'accroît à l'infini et que le bien s'affaiblit en proportion, selon toute apparence, le mal doit diminuer le bien aussi à l'infini. Or, le bien qui est susceptible de se voir diminuer par le mal est nécessairement fini, puisqu'il y a incompatibilité entre le bien infini et le mal [liv. I, ch. 39]. Donc il peut arriver, dans certains cas, que le mal fasse disparaître complètement le bien; car si l'on retranche indéfiniment quelque chose d'un être fini, il arrivera certainement un instant où il sera épuisé.

On ne peut pas répondre, comme l'ont fait quelques-uns, qu'en répétant indéfiniment les soustractions, de telle manière que la suivante soit faite dans la même proportion que la précédente, on ne parviendra pas à épuiser le bien, ainsi que cela se voit dans les quantités continues. Si, par exemple, d'une ligne de deux coudées vous ôtez la moitié, et ensuite la moitié de ce qui reste, en continuant de la

CAPUT XII.

Quod malum non totaliter consumit bonum.

Patet autem ex prædictis quod quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere.

Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

Sed quum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intensionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse

finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut ostensum est (I. I, c. 39). Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit. Nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc divisionis processu semper potest

sorte jusqu'à l'infini, il y aura toujours quelque chose à diviser. Cependant, à mesure que l'on poussera cette division, la quantité soustraite en dernier lieu sera de moins en moins considérable; car la moitié retranchée d'abord du tout est plus étendue, à raison de la quantité absolue, que la moitié de la moitié, quoique la proportion soit la même. Mais on ne peut appliquer la même règle lorsqu'il s'agit de l'affaiblissement que le mal fait subir au bien. Plus le bien est diminué par l'accroissement du mal, et plus il est faible; et, par conséquent, un second mal le diminuera davantage encore, et le mal qui suivra sera égal ou même supérieur au premier. C'est pourquoi on ne peut pas dire que la quantité enlevée par le mal sur le bien sera toujours moindre que la précédente, sans que la proportion varie.

Il faut donc ainsi résoudre cette difficulté. Nous avons prouvé que le mal détruit absolument le bien, auquel il est directement opposé; et c'est ce que fait la cécité pour la vue. Or, il doit nécessairement rester au moins le bien qui sert de sujet au mal et qui, en sa qualité de sujet, est dans les conditions requises pour l'existence du bien, puisqu'il est en puissance pour recevoir un bien actuel dont la réalisation est empêchée par le mal. Moins donc sa puissance sera complète relativement à ce bien, et moins il sera lui-même un bien. Or, la puissance que possède le sujet de recevoir sa forme se trouve affaiblie, non-seulement par la soustraction d'une partie du sujet, soustraction qui consiste en ce qu'on lui enlève une portion de sa puissance, mais aussi parce que cette puissance rencontre dans un acte contraire un obstacle qui l'empêche d'en venir à l'acte [ou à la possession actuelle] de la forme : ainsi, le sujet est d'autant moins

subtractum oportet esse minus secundum quantitatem; dimidium enim totius quod prius subtrahebatur majus est, secundum quantitatem absolutam, quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione, qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere; nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius, et sic per secundum malum magis diminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse æquale, vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportionem servata eadem.

Est igitur dicendum : Ex præmissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum

cui oppositum est tollit, sicut cæcitas visum. Oportet autem quod remaneat bonum, quod est mali subjectum; quod quidem in quantum subjectum est, habet rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni, quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti, per hoc quod aliqua pars potentie subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum, ne in actum formæ exire possit; sicut subjectum tanto est minus potentia frigidum, quantum in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per ma-

froid en puissance que la chaleur [en acte] acquiert en lui une intensité plus grande. Le bien est donc plus tôt affaibli par le mal, lorsqu'il est en contact avec son contraire, que si l'on en retranche quelque chose.

La même observation s'applique également à ce que nous avons déjà dit du mal. Nous avons montré que le mal arrive sans aucune intention de la part de l'agent, parce que celui-ci recherche toujours un bien dont la possession a pour effet de détruire un autre bien opposé. Donc, à mesure que s'augmente ce bien, qui entraîne avec lui un mal, indépendamment de l'intention de l'agent, la puissance de posséder le bien opposé s'affaiblit; et c'est en ce sens que le mal diminue le bien. Dans l'ordre naturel, cette diminution du bien par le mal ne peut donc progresser à l'infini; car toutes les formes naturelles et les vertus actives qui les accompagnent sont limitées, et toujours elles arrivent à un terme qu'il leur est impossible de dépasser. Donc, ni la forme contraire, ni la puissance active de l'agent opposé, ne peuvent s'accroître jusqu'à l'infini, de telle sorte que le mal diminue indéfiniment le bien.

Dans l'ordre moral, cet affaiblissement du bien ne cesse jamais d'être possible, parce que les actes de l'intelligence et de la volonté ne sont pas limités; car l'intelligence peut exercer jusqu'à l'infini son opération propre, et c'est pour cette raison que dans les sciences mathématiques on considère comme infinies les espèces des nombres et des figures (1). La volonté peut également vouloir sans fin. Celui qui

[1] Ici, comme dans tout le reste du chapitre, on doit donner à l'*infini* le même sens qu'à l'*indéfini*, qui est seulement un infini relatif; car l'infini absolu ne convient qu'à Dieu.

lum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo.

Quod etiam convenit his, quæ dicta sunt de malo; diximus enim quod malum incidit præter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis; et sic magis per malum dicitur diminui bonum. Hæc igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere; nam formæ naturales et virtutes omnes terminatæ sunt, et perveniunt ad aliquem

terminum, ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere; unde mathematicæ numerorum species et figurarum infinitæ dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit; qui enim vult furtum committere, potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos

veut commettre un vol a la faculté de vouloir une seconde fois pour réitérer son action, et de poursuivre ainsi indéfiniment. Plus la volonté se porte fréquemment vers des fins désordonnées, et plus il lui est difficile d'y renoncer pour s'attacher, comme elle le doit, à sa fin propre; et nous en avons une preuve dans ceux qui contractent l'habitude du vice en s'accoutumant à des actes coupables. Le mal moral est donc capable de diminuer indéfiniment le bien qui consiste dans une aptitude naturelle; cependant ce bien ne sera jamais détruit complètement, mais il restera attaché à l'être naturel tant qu'il continuera d'exister.

CHAPITRE XIII.

Le mal vient en quelque manière d'une cause.

Nous pouvons tirer des principes précédemment établis cette conséquence, que, bien qu'il n'existe pas de cause essentielle du mal, tout mal, cependant, vient d'une cause accidentelle. En effet :

1° Par là même que quelque chose existe dans un être comme dans un sujet, cette chose a nécessairement une cause; car elle ne peut provenir que des principes constitutifs du sujet ou d'une cause extrinsèque. Or, le mal réside dans le bien comme dans son sujet [ch. 11]. Donc il doit avoir une cause.

2° L'être qui se trouve en puissance pour deux états opposés ne peut

tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem; quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest; nunquam tamen totaliter tollitur, sed semper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII.

Quod malum habet aliquo modo causam.

per predictis autem ostendi potest quod

etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

1° Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto, oportet quod habeat aliquam causam; causatur enim vel ex subjecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est [c. 11]. Oportet ergo quod malum habeat causam.

2° Item, Quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum, nisi per aliquam causam; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis

être mis actuellement dans l'un de ces états que par une cause ; car aucune puissance ne passe d'elle-même à l'acte. Or, le mal est la privation d'un attribut qu'un être peut naturellement et doit posséder ; et c'est cette privation qui nous fait considérer une chose comme mauvaise. Donc le mal existe dans un sujet qui est en puissance pour lui et pour son contraire. Donc il a nécessairement une cause.

3° Un être ne peut recevoir que d'une cause distincte de lui tout ce qui s'attache à lui sans que sa nature l'exige, et rien ne se sépare d'un être auquel la nature l'associe, qu'autant qu'un obstacle extérieur empêche leur union : une pierre, par exemple, ne s'élève pas en haut si personne ne la lance, et l'eau ne s'échauffe que lorsqu'elle est exposée à une source de chaleur. Or, dans tous les cas, le mal est opposé à la nature de l'être qui en est affecté, puisqu'il consiste dans la privation d'une chose que cet être peut et doit naturellement avoir. Donc le mal a toujours une cause, qu'elle soit essentielle ou accidentelle.

4° Tout mal est une conséquence d'un bien : par exemple, la production d'un être entraîne la destruction d'un autre être. Or, il n'existe aucun bien indépendant d'une cause distincte du premier bien qui repousse absolument le mal [liv. I, ch. 39]. Donc tout mal vient d'une cause, dont il procède accidentellement.

natus est et debet habere; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur malum in subjecto, quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

3° Adhuc, Quidquid inest alicui præter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa; omnia enim in his quæ sunt sibi naturalia permanent, nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum, nisi ab aliquo projiciente, nec aqua calefit, nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem sem-

per inest præter naturam ejus cui inest, quum sit privatio ejus quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam, vel per se, vel per accidens.

4° Amplius, Omne malum consequitur ad aliquod bonum; sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam præter primum bonum, in quo non est aliquod malum ostensum est (l. I, c. 39). Omne igitur malum habet aliquam causam, ad quam sequitur per accidens.

CHAPITRE XIV.

Le mal est une cause accidentelle.

Quoique le mal ne soit pas une cause essentielle, il devient cependant une cause par accident, ainsi que le prouvent avec évidence les mêmes raisons. En effet :

1° Si un être est la cause essentielle d'un autre être, tout ce qui survient dans le premier par accident est accidentellement cause du second : par exemple, la blancheur inhérente à l'architecte est la cause accidentelle de la maison qu'il construit (1). Or, le mal n'existe que dans un bien [ch. 11], et tout bien est en quelque manière la cause d'un autre bien : ainsi la matière est en quelque sorte la cause de la forme ; réciproquement la forme est sous quelque rapport la cause de la matière, et il en faut dire autant de l'agent et de la fin (2). D'où il suit qu'on ne peut s'appuyer sur ce principe, que chaque bien est la

(1) Il faut observer ici que la cause accidentelle, en considérant l'accident comme inhérent à la cause, ne concourt nullement à la réalisation de l'effet. Ainsi, si l'individu qui construit une maison est blanc, la blancheur, qui devient par accident cause de la construction, ne fait rien à l'édifice. On lui donne le nom de cause accidentelle, parce que le sujet dont elle est un accident, et qui reçoit d'elle une qualification, est la cause réelle. On peut dire, en effet, que ce qui est blanc édifie cette maison, parce que c'est le sujet de la blancheur qui en est le constructeur. De même, on donne au mal la dénomination de cause accidentelle, non parce qu'il contribue à rendre bon l'effet produit, mais parce que l'agent a telle qualité mauvaise qui permet de dire (en l'envisageant comme affecté de ce mal) que le mal agit (François de Sylv. *Comment.*).

(2) La matière est cause de la forme, parce que la forme ne peut exister sans sujet ; la forme est cause de la matière, puisque c'est elle qui donne à la matière son existence actuelle ; car nulle substance ne peut être dépourvue de forme sans être anéantie. L'agent a pour cause la fin qu'il cherche à atteindre, en vertu de ce principe, que tout agent agit pour une fin, et que l'être qui ne vise pas à une fin reste nécessairement inactif ; l'agent est à son tour cause de la fin ; car la fin n'est pas telle par elle-même, mais seulement à raison de la tendance de l'agent dont elle est le terme.

CAPUT XIV.

Quod malum est causa per accidens.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

1° Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens ; sicut album quod accidit edificatori,

est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono (c. 11) ; bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa ; materia enim est quodammodo causa formæ, et quodammodo e converso, et similiter est de agente et fine ; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diver-

cause d'un autre bien, pour prolonger jusqu'à l'infini la série des causes et des effets, parce que les causes et les effets s'enchaînent sans fin, selon qu'ils appartiennent à diverses espèces de causes (3). Donc le mal est une cause accidentelle.

2° Le mal est une privation [ch. 6]. Or, dans les choses sujettes au changement, la privation devient accidentellement un principe, de même que la matière et la forme sont des principes essentiels (4). Donc le mal est la cause d'une chose par accident.

3° Le défaut qui est dans la cause rend l'effet défectueux. Or, le défaut de la cause est un mal. Ce mal ne peut être cause par lui-même; car aucun être ne peut devenir une cause en raison d'un défaut, mais en sa qualité d'être, et si son être tout entier lui faisait défaut, il ne serait cause de rien. Donc le mal n'est une cause que par accident.

4° En examinant successivement chaque espèce de causes, on voit clairement que le mal est une cause accidentelle. C'est ce qui a lieu : 1° dans l'espèce de la cause efficiente; car si la vertu de la cause active est défectueuse, l'effet et l'action le sont également; 2° dans l'espèce de la cause matérielle; car lorsque la matière n'est pas disposée comme il convient, ce défaut se communique à l'effet; 3° dans

[3] Saint Thomas prévient ici cette objection qu'on pourrait lui faire, que si l'on refuse d'admettre une série infinie de causes et d'effets, on arrivera nécessairement à un effet qui sortira d'une cause sans être cause lui-même; ce qui détruirait son principe, que tout bien est la cause d'un bien. Le saint Docteur répond qu'il faut pour cela distinguer différents genres de causes, et si l'on passe d'un genre à un autre, l'effet peut devenir cause et la cause effet. Par exemple, dans l'ordre de la génération, le père est la cause de son fils, parce qu'il lui donne l'existence; mais dans l'ordre des relations, le fils est la cause de son père considéré comme tel, puisque sans lui son père n'aurait pas l'attribut de la paternité.

[4] La privation est un principe, parce que les êtres composés de matière ne peuvent acquérir une forme sans être privés de la forme qu'ils possédaient antérieurement. Mais ce principe n'est qu'accidentel; car la forme acquise est une fin, et la destruction de la forme précédente est un accident que l'agent n'avait pas directement en vue.

sas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

2° Adhuc, Malum est privatio quædam, ut ex prædictis (c. 6) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

3° Præterea, Ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius es-

set causa. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

4° Item, Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa. 1° In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. 2° In specie vero causæ materialis, quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus. 3° In specie vero causæ finalis, quia uni formæ semper adjungitur alterius formæ privatio. 4° In specie vero causæ finalis, quia inde-

l'espèce de la cause formelle ; car la réalisation d'une forme entraîne toujours la privation d'une autre forme ; 4° dans l'espèce de la cause finale ; car une fin désordonnée est inséparable du mal, puisqu'elle empêche d'atteindre la fin convenable. Donc évidemment le mal est une cause accidentelle, et il ne peut, en aucun cas, être une cause essentielle.

CHAPITRE XV.

Il n'existe pas un souverain mal principe de tous les maux.

Il est clair encore, pour les mêmes raisons, qu'il ne peut exister un souverain mal principe de tous les maux. En effet :

1° Le souverain mal répugne à une union quelconque avec le bien, de même que le souverain bien est absolument séparé du mal. Or, l'existence d'un mal entièrement séparé du bien est impossible, puisqu'il est démontré [ch. 11] que le mal est fondé sur le bien. Donc aucun être n'est souverainement mauvais.

2° S'il existe un être souverainement mauvais, il est mauvais en vertu de son essence, de même que le souverain bien est un être essentiellement bon. Or, il n'en saurait être ainsi, parce que le mal n'a pas d'essence [ch. 7]. Donc on ne peut admettre un souverain mal principe de tous les maux.

bito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quod malum est causa per accidens et non potest esse causa per se.

CAPUT XV.

Quod non est summum malum, quod fit omnium malorum principium.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

1° Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et sum-

mum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse ali-quod malum omnino separatum a bono, quum ostensum sit (c. 11) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

2° Adhuc, Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, quum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c. 7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

3° Item, Illud quod est primum princi-

3° Un premier principe ne procède d'aucune cause. Or, la cause du mal est le bien [ch. 10]. Donc le mal n'est pas un premier principe.

4° Le mal, ainsi que nous l'avons vu [ch. 9 et 10], n'agit que par la vertu du bien. Or, un premier principe agit par sa propre vertu. Donc le mal ne peut être un premier principe.

5° Comme l'être qui existe par accident est postérieur à celui qui existe par lui-même, il y aurait contradiction à dire qu'un être accidentel est le premier de tous. Or, le mal n'arrive qu'accidentellement et sans intention [ch. 4]. Donc le mal ne peut être un premier principe.

6° Tout mal vient d'une cause accidentelle [ch. 13]. Or, un premier principe n'a aucune cause, ni essentielle, ni accidentelle. Donc le mal ne peut être le premier principe dans aucun genre.

7° La cause essentielle est antérieure à la cause accidentelle. Or, le mal n'est cause que par accident [ch. 14]. Donc il ne peut être le premier principe dans aucun genre.

C'est par de telles raisons que l'on réfute l'erreur des Manichéens, qui croyaient à l'existence d'un souverain mal, dont ils faisaient le premier principe de tous les maux.

pium non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur à bono, ut ostensum est (c. 10). Non est igitur malum primum principium.

4° Amplius, Malum non agit nisi in virtute boni, ut ex præmissis (c. 9 et 10) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

5° Præterea, Quum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et præter intentionem, ut probatum est (c. 4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

6° Adhuc, Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c. 13). Primum autem principium non habet causam, neque per se, neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

7° Item, Causa per se prior est ea quæ est per accidens. Sed malum non est causa, nisi per accidens, ut ostensum est (c. 14). Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

CHAPITRE XVI.

Le bien est la fin de tous les êtres.

S'il est vrai, comme nous l'avons prouvé [ch. 3], que tout agent agit en vue d'un bien, on doit en conclure que le bien est la fin de tous les êtres. En effet :

1° Chacun des êtres est mis en rapport avec sa fin par son action ; car ou l'action elle-même est une fin, ou bien la fin de l'action est aussi la fin de l'agent ; et c'est en cela que consiste son bien.

2° La fin d'un être, quel qu'il soit, est la chose à laquelle aboutit son appétit (1). Or, l'appétit de tous les êtres aboutit au bien ; car les philosophes définissent le bien : ce que tous les êtres recherchent (2). Donc la fin de toute chose est le bien.

3° La chose qu'un être recherche quand il en est éloigné, et dans laquelle il se repose lorsqu'il la possède, constitue sa fin. Or, l'être qui n'a pas encore atteint la perfection qui lui convient se porte vers elle autant qu'il est en lui, et s'il la possède, il se repose en elle. Donc la perfection de chaque chose est sa fin. Or, le bien d'un être n'est autre que sa perfection. Donc tous les êtres sont coordonnés par rapport au bien comme avec leur fin.

(1) Que cet appétit soit *intellectuel* dans les êtres raisonnables, *sensitif* dans les brutes ou bien purement *naturel* dans les êtres insensibles.

(2) Omnis ars, omnisque docendi via, atque institutio, itemque actio et consilium bonum aliquod appetere videtur. Idcirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt quod omnia appetunt (Arist. *Ethic.* I, c. 1).

CAPUT XVI.

Quod finis cujuslibet rei est bonum.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. 3) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

1° Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem ; oportet enim quod vel ipsa actio sit finis, vel quod finis actionis sit finis agentis ; quod est ejus bonum.

2° Amplius, Finis rei cujuslibet est in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus

autem cujuslibet rei terminatur ad bonum ; sic enim philosophi definiunt bonum : quod omnia appetunt. Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

3° Item, Illud ad quod aliquid tendit, quum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit, quum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est ; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus perfectio. Perfectio autem cujuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

4. Les êtres qui connaissent leur fin et ceux qui l'ignorent sont coordonnés de la même manière avec elle, avec cette différence, toutefois, que ceux qui sont doués de connaissance se portent d'eux-mêmes vers leur fin, tandis que les autres ne tendent à atteindre cette fin qu'en suivant une direction étrangère : l'archer et la flèche qu'il lance peuvent nous servir d'exemples. Or, les êtres qui connaissent leur fin sont toujours coordonnés avec le bien, comme étant leur fin; car la volonté, qui est le désir d'une fin connue d'avance, n'aspire à une chose qu'en la considérant comme un bien, puisque le bien est son objet. Donc les êtres qui ignorent leur fin sont coordonnés avec le bien comme avec leur fin. Donc la fin de tous les êtres est le bien.

CHAPITRE XVII.

Il n'y a pour tous les êtres qu'une seule fin, qui est Dieu.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire que tous les êtres existent pour un seul bien, qui est leur dernière fin. En effet :

1° Si nul être ne recherche une chose comme sa fin qu'autant que cette chose est un bien, il s'ensuit nécessairement que le bien, considéré comme bien, est une fin. Donc c'est surtout le souverain bien qui doit être une fin. Or, le souverain bien, c'est-à-dire Dieu, est unique [liv. I, c. 41 et 42]. Donc tous les êtres ont pour fin un seul bien, qui est Dieu.

4° Præterea, Eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem et ea quæ finem non cognoscunt; licet ea quæ cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quæ autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directæ; sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quæ cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum, sicut in finem; nam voluntas, quæ est appetitus finis præcogniti, non tendit in aliquid, nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo, et ea quæ finem non cognoscunt, ordinantur in bonum, sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII.

Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum, sicut in ultimum finem.

1° Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est unum bonum, est maxime omnium finem. Unum bonum est unum tantum finem, sicut Deus, ut

2° Dans chaque genre, l'être le plus grand est la cause de tous ceux qui sont compris dans le même genre ; ainsi, le feu, dans lequel le calorique atteint sa plus haute puissance, est cause de la chaleur qui se répand dans tous les corps. La cause de la bonté inhérente à tout bien est donc le souverain bien, c'est-à-dire Dieu. Donc Dieu est aussi la cause pour laquelle toute fin est une fin, puisque rien n'est une fin qu'en sa qualité de bien. Or, l'être pour lequel tous les autres existent les surpasse tous. Donc Dieu est éminemment la fin de tous les êtres.

3° En tout genre, la cause première est cause à un plus haut degré que la cause seconde ; car la cause seconde n'est telle que par la cause première. Donc l'être qui occupe le premier rang dans la série des causes finales est nécessairement la cause finale de tout ce qui existe, de préférence à n'importe quelle cause finale prochaine. Or, Dieu est la première des causes finales, puisqu'il est le premier de tous les biens. Donc il est plutôt la fin universelle des êtres qu'une fin prochaine, quelle qu'elle soit.

4° Toutes les fois que plusieurs fins sont coordonnées entre elles, la fin dernière doit être la fin de toutes celles qui la précèdent : par exemple, on compose un médicament pour un malade ; on le lui administre pour le purger ; on le purge pour l'affaiblir ; on l'affaiblit pour le guérir ; l'affaiblissement produit, la purgation et tout ce qui aura précédé n'auront donc pas d'autre fin que la guérison du malade. Or, tous les êtres, en proportion des divers degrés de bonté qu'ils renferment, sont subordonnés à un souverain bien unique, de qui toute bonté procède, comme de sa cause ; et parce que le bien

probatum est (l. 1, c. 41 et 42). Omnia igitur ordinantur, sicut in finem, in unum bonum, quod est Deus.

2° Item, Quod est maximum in unoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis ; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finis, quod sit finis, quum quidquid est finis sit hujusmodi in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

3° Adhuc, In quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda ; nam causa secundæ

nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, quum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei, quam aliquis finis proximus.

4° Amplius, In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium præcedentium finium ; sicut si potio conficitur ut detur ægroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur, oportet quod sanitas sit finis et extenuationis, et purgationis, et aliorum præcedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod

constitue une fin, tous les êtres sont subordonnés à Dieu, de même que les fins précédentes [ou intermédiaires] le sont à la fin dernière. Donc Dieu est nécessairement la fin universelle des êtres.

5° Le bien particulier se rapporte au bien universel comme à sa fin; car la partie n'existe que pour le tout, et c'est pour cette raison que le bien d'une nation l'emporte sur le bien de l'individu. Or, le souverain bien, qui est Dieu, est le bien universel, puisque c'est de lui que dépend le bien de tous les êtres, et le bien qui rend bonne chaque chose est son bien particulier et celui des autres choses qui dépendent d'elle. Donc tous les êtres se rapportent, comme à leur fin, à un seul bien, qui est Dieu.

6° L'ordre respectif des agents détermine l'ordre respectif des fins; car comme c'est l'agent supérieur qui met en mouvement tous les agents secondaires, la fin propre à chacun des agents secondaires est nécessairement subordonnée à la fin de l'agent supérieur, puisque tout ce qu'il fait, il le fait en vue de sa fin. L'agent supérieur réalise les actions de tous les agents inférieurs, en ce sens qu'il les détermine, par une sorte de mouvement, à se livrer à leurs actions particulières, et, par conséquent, à rechercher la fin qui leur convient; d'où il résulte que le premier agent fait rapporter à sa fin toutes les actions des agents secondaires. Or, le premier agent qui a fait toutes choses est Dieu [liv. II, c. 15], et sa volonté n'a pas d'autre fin que sa bonté, qui est lui-même [liv. I, c. 74 et 38]. Donc tout ce qui a été fait est coordonné par rapport à Dieu, qui en est la fin, par Dieu lui-même immédiatement, ou bien au moyen des causes se-

est causa omnis bonitatis; ac per hoc quum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

5° Præterea, Bonum particulare ordinatur in bonum commune, sicut in finem; esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, quum ex eo universorum bonum dependeat; bonum autem quo quælibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quæ ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

6° Item, Ad ordinem agentium sequitur

ordo in finibus; nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quicquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens, ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinantur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est (I. II, c. 15); voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quæ est ipsemet, ut probatum est (I. I, c. 74 et 38). Omnia igitur quæcumque sunt facta, vel ab ipso immediate, vel mediantibus

condes. Or, il en est ainsi pour tous les êtres, puisque rien ne peut exister que ce qui a reçu de lui son être [liv. II, c. 6 et 15]. Donc tout se rapporte à Dieu, comme à sa fin.

7° La fin dernière de tout agent, en tant qu'il fait une chose, est lui-même ; car nous usons par nous-mêmes des choses que nous avons faites, et lorsqu'un homme fait quoi que ce soit pour un autre, c'est que cela tourne à son bien, à son avantage, à son plaisir ou à son honneur. Or, Dieu est la cause efficiente de tous les êtres : il produit les uns immédiatement et les autres médiatement, c'est-à-dire, comme nous l'avons fait voir, au moyen des autres causes. Donc il est lui-même la fin de tout ce qui existe.

8° La fin est la première de toutes les causes, et c'est par elle que les autres causes deviennent des causes actuelles ; car l'agent n'agit que pour une fin [ch. 2], et c'est l'agent qui met actuellement la matière en possession de la forme. C'est pourquoi la matière est en acte la matière de tel être, et pareillement la forme est la forme de telle substance en vertu de l'action de l'agent, et par conséquent en vertu de la fin. La seconde fin est aussi la cause qui fait rechercher la cause précédente comme une fin ; car nul être ne se porte vers une fin prochaine, si ce n'est pour atteindre la fin dernière. Donc la fin dernière est la cause première et universelle. Or, cette qualité de cause première et universelle appartient nécessairement au premier être, c'est-à-dire à Dieu [liv. I, c. 13, et liv. II, c. 15]. Donc Dieu est la fin dernière de tous les êtres.

causis secundis in Deum ordinantur, sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi ; nam sicut probatur (I. II, c. 6 et 15), nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum, sicut in finem.

7° Adhuc, Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet ; utitur enim factis a nobis propter nos, et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium : quarundam quidem immediate ; quarundam autem mediate, sive mediantibus aliis causis, ut ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

8° Præterea, Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes alias causæ habent quod sint causæ in actu ;

agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c. 2) ; ex agente autem materia in actum formæ reducitur. Unde materia fit actu hujus rei materia, et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens, per finem. Finis etiam posterior est causa quod præcedens finis intendatur ut finis ; non enim movetur aliquid in finem proximum, nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra ostensum est (I. I, c. 13, et I. II, c. 15). Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur : *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Deus* (Prov. XVI, 4). Et : *Ego ſum Alpha et Omega ; primus et novissimus* (Apoc. XIIII, 13).

L'Écriture énonce ainsi cette vérité : *Dieu a fait toutes choses pour lui-même* [PROV., XVI, 4]. *Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier* [Apoc., XXII, 13].

CHAPITRE XVIII.

Comment Dieu est la fin de tous les êtres.

Il nous reste donc à examiner comment Dieu est la fin universelle des êtres, et c'est ce qui ressort avec évidence des démonstrations précédentes. En effet :

1^o Dieu est la fin dernière de tous les êtres, de telle manière cependant qu'il est le premier de tous quant à l'existence. Or, il est une fin qui, tout en obtenant la priorité comme cause, parce qu'elle est dans l'intention, est postérieure pour l'existence. C'est ce qui a lieu toutes les fois que par son action l'agent constitue sa fin ; ainsi, le médecin rétablit la santé du malade au moyen de l'action à laquelle il le soumet, et c'est là sa fin. Il est une autre fin qui a tout à la fois la priorité comme cause et sous le rapport de l'existence. On regarde comme une fin ce qu'un être cherche à acquérir lorsqu'il agit ou se met en mouvement : par exemple, le feu se meut pour s'élever en haut, et un roi livre une bataille pour s'emparer d'une ville. Donc Dieu est la fin des êtres, en ce sens que chacun d'eux doit le posséder de la manière qui lui convient.

CAPUT XVIII.

Quomodo Deus sit finis omnium.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis ; quod quidem ex præmissis fiet manifestum.

1^o Sic enim est ultimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contin-

git in quolibet fine quem agens sua actione constituit ; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quæ tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit ; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

2^o Adhuc, Deus est simul ultimus re-

2° Dieu est tout ensemble la fin dernière des choses et le premier agent [ch. 17]. Or, la fin qui se trouve constituée par l'action de l'agent ne saurait être le premier agent, mais elle est bien plutôt un effet produit par cet agent. Donc Dieu ne peut être la fin des choses de la même manière qu'un être qui reçoit sa constitution de l'agent, mais seulement comme un être préexistant que l'agent doit posséder.

3° S'il arrive que l'agent fasse son action en vue d'une chose qui existe tout d'abord, et que cette action produise quelque effet, la chose qui détermine l'agent à agir acquiert nécessairement en vertu de son action ce qu'elle n'avait pas auparavant. C'est ainsi que les soldats combattent pour leur chef, qui par là remporte la victoire. Or, parce que Dieu est lui-même sa bonté absolument parfaite [liv. 1, ch. 38-41], aucun être ne peut lui faire acquérir quoi que ce soit. Donc Dieu est la fin des choses, non comme s'il était constitué ou produit par les autres êtres, ni comme s'il recevait d'eux quelque chose, mais uniquement parce que ces êtres cherchent à le posséder.

4° L'effet doit tendre vers sa fin de la même manière que l'agent agit en vue d'une fin. Or, Dieu, qui est le premier agent pour tout ce qui existe, n'agit pas comme devant acquérir quelque chose par son action, mais comme devant au contraire communiquer quelque chose, parce qu'il n'est en puissance pour rien recevoir, mais il est parfaitement en acte et cet acte lui donne le pouvoir d'agir avec libéralité. Donc les êtres sont coordonnés avec Dieu, non comme avec une fin qui reçoit d'eux quelque chose, mais pour arriver par lui à le posséder lui-même de la manière propre à chacun, puisqu'il est lui-même leur fin.

rum finis et primum agens, ut ostensum est (c. 17). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum, quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid præexistens obtinendum.

3° Amplius, Si aliquid agat propter rem aliquam jam existentem et per ejus actionem aliquid constituitur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis; sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria. Deo autem nihil potest acquiri ex actione cuiuslibet rei; est enim sua bonitas omnino perfecta, ut ostensum est (l. 1, c. 38-41). Relinquitur igitur quod Deus sit finis re-

rum, non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur.

4° Item, oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid largiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsamet suo modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

CHAPITRE XIX.

Tous les êtres s'efforcent de ressembler à Dieu.

Par là même que les créatures parviennent à posséder [dans une certaine mesure] la divine bonté, elles deviennent semblables à Dieu.

1° Donc si tous les êtres se portent vers Dieu comme vers leur fin dernière, il s'ensuit que leur fin dernière est de ressembler à Dieu.

2° L'agent est une fin pour l'effet, parce que l'effet recherche la ressemblance de l'agent; et c'est pour cette raison que la forme du sujet produit est la fin de la production. Or, Dieu est de telle sorte la fin des choses, qu'il en est aussi le premier agent. Donc tous les êtres tendent, comme à leur fin dernière, à ressembler à Dieu.

3° Tous les êtres nous montrent clairement qu'ils recherchent l'existence en vertu de leur nature; c'est pourquoi ceux qui sont sujets à la destruction résistent naturellement aux principes destructeurs et font effort pour se mettre dans une condition telle qu'ils puissent s'y conserver : le feu, par exemple, s'élève en haut; la terre reste en bas. Or, tous les êtres ont l'existence parce qu'ils ressemblent à Dieu, qui est l'être subsistant lui-même, puisque [en dehors de lui] rien n'existe que ce qui participe à l'être. Donc tous les êtres tendent, comme à leur fin dernière, à devenir semblables à Dieu.

4° Toutes les créatures sont en quelque sorte des images du premier agent, qui est Dieu; car l'agent produit un être qui lui ressem-

CAPUT XIX.

Quod omnia intendunt assimilari Deo.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatæ, similes Deo constituuntur.

1° Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

2° Amplius, Agens dicitur esse finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum.

Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari.

3° Item, In omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde et si quæ corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistant, et tendunt illuc ubi conservantur; sicut ignis sursum, et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sunt solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

4° Præterea, Res omnes creatæ sunt quædam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile. Perfectio

ble. Or, une image n'est parfaite qu'autant qu'elle représente son modèle par la ressemblance qu'elle a avec lui ; et c'est dans ce but que l'on fait une image. Donc tous les êtres existent pour acquérir la ressemblance divine, qui est leur fin dernière.

5° Aucun être ne se meut ou n'agit qu'en vue d'un bien, qu'il recherche comme une fin [ch. 3]. Or, participer au bien, c'est ressembler à la bonté première, c'est-à-dire à Dieu. Donc le mouvement et l'action de tous les êtres ont pour terme la ressemblance divine, comme leur fin dernière.

CHAPITRE XX.

De quelle manière les créatures imitent la divine bonté.

Nous en avons dit assez pour prouver que la fin dernière de tous les êtres consiste dans leur ressemblance avec Dieu. Or, le bien a le caractère propre de la fin. Donc les créatures recherchent la propre ressemblance de Dieu, en tant qu'il est bon. Les créatures cependant n'arrivent pas à posséder la bonté de la même manière qu'elle est en Dieu, quoique chacune d'elles imite la bonté divine autant qu'elle en est capable. En effet :

1° La bonté divine est simple et comme renfermée tout entière dans l'unité ; car l'être divin possède toute la plénitude de la perfection

autem imaginis est ut representet suum exemplar per similitudinem ad ipsum ; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam, sicut propter ultimum finem.

5° Adhuc, Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem, ut supra (c. 3) ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem, sicut in finem ultimum.

CAPUT XX.

Quomodo res divinam bonitatem imitentur.

Patet ergo, ex his quæ dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum. Tendunt igitur res in hoc, quod assimilantur Deo proprie, in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaqueque res imitetur secundum suum modum.

1° Divina enim bonitas simplex est.

[liv. I, ch. 28]. C'est pourquoi, comme le degré de bonté se mesure sur le degré de la perfection, l'être même de Dieu est sa bonté parfaite; car pour lui, exister, vivre, être sage, heureux, et en général avoir tous les attributs compris dans la perfection et la bonté, c'est une seule et même chose, puisque la bonté divine s'identifie avec l'être divin.

2° Une seconde différence consiste en ce que l'être divin est la substance même de Dieu existant, et cela est impossible dans les créatures; car nous avons démontré que nulle substance créée n'est à elle-même son être [liv. II, ch. 53]. C'est pourquoi toutes les choses qui existent étant considérées comme bonnes, s'il ne s'en trouve point qui soit à elle-même son être, aucune pareillement n'est sa propre bonté, mais chacune est bonne, parce qu'elle participe à la bonté [essentielle], de même qu'elle a la qualité d'être parce qu'elle participe à l'être de Dieu.

3° Toutes les créatures ne sont pas bonnes au même degré; car la substance de certains êtres est tout ensemble une forme et un acte, dans le cas où, en prenant la substance telle qu'elle est, il lui convient [absolument] d'exister en acte et d'être bonne. D'autres ont une substance composée d'une matière et d'une forme; et il convient à cette substance d'exister en acte et d'être bonne, mais seulement dans une de ses parties, qui est la forme. Donc la substance divine est elle-même sa bonté; une substance simple participe à la bonté [absolue] en tant qu'elle est un être; et la substance composée n'y participe que dans une partie de son être.

Il faut encore établir entre les substances du troisième degré une

quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut probatum est (I. I, c. 28). Unde quum unumquodque in tantum sit bonum, in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

2° Rursum, Quia ipsum divinum esse est ipsis Dei existentis substantia, in aliis autem rebus hoc accidere non potest; ostensum est enim (I. II, c. 53) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde si secundum quod res quolibet bona

est, non est earum aliqua suum esse, nulla earum est sua bonitas; sed earum quolibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

3° Rursum, Non omnes creaturæ in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorundam substantia forma et actus est; scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorundam vero substantia ex materia et forma composita est; cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

autre distinction qui porte également sur l'être. La forme de quelques êtres composés d'une matière et d'une forme réalise complètement la puissance [passive] de la matière, de telle sorte que cette matière ne conserve pas la puissance de recevoir une autre forme, et, par conséquent, que nulle autre matière n'est en puissance pour cette forme. Tels sont les corps célestes, qui absorbent en eux la totalité de leur matière. Il en est d'autres dont la forme ne réalise pas toute la puissance de la matière; et alors la matière reste en puissance pour une autre forme, tandis qu'une partie de la matière conserve sa puissance relativement à la même forme. Nous en avons une preuve dans les éléments et les corps qui en sont composés. Mais parce que par privation on entend la négation dans une substance d'une chose qu'elle peut recevoir en elle, il est évident que cette forme qui ne réalise pas toute la puissance de la matière se trouve accompagnée de la privation d'une autre forme, et que cette dernière ne saurait s'adjoindre à une substance dont la forme réalise complètement la puissance de la matière, ni à celle qui est essentiellement une forme, ni, à plus forte raison, à celle dont l'essence s'identifie avec son être. Comme le mouvement [ou le changement] est évidemment impossible là où il n'y a pas de puissance pour un état différent, puisque le mouvement est l'acte d'un être qui existe en puissance; comme encore il est prouvé que le mal est simplement la privation du bien [ch. 7], il en résulte clairement que, dans ce dernier ordre de substances, le bien est muable et mélangé avec le mal contraire; ce qui répugne dans les deux ordres supérieurs. Donc cette substance, dont nous venons de

In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materię potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens, nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam; et hujusmodi sunt corpora cœlestia, quę ex tota materia sua constant. Quorundam vero forma non replet totam materię potentiam; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, et in aliqua materię parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia ejus quod substantię potest inesse, manifestum est quod hęc forma, quę non implet to-

tam materię potentiam, adjungitur privatio formę; quę quidem adjungi non potest substantię cujus forma implet totam materię potentiam; neque illi quę est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Quum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia; itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni (c. 7), planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens, quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur hęc substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

parler en dernier lieu, est au dernier degré de la bonté aussi bien que de l'être.

On distingue même certains degrés de bonté entre les parties de cette substance composée d'une matière et d'une forme. En effet, de ce principe que la matière considérée en elle-même est un être en puissance, que la forme est son acte, et que la substance composée existe en acte par la forme, il faut conclure que la forme est bonne en elle-même. La substance est bonne parce qu'elle possède actuellement sa forme, et la bonté de la matière consiste en ce qu'elle est en puissance pour la forme. Quoique chacun des êtres soit bon en sa qualité d'être, il ne s'ensuit pas que la matière, qui est seulement un être en puissance, ne soit bonne qu'en puissance. L'être, en effet, est quelque chose d'absolu, et le bien consiste dans un certain ordre [ou dans une relation]; car on n'envisage pas une chose comme bonne uniquement parce qu'elle est une fin, ou bien qu'elle a atteint sa fin; mais lors même qu'elle n'est pas encore arrivée à sa fin, il lui suffit, pour être bonne, d'être coordonnée avec une fin. On ne peut donc pas donner absolument le nom d'être à la matière pour cela seul qu'elle est un être en puissance, ce qui constitue pour elle un rapport avec l'être (1); cependant, en raison de ce même rapport, on peut la considérer comme bonne absolument; et cela nous fait voir que le bien est en un sens plus étendu que l'être.

Saint Denys exprime cette pensée en disant que le bien s'étend à ce qui existe et à ce qui n'existe pas encore (2); car cela même qui n'existe

(1) Ce rapport consiste en ce qu'elle est capable de recevoir une existence actuelle par l'application de la forme, puisque c'est la forme qui la fait passer de la puissance à l'acte.

(2) In hac igitur rerum universitate motionum, statuumque ac firmitatum causa et

Inter partes etiam hujus substantiæ ex materia et forma compositæ bonitatis ordo invenitur. Quum enim materia sit ens in potentia, secundum se considerata; forma vero sit actus ejus; substantia vero composita sit actu exsistens per formam, forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum, in quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quæ est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit; non enim solum aliquid

bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens.

Propter quod Dionysius dicit (*De div. nom.*, c. 4) quod bonum se extendit ad exsistentia et non exsistentia, nam et ipsa non exsistentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum,

pas, et nous voulons parler de la matière en tant qu'elle est soumise à la privation, recherche le bien, c'est-à-dire l'être; ce qui prouve qu'elle est bonne elle-même, puisque rien ne désire le bien que ce qui est bon.

La bonté de la créature est encore inférieure à la bonté divine sous un autre rapport. Ainsi que nous venons de l'observer, Dieu renferme dans son être même la bonté portée à sa plus haute perfection, tandis que la perfection qui convient à la créature n'est pas concentrée dans un seul être, mais dans un grand nombre; car ce qui se réduit à l'unité dans l'être le plus élevé devient multiple en passant dans les êtres inférieurs. C'est pour cela que nous qualifions Dieu de puissant, de sage, d'actif, en le considérant sous le même rapport. S'il s'agit, au contraire, de la créature, ces qualités ne lui conviennent que sous des rapports différents, et sa bonté demande, pour être parfaite, que la multiplicité s'augmente en elle à mesure qu'elle s'éloigne davantage de la première bonté. Lorsqu'elle est dans l'impossibilité d'acquérir dans toute sa perfection la bonté qui lui convient, elle la possède d'une manière incomplète et seulement dans quelques-unes de ses parties. Il résulte de là que, quoique le premier et le souverain bien soit absolument simple, et que les autres substances se rapprochent autant de lui par leur bonté que par leur simplicité, il existe cependant de viles substances qui sont plus simples que d'autres substances supérieures. Tels sont, relativement aux hommes et aux animaux, les élé-

conservatio et finis est bonum illud pulchrum, quod est supra statum omnem ac motum, per quod et ex quo et ad quem et cuius gratia status omnis ac motus existit. Etenim ex ipso et per ipsum... vita omnis... omnis substantia... omnis habitus... omnis ratio... omnis scientia... et ut summam dicam, omnia quæ sunt ex pulchro et bono existunt, et omnia quæ non sunt in pulchro et bono sunt suprasubstantialiter; et est omnium principium principale et finis perfectus; quoniam ex ipso et per ipsum et ad ipsum omnia, sicut ait Scriptura (Rom., xi, 36); (S. Dionys. *De divin. nomin.*, c. 4).

scilicet esse : ex quo patet, quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum, nisi bonum.

Est autem et alio modo creaturæ bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est (supra), Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis; quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur. Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans; creatura vero secundum diversa, tantoque

perfecta bonitas alicujus creaturæ majorem multipliciter requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod licet primum et summum bonum sit omnino simplex, substantiæque ei in bonitate propinquæ sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinæ, infimæ tamen substantiæ inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis; sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus,

ments constitutifs de ces êtres; car ils sont incapables d'arriver au degré de connaissance et d'intelligence propre aux animaux et aux hommes.

Il est donc évident, par tout ce qui précède, que, bien que Dieu jouisse de sa bonté parfaite et entière, à raison de la simplicité de son *être*, les créatures ne parviennent cependant pas à posséder parfaitement leur bonté par leur *être* seul, mais au moyen de plusieurs choses. De ce que chacune d'elles est bonne en tant qu'elle existe, on ne peut donc pas la considérer comme absolument bonne, si certaines qualités requises pour sa bonté lui font défaut. Supposons, par exemple, un homme ayant perdu la vertu et adonné au vice : il est bon sous un rapport, c'est-à-dire comme être et comme homme; cependant, pris absolument, il n'est pas bon, mais il est bien plutôt mauvais. Donc on ne doit pas dire de toute créature que pour elle c'est une même chose d'exister et d'être bonne absolument, quoique toutes soient bonnes en tant qu'elles existent; mais pour Dieu il faut dire sans restriction que son être s'identifie avec sa bonté absolue.

S'il est vrai, d'abord, que tous les êtres recherchent, comme étant leur fin, la ressemblance de la divine bonté; ensuite, qu'un être devient semblable à la bonté divine par tout ce qui concourt à réaliser sa propre bonté; enfin que la bonté d'une chose ne consiste pas seulement dans son *être*, mais dans la réunion de tous les attributs requis pour sa perfection, ainsi que nous l'avons prouvé, il est évident que les créatures sont coordonnées avec Dieu comme avec leur fin, non seulement en raison de leur être substantiel, mais encore par tout ce qui s'ajoute à cet être pour le perfectionner, et aussi par son opération propre; et tout cela entre dans la perfection de la chose elle-même.

quam consequuntur animalia et homines.

Manifestum est ergo ex dictis, quod licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde licet quælibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui virtute spoliatus, vitiis est subjectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creatura-

rum idem est esse, et bonum esse simpliciter, licet quælibet earum bona sit in quantum est; Deo vero simpliciter idem est esse, et esse bonum simpliciter.

Si autem res quælibet tendit in divinæ bonitatis similitudinem, sicut in finem; divinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur ut (supra) ostensum est, manifestum est, quod ordinantur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt

CHAPITRE XXI.

Les créatures tendent à ressembler à Dieu comme causes.

Nous voyons maintenant très clairement que les créatures s'efforcent d'arriver à la ressemblance divine, même en ce qu'elles sont causes d'autres êtres. En effet :

1° C'est par son opération qu'un être créé cherche à atteindre à cette ressemblance. Or, c'est aussi par son opération qu'il devient la cause d'un autre. Donc les créatures tendent à ressembler à Dieu en devenant les causes d'autres êtres.

2° Ainsi que nous l'avons observé [ch. 20], toute chose cherche à ressembler à Dieu parce qu'il est bon. Or, c'est en puisant dans sa bonté que Dieu donne l'existence aux êtres distincts de lui ; car l'agent quel qu'il soit n'agit qu'autant qu'il est parfaitement en acte. Donc on peut dire de tous les êtres en général qu'ils aspirent à ressembler à Dieu en devenant causes d'autres êtres.

3° Toute relation avec le bien est elle-même un bien [ch. 20] ; et par là même qu'un être est la cause d'un autre, il est en rapport avec le bien. Or, le bien seul est connu et produit essentiellement, et le mal ne l'est que par accident [ch. 13]. Donc devenir la cause d'autres êtres c'est un bien. Or, en se portant vers un bien quel qu'il soit, un être s'efforce toujours de ressembler à Dieu, puisque tout bien créé n'est

pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem ; quæ etiam pertinent ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causæ.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causæ aliorum.

1° Tendit enim in divinam similitudinem creatura per suam operationem. Per suam operationem una res fit causa alterius. In hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causæ.

2° Adhuc, Res intendunt in divinam similitudinem in quantum [Deus] est bonus, ut supra (c. 20) dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur ; unumquodque enim agit in quantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causæ.

3° Amplius, Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (c. 20) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum. Bonum autem solum per se cognoscitur et causatur ; malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c. 13). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit aliquid, intendit divinam similitudinem, quum quod-

tel que parce qu'il participe à la bonté divine. Donc les êtres cherchent à ressembler à Dieu en devenant causes d'autres êtres.

4° La tendance que montre l'effet pour ressembler à l'agent et celle de l'agent à s'assimiler son effet partent du même principe. Donc l'effet recherche la fin vers laquelle il est poussé par l'agent. Or, l'agent tend à s'assimiler le sujet de l'action, non-seulement sous le rapport de l'être, mais encore sous celui de la causalité ; car l'effet naturel reçoit de l'agent les principes qui le rendent cause d'autres êtres, aussi bien que ceux qui font de lui un être subsistant : l'animal, en effet, reçoit simultanément au moment de sa génération, de l'être qui l'engendre, la vertu nutritive et la faculté d'engendrer lui-même. L'effet tend donc, comme nous venons de le montrer, à ressembler à l'agent, non-seulement parce qu'il appartient à la même espèce, mais encore en devenant la cause d'autres effets. Or, les êtres recherchent la ressemblance divine de la même manière que l'effet recherche celle de Dieu. Donc les créatures s'efforcent naturellement de s'assimiler à Dieu en ce qu'elles sont causes d'autres êtres.

5° La perfection d'un être est portée au plus haut degré lorsqu'il est capable de produire un autre être semblable à lui : une chose, par exemple, est parfaitement lumineuse lorsqu'elle peut en éclairer d'autres. Or, tout ce qui fait effort pour arriver à sa perfection recherche par là même la ressemblance divine. Donc un être cherche à ressembler à Dieu lorsqu'il tend à devenir la cause d'autres êtres. Et, parce que la cause est supérieure à l'effet en sa qualité de cause, la plus grande perfection que puisse atteindre un être consiste évidemment en ce

libet bonum creatum sit ex participatione divinæ bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causæ.

4° Item, Ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem ; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quæ substat, ita principia per quæ aliorum sit causa ; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut (supra) ostensum est, non solum quantum ad speciem

ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causæ aliorum.

5° Præterea, Tunc maxime perfectum est unumquodque, quando potest alterum sibi simile facere ; illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, in quantum hujusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem, per hunc modum ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

qu'il cherche, pour ressembler à Dieu, à devenir la cause d'autres êtres.

6° Nous avons déjà observé qu'une chose ne peut être la cause d'une autre qu'autant qu'elle est tout d'abord parfaite en elle-même. Donc sa dernière perfection c'est d'être la cause d'autres choses. Donc, puisque la créature tend à ressembler à Dieu en plusieurs manières, il lui reste, en dernier lieu, à rechercher la ressemblance divine, en ce qu'elle deviendra la cause d'autres êtres.

Saint Denys professe la même doctrine en disant que ce qui rend un être plus divin (1), c'est de devenir le coopérateur de Dieu, suivant cette parole de l'Apôtre : *Nous sommes les coadjuteurs de Dieu* [1 Cor., III, 9] (2).

CHAPITRE XXII.

Comment les êtres sont différemment coordonnés avec leurs fins.

Il est facile de prouver, par tout ce qui précède, que la dernière chose qui met un être dans le rapport voulu avec sa fin, c'est son opération ; mais cela a lieu de diverses manières, en raison de la différence des opérations.

(1) C'est-à-dire ce qui rapproche le plus un être de Dieu et lui donne une plus grande ressemblance avec lui.

(2) Cajuslibet eorum qui sacrum ordinem sortiti sunt in hoc sita est perfectio ut ad divinam, pro captu quisque suo, promoveatur imitationem, quodque divinius est omnium, ipsius etiam Dei, ut eloquia loquuntur, cooperator existat (S. Dionys., *De celest. hierarchia*, c. 3).

6° Item, Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Hæc igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quærat per hoc quod sit aliorum causa.

Unde Dionysius dicit (de Cæles. Hierarc., c. 3) quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri ; secundum quod Apostulus dicit : *Dei adjuutores sumus*, (1 Cor., III, 9).

CAPUT XXII.

Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur.

Ex præmissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quædam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quæ-

Un être peut opérer comme moteur d'un autre être : échauffer, diviser, sont des opérations de ce genre. Une autre opération consiste à recevoir le mouvement : par exemple, être échauffé, être divisé. Une troisième opération perfectionne l'être qui opère et qui est en acte, sans avoir pour fin de le transformer : la première de ces conditions (1) établit une différence entre cette opération et l'état passif et le mouvement ; la seconde (2) la distingue de l'action qui modifie la matière extérieure. Les opérations telles que connaître, sentir, vouloir, ont ce caractère. Nous tirons de là cette conséquence évidente que les êtres qui sont seulement mus, et ne font qu'opérer sans mouvoir eux-mêmes ni rien produire, tendent à ressembler à Dieu en ce qu'ils se perfectionnent en eux-mêmes ; ceux qui produisent quelque chose et donnent le mouvement, en tant que tels, recherchent la divine ressemblance en devenant causes d'autres êtres ; enfin, ceux qui meuvent parce qu'ils sont mus tendent au même but en ces deux sens à la fois.

Parce que les mouvements imprimés aux corps inférieurs sont naturels, nous considérons ces corps seulement comme des mobiles et non comme des moteurs, si ce n'est par accident : ainsi il arrive quelquefois qu'une pierre lancée de haut en bas déplace un objet qu'elle rencontre, et il en est de même du changement et des autres mouvements. Le mouvement de ces êtres a donc pour fin la ressemblance divine, en ce qu'il les perfectionne en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'il leur donne une forme et un lieu propres.

Les corps célestes, au contraire, sont simultanément moteurs et

(1) C'est-à-dire que l'être qui opère est en acte.

(2) C'est-à-dire que la fin de cette opération n'est pas de transformer le sujet.

dam vero est operatio rei, ut ab alio motæ, sicut calefieri et secari. Quædam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens : quorum primo differt a passione et motu ; secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiæ. Hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quæ moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem, quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta ; quæ autem faciunt et movent, in quantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem, in hoc quod sint

aliorum causæ ; quæ vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens ; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat ; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem, quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta ; utpote habentia propriam formam et proprium ubi.

Corpora vero cœlestia movent mota ; unde finis motus eorum est consequi divi-

mobiles. C'est ce qui fait que la fin de leur mouvement est la ressemblance avec Dieu sous le double rapport que nous avons indiqué : d'abord en raison de leur propre perfection, puisque par là le corps céleste occupe un certain lieu où il n'était pas auparavant. Quoique ce corps [par suite du changement en question] se trouve en puissance pour le lieu dans lequel il était tout d'abord en acte, cela ne l'empêche pas d'arriver à sa perfection; car la matière première est dans les mêmes conditions : elle tend à sa perfection lorsqu'elle entre en possession actuelle d'une forme qu'elle n'avait auparavant qu'en puissance, bien qu'elle perde celle qu'elle avait auparavant en acte; et la matière reçoit ainsi successivement toutes les formes auxquelles s'étend sa puissance, afin que cette puissance arrive tout entière à l'acte successivement; ce qui ne peut se réaliser simultanément. C'est pourquoi, lorsqu'un corps céleste est en puissance pour un lieu, de même que la matière première pour une forme, il acquiert sa propre perfection par cela même que sa puissance pour le lieu passe successivement à l'acte; car un tel effet ne saurait se produire dans un seul instant.

La fin du mouvement des corps célestes considérés comme moteurs est de les faire ressembler à Dieu en les rendant causes d'autres êtres. Or, ils sont causes d'autres êtres en ce que leurs influences déterminent la génération, la corruption et les autres mouvements [ou changements] qui surviennent dans ce monde inférieur. Donc, en tant que les mouvements des corps célestes produisent le mouvement, ils sont coordonnés en vue de la génération et de la corruption auxquelles les corps inférieurs sont assujétis. Quoique les corps inférieurs soient

nam similitudinem quantum ad utrumque : Quantum quidem ad propriam perfectionem, in quantum corpus cœleste sit in aliquo ubi in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad ubi, in quo prius erat actu, remaneat in potentia; similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam, quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat, quam prius actu habebat; sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota ejus potentia reducatur in actum successive; quod simul fieri non poterat. Unde quum corpus cœleste sit potentia ad ubi, sicut materia prima ad for-

mam, perfectionem suam consequitur per hoc quod ejus potentia tota ad ubi reducitur in actum successive; quod simul non poterat fieri.

In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem, in hoc quod sint causæ aliorum. Sunt autem aliorum causæ per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum cœlestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quæ est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora cœlestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis hæc inferiora corpora sint cœlestibus corporibus indigiora; quum

moins nobles que les corps célestes, il ne répugne nullement que ceux-ci communiquent leur mouvement dans le but de réaliser la génération de ceux-là, bien que la fin doive nécessairement l'emporter sur le moyen; car l'action du principe générateur a pour terme l'action de l'être engendré, et cependant l'être engendré ne surpasse pas en noblesse le principe générateur, mais lorsque l'agent est univoque (3), il appartient à la même espèce. En effet, le principe générateur a en vue la forme de l'être engendré, qui est la fin de la génération, non comme une fin dernière, mais comme un trait de ressemblance avec l'être divin, ressemblance qui consiste dans la conservation de l'espèce et dans la communication de sa bonté; et il atteint ce but en transmettant à d'autres êtres la forme propre à son espèce, et en devenant la cause de leur existence. Il en est de même des corps célestes. Quoiqu'ils soient d'une nature plus excellente que les corps inférieurs, leur fin dernière n'est pas de déterminer par leurs mouvements la génération de ces êtres et de faire passer leurs formes à l'état d'acte; mais cette opération est pour eux un moyen d'arriver à leur fin dernière, c'est-à-dire à la ressemblance divine, qui consiste en ce qu'ils sont causes d'autres êtres.

C'est ici le lieu d'observer que chaque être participe, dans une égale proportion, à la ressemblance de la divine bonté, qui fait l'objet de sa volonté, et à la ressemblance de la volonté divine, principe de l'existence et de la conservation des choses. Or, cette participation à la ressemblance de la bonté divine est plus simple et plus universelle dans les êtres supérieurs, et dans les êtres inférieurs elle se partage et

(3) L'agent ou la cause est *univoque* lorsque l'effet appartient à la même espèce. L'homme, par exemple, produit un homme, et dans ce cas le principe et le terme de l'action sont *univoques*.

tamen finem oporteat esse potius eo quod est ad finem; generans enim agit ad formam generati; quum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso; intendit enim generans formam generati, quæ est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusionem bonitatis suæ, per hoc quod aliis formam speciei suæ tradidit et aliorum fit causa. Similiter autem corpora celestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per

suos motus, quasi ultimum finem; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes, quasi ad ultimum finem, in hoc quod causæ aliorum existant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in quantum participat similitudinem divinæ bonitatis, quæ est objectum voluntatis ejus, in tantum participat de similitudine divinæ voluntatis, per quam res producantur in esse et conservantur. Superiora autem divinæ bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius; inferiora vero particularius et magis divisim; unde et inter corpora celestia et inferiora non attenditur similitudo secundum æquiparan-

se divise davantage; c'est pourquoi on ne considère pas la ressemblance qui existe entre les corps célestes et les corps terrestres comme une égalité parfaite, mais comme le rapport qui rattache l'un à l'autre l'agent universel et l'effet particulier. De même donc que dans ce monde inférieur l'intention de l'agent particulier se restreint au bien de telle ou telle espèce, de même l'intention du corps céleste s'étend au bien général de la substance corporelle, qui se conserve, se multiplie et s'accroît au moyen de la génération. Or, puisque, d'après le principe précédemment posé, tout mobile, en tant qu'il est mù, recherche la ressemblance divine pour se perfectionner en lui-même, et que rien n'est parfait que ce qui arrive à l'acte, tout être existant en puissance ne peut avoir d'autre tendance que d'arriver à l'acte au moyen du mouvement. Donc la matière, en suivant son appétit naturel, se porte de préférence vers tel acte, s'il est plus éloigné et plus parfait. Par conséquent, cet appétit naturel, en vertu duquel la matière recherche la forme, doit tendre, comme à la fin dernière de la génération, à l'acte le plus éloigné et le plus parfait auquel la matière peut atteindre.

Il y a plusieurs degrés dans les actes des formes. La matière première est tout d'abord en puissance pour la forme élémentaire; réduite à la forme élémentaire, elle est en puissance pour la forme mixte, parce que les éléments sont la matière de l'être résultant d'un mélange; considérée comme forme mixte, elle est en puissance pour la forme de l'âme végétative; car cette âme est la forme des corps de cette nature; de même, l'âme végétative est sensitive en puissance, et l'âme sensitive est intellectuelle de la même manière. Cela est prouvé par les progrès de la génération : son produit commence par être un

tiam, sicut in his quæ sunt unius speciei; sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis, in istis inferioribus, intentio contrahitur ad bonum ejus speciei vel illius, ita intentio corporis coelestis fertur ad bonum commune substantiæ corporalis, quæ per generationem conservatur, et multiplicatur, et augetur. Quum vero, ut (supra) dictum est, quælibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem fit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum.

Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in id ipsum appetitus materiæ fertur; unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiæ quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum gradus quidam inveniantur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementis; sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem; nam talis corporis

foetus, qui vit à la façon des plantes; à cette vie succède celle de l'animal, et en troisième lieu la vie propre de l'homme (4). Dans l'ordre des êtres produits par voie de génération et sujets à la corruption, il n'y a pas d'autre forme plus éloignée et plus noble que cette dernière. L'âme humaine est donc le terme de la génération complète, et la matière tend à arriver à ce terme qui est sa forme dernière. Donc les éléments existent pour les corps mixtes, et ceux-ci pour les corps vivants. Parmi ces derniers, les plantes existent pour les animaux; les animaux pour l'homme, et l'homme est la fin de la génération tout entière.

Comme la même chose est produite et conserve son *être* suivant l'ordre que nous venons d'indiquer pour la génération des êtres, leur conservation est également soumise à un certain ordre. Aussi voyons-nous que les corps mixtes s'entretiennent au moyen des qualités qui leur conviennent dans les éléments; les plantes trouvent leur nourriture dans les corps mixtes; les animaux dans les plantes, et quelques-uns d'entre eux, qui sont plus parfaits et plus forts, se nourrissent d'autres moins parfaits et plus faibles. Quant à l'homme, il convertit à son usage les êtres de tout genre : les uns servent à le nourrir, et

(4) Saint Thomas, en s'exprimant ainsi, ne veut pas dire que la matière première, au moyen de ces transformations successives, peut devenir la substance même de l'âme. Il applique ici ce principe posé et prouvé dans le chapitre 68 du livre 11, que l'âme est la forme du corps, dont elle est parfaitement distincte comme substance. La matière, en passant par les états ou formes intermédiaires d'élément simple et de corps mixte ou composé d'éléments divers, devient capable de recevoir d'autres formes plus parfaites, qui sont : l'âme végétative, ou la vie des plantes; c'est le premier et le plus faible degré de la vie; ensuite l'âme sensitive, ou la vie des animaux, qui est déjà plus complète; enfin l'âme ou la vie intellectuelle propre à l'homme. Cette forme est le dernier degré de perfection auquel la matière peut s'élever, parce qu'il n'y au-dessus de l'homme que de pures intelligences, ou, selon l'expression de saint Thomas, des *substances séparées*.

anima actus est; itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit: Primo enim in generatione est foetus vivens vita plantæ; postmodum vero vita animalis; demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; hæc vero propter viventia; in quibus plantæ sunt propter anima-

lia; animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis.

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem præmissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates; plantæ vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quædam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: quibusdam

d'autres lui fournissent le vêtement. Voilà ce qui fait que la nature le met nu au monde, parce qu'il peut trouver de quoi se vêtir, de même qu'à l'exception du lait elle ne lui prépare aucun des aliments convenables, afin de l'obliger à chercher sa nourriture parmi ce qui l'entoure. L'homme emploie encore comme véhicules certains êtres; car comme il le cède à beaucoup d'animaux pour la célérité des mouvements et la force nécessaire pour supporter les travaux pénibles, ces animaux sont en quelque sorte destinés à devenir ses aides. Bien plus encore, il tire parti de toutes les choses sensibles pour perfectionner sa connaissance intellectuelle. C'est pourquoi le Psalmiste dit à Dieu en parlant de l'homme : *Vous avez tout mis sous ses pieds* [Ps. VIII, 8]. Nous lisons aussi dans la *Politique* d'Aristote que l'homme est naturellement le maître des autres animaux (5).

Si donc il est vrai que le mouvement du ciel ait lieu en vue de la génération des êtres, et que l'homme soit le terme de la génération tout entière et comme la fin dernière de ce genre, il est évident que dans l'ordre des êtres produits par voie de génération et susceptibles d'être mus, la fin [prochaine] du mouvement du ciel se rattache à l'existence de l'homme comme à sa dernière fin. L'Écriture nous rappelle cette vérité en disant que Dieu a fait les corps célestes *pour servir à toutes les nations* (6).

(5) Perspicuum est consentaneum esse naturæ atque expedire ei corpori animo servire..... Rursum in homine et in aliis animantibus similiter se res habet. Cicures enim bestia feris sunt meliores natura. His autem omnibus melius est hominis imperio subiectas esse (Arist., *Politiconum* seu *De republica*, I, c. 5).

(6) Custodite igitur sollicite animas vestras. Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est vobis Dominus in Horeb, de medio ignis, ne forte elevatis oculis ad cælum, videas solem et lunam, et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cælo sunt (*Deuter.*, IV, 19).

dem ad æsum; quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum præstare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparavit, nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquiret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur intellectualis cognitionis perfectionem; unde et de homine in Psalmis dicitur, ad Deum directo sermone :

Omnia subiecisti sub pedibus ejus (Psal. VIII, 8). Et Aristoteles dicit (*Polit.*, I, 5) quod homo habet naturalem dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius cæli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem hujus generis, manifestum est quod finis motionis cæli ordinatur ad hominem, sicut in ultimum finem, in genere generalium et mobilium. Hinc est quod dicitur quod Deus corpora cælestia fecit in ministerium cunctis gentibus (*Deuter.*, IV, 19).

CHAPITRE XXIII.

Le ciel est mû par une substance intellectuelle.

Les conclusions précédentes étant admises, nous pouvons établir maintenant que le premier auteur des mouvements du ciel est un être intelligent. En effet :

1° Jamais l'être qui agit conformément à son espèce propre ne cherche à réaliser une forme supérieure à la sienne; car tout agent tend à produire un être qui lui ressemble. Or, selon qu'il agit au moyen du mouvement qui lui est propre, le corps céleste tend à réaliser la forme dernière (1), c'est-à-dire l'intelligence humaine, qui est de toutes les formes la plus noble, ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 22]. Donc le corps céleste n'agit pas conformément à son espèce propre et en qualité d'agent principal pour produire la génération des êtres, mais son action est déterminée par l'espèce d'un agent intellectuel supérieur, qui est l'agent principal et dont le corps céleste n'est que l'instrument. Or, l'action du ciel par laquelle il produit la génération des êtres consiste dans le mouvement qu'il reçoit. Donc le moteur du corps céleste est une substance intellectuelle.

2° Nous avons démontré [liv. 1, ch. 13] qu'il n'y a pas de mouvement sans moteur. Donc il existe un moteur du corps céleste. — Donc ce moteur est complètement distinct de lui, ou bien il est uni avec

(1) Dont la matière est susceptible.

CAPUT XXIII.

Quod cælum movetur ex aliqua intellectuali substantia.

Ex præmissis etiam ostendi potest primum motivum motus cæli esse aliquid intellectivum.

1° Nihil enim secundum propriam speciem agens, intendit formam altiore[m] sua forma; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem cæleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quæ est intellectus humanus; qui quidem est altior omni forma, ut ex præ-

missis (c. 22) patet. Corpus igitur cæli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cæleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cælum ad generationem, secundum quod movetur. Movetur igitur corpus cæleste ab aliqua intellectuali substantia.

2° Adhuc, Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri, ut superius [l. 1, c. 13] probatum est. Corpus igitur cæli ab aliquo movetur. — Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei

lui, de telle sorte que cet être composé du ciel et de son moteur se meut lui-même, en tant qu'une de ses parties est le moteur et l'autre le mobile. — Si l'on s'arrête à cette dernière conséquence, comme tout être qui se meut lui-même est vivant et animé, nous en concluons que le ciel est animé et qu'il n'a pas d'autre âme qu'une âme intelligente. En effet, il n'a pas une âme nutritive, puisqu'il est étranger à la génération et à la corruption; ni une âme sensitive, puisqu'il est dépourvu des divers organes propres aux animaux. Donc il est mu par une âme intelligente. — Si, au contraire, il reçoit le mouvement d'un moteur extrinsèque, ce moteur est un corps ou un être incorporel. Si c'est un corps, il ne peut mouvoir sans être mu [liv. I, ch. 13]. Donc il aura lui-même son moteur, et comme on ne peut étendre jusqu'à l'infini la série des corps, nous arriverons nécessairement à un premier moteur non corporel. D'un autre côté, un être qui est complètement séparé des corps est par là même intellectuel [liv. I, ch. 44]. Donc le mouvement du ciel, qui est le premier de tous les corps, a pour auteur une substance intellectuelle.

3° Selon Aristote, tous les corps, pesants ou légers, sont mus par l'être qui les produit ou éloigne d'eux un obstacle (2); car il est impossible que la forme soit en eux le moteur, et la matière le mobile, puisque les corps seuls sont susceptibles d'être mus. Or, les corps célestes sont aussi simples que les corps élémentaires, qui sont composés

(2) Motum omnes inquit esse qui de natura aliquid dicunt, tum quia mundum faciunt, tum quia contemplatio ipsis omnis est de generatione corruptioneque, quam impossibile est esse, si non sit motus. Verum qui mundos infinitos esse, et alios ipsorum fieri, alios corrumpi dicunt, ii motum inquit semper esse; sint enim generationes et corruptiones ipsorum cum motu necesse est. Qui vero mundum aut unum et semper eundem esse dicunt, aut unum quidem, sed non semper, ii de motu quoque similiter opinantur (Arist. *Phys.*, VIII, c. 1).

unitum, ita quod compositum ex cœlo et movente dicatur movere seipsum, in quantum una pars ejus est movens et alia mota. — Si autem sic est, omne autem movens seipsum est vivum et animatum, sequitur quod cœlum sit animatum; non autem alia anima, quam intellectuali: non enim nutritiva, quum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva quum non habeat organorum diversitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. — Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum; et si quidem corporeum, non movet, nisi motum, ut ex superioribus (I. I, c. 13) patet.

Oportebit ergo et illud ab alio moveri. Quum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem esse penitus a corpore separatum oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (I. I, c. 44) patet. Motus igitur cœli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

3° Item, Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in octavo Physicorum (c. 1); non enim potest esse quod forma in eis sit movens, et materia mota; nihil enim movetur, nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, et non est in

seulement d'une matière et d'une forme. Si donc ils sont mus à la manière des corps pesants et légers, ils doivent avoir pour moteur un être qui les produit essentiellement et qui éloigne d'eux accidentellement un obstacle. Or, cela répugne; car ces corps ne sauraient être produits par voie de génération, puisqu'ils ne sont pas composés de principes contraires, et rien ne peut faire obstacle à leurs mouvements. Donc les moteurs de ces corps les mettent en mouvement par une appréhension qui, n'étant pas sensitive, selon ce que nous avons dit, est, par conséquent, intellectuelle.

4° En supposant que la nature soit l'unique principe du mouvement céleste, sans aucune appréhension, le principe du mouvement du ciel sera nécessairement, aussi bien que pour les éléments, la forme du corps céleste. En effet, quoique les formes simples soient dépourvues de la puissance motrice, elles sont cependant les principes du mouvement; car les mouvements naturels, de même que toutes les autres propriétés qui sont dans la nature d'un être, ont lieu par suite de la réalisation de ces formes (3). Or, le mouvement du ciel ne peut résulter de la forme du corps céleste comme de son principe actif; car la forme est le principe du mouvement local, en ce sens que tel corps doit, à raison de sa forme, occuper un lieu vers lequel il est mù en vertu de cette même forme; et parce que le principe générateur le met en possession de ce lieu, nous le considérons comme un moteur: c'est ainsi qu'en vertu de sa forme le feu demande à s'élever en haut. Or, la nature du corps céleste n'exige point qu'il soit dans

(3) Il est évident, en effet, que si un être était dépourvu de sa forme, c'est-à-dire s'il était simplement possible, puisque c'est en vertu de sa forme qu'il existe réellement, il ne pourrait être soumis ni au mouvement local, ni à tout autre changement.

eis compositio, nisi materiæ et formæ, ita et corpora celestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se, et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem; non autem sensitivam, ut ostensum est; ergo intellectivam.

4° Amplius, Si principium motus celestis est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus cæli sit forma celestis corporis, sicut et in ele-

mentis. Licet enim formæ simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum; ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliæ naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus celestis sequatur formam celestis corporis, sicut principium activum; sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori, secundum suam formam, debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suæ formæ tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum. Corpori autem celesti, secundum suam formam, non magis congruit unum ubi quam aliud. Non

un lieu plutôt que dans un autre. Donc la nature n'est pas l'unique principe du mouvement céleste. Donc le principe de ce mouvement est l'appréhension [intellectuelle] du moteur.

5° La nature n'a jamais qu'un seul but ; c'est pourquoi ses productions conservent toujours le même mode d'existence, si rien ne les en empêche ; et cela n'arrive que rarement. Donc la nature ne peut rechercher comme une fin ce qui renferme essentiellement une altération de la forme. Or, le mouvement se trouve, en vertu de son essence, placé dans cette condition ; car le mobile, considéré comme tel, diffère actuellement de ce qu'il était auparavant. Il répugne donc à la nature de rechercher le mouvement pour lui-même. Donc son but est d'arriver par le mouvement au repos, qui est au mouvement ce qu'est l'unité pour le nombre. En effet, l'être qui reste en repos est présentement ce qu'il était dans le passé ; et si le mouvement du ciel n'avait que la nature pour principe, il se produirait seulement pour arriver au repos ; et nous voyons tout le contraire, puisqu'il se continue sans cesse. Donc il ne faut pas attribuer le mouvement du ciel à la nature, comme à son principe actif, mais plutôt à quelque substance douée d'intelligence.

6° Toutes les fois que la nature est le principe actif d'un mouvement, il résulte de là que si une chose se porte naturellement vers une autre, la nature ne contribue en rien et s'oppose même à leur séparation : par exemple, en vertu d'une loi naturelle, un objet pesant descend en bas, et lorsqu'il prend une autre direction, c'est contrairement à sa nature. Si donc le mouvement du ciel était naturel, comme il tourne naturellement du côté de l'occident, il irait contre la nature en quittant l'occident pour revenir à l'orient ; ce qui est impossible,

igitur motus cœlestis principium est sola natura. Oportet igitur, quod principium motus ejus sit per apprehensionem moventis.

5° Adhuc, Natura semper ad unum tendit ; unde quæ sunt a natura semper sunt eodem modo, nisi impediuntur ; quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet deformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi ; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, dissimiliter se habet et nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quæ se habet

ad motum sicut unum ad multa ; quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius ; si enim motus cœli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem ; ejus contrarium apparet, quum sit continuus. Non est igitur motus cœli a natura, sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

6° Item, Omni motui qui est a natura, sicut a principio activo, oportet quod si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam ; sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus cœli esset naturalis, quum tendat ad occidentem naturaliter,

puisque'il n'y a dans ce mouvement rien de forcé ni de contraire à la nature (4). Donc la nature ne peut être le principe actif du mouvement céleste. Donc il faut conclure des raisons qui précèdent que ce principe est une vertu capable d'appréhension, et qui meut par son intelligence. Donc le corps céleste est mù par une substance intellectuelle.

On ne peut nier cependant que le mouvement du ciel ne soit naturel. Un mouvement est naturel, non-seulement à cause de son principe actif, mais encore en raison de son principe passif. Nous en avons la preuve dans la production des corps simples, qui n'est point naturelle du côté du principe actif. En voici la raison. Un être est mù naturellement par son principe actif, lorsque ce principe est en lui; car la nature est un principe de mouvement dans l'être où elle se trouve. Or, le principe actif de la production des corps simples est extrinsèque à ces corps. Donc, si leur mouvement est naturel, ce n'est pas à cause du principe actif, mais seulement à raison du principe passif, c'est-à-dire de la matière, qui recherche naturellement sa forme naturelle. Ainsi donc, considéré comme provenant du principe actif, le mouvement du corps céleste n'est pas naturel, mais plutôt volontaire et intellectuel; tandis que relativement au principe passif, il est naturel, parce que le corps céleste est naturellement disposé à recevoir ce mouvement.

(4) Saint Thomas raisonne ici d'après le système planétaire de Ptolémée, suivi encore de son temps. Cet astronome considère la terre comme le centre de l'univers, et tous les mouvements des astres se font d'orient en occident. Copernic, dont le système a prévalu, fait du soleil le centre du monde, et les planètes accomplissent leurs révolutions d'occident en orient, en sorte que le mouvement réel est pour nous l'opposé du mouvement apparent. Quelque système que l'on adopte, l'argument du saint Docteur n'en conserve pas moins toute sa force.

contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile; in motu enim cœlesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus cœlestis sit natura. Est igitur principium activum ejus aliqua vis apprehensiva et per intellectum movens, ut ex prædictis patet. Movetur igitur corpus cœleste a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum celestem esse naturalem. Dicitur enim esse aliquis motus naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum: sicut patet in generatione sim-

plicium corporum, quæ quidem non potest dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo, cujus principium activum est intra; natura enim est principium motus in eo in quo est. Principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus cœlestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis; quantum vero ad principium passivum, est naturalis;

Il suffit, pour donner à cette vérité toute son évidence, d'examiner dans quelle disposition se trouve le corps céleste par rapport à son lieu propre. Un être devient passif et reçoit un mouvement, parce qu'il est en puissance; il agit, au contraire, et devient moteur, selon qu'il est en acte. Or, le corps céleste, à raison de sa substance, est indifféremment en puissance pour tout lieu, de même que la matière première pour toute forme [ch. 22]. Il en est autrement d'un corps qui est pesant ou léger. Sa nature ne le laisse pas indifférent pour tout lieu, mais celui qu'il doit occuper se trouve déterminé d'après le caractère de sa forme. Donc le principe actif du mouvement des corps pesants ou légers n'est autre que leur nature, tandis que la nature des corps célestes n'est que le principe passif de leur mouvement. On ne doit donc pas regarder comme forcé le mouvement de ces derniers, de même que celui des corps pesants ou légers auxquels nous l'imprimons par notre intelligence. Ces corps, en effet, sont naturellement aptes à être mus dans une direction contraire à celle que nous leur donnons. Il s'ensuit que nous leur faisons violence en les soumettant à ce mouvement; et cependant le mouvement que le corps de l'animal reçoit de son âme, en sa qualité d'être animé, n'est nullement forcé, quoiqu'il le soit si nous considérons l'animal comme quelque chose de pesant. Quant aux corps célestes, ils n'ont aucune aptitude pour un mouvement contraire; mais elle se borne à celui qu'une substance intelligente leur imprime. Ce mouvement est donc en même temps volontaire, dans le principe actif, et naturel, dans le principe passif.

Quoique le mouvement du ciel soit volontaire dans son principe

nam corpus coeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

Hoc autem manifeste apparet, si habitudo consideretur coelestis corporis ad suum ubi. Patitur enim et movetur unumquodque, secundum quod est in potentia; agit vero et movetur, secundum quod est actu. Corpus autem coeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quolibet ubi, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut (c. 22) prædictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus ejus; natura vero corporis coelestis est motus ipsius passivum

principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quæ a nobis moventur per intellectum; corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis: et ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis, quo movetur ab anima, non sit ei violentus, in quantum est animatum, etsi sit ei violentus, in quantum est grave quoddam. Corpora autem coelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente; unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum.

Quod autem motus cæli est voluntarius secundum activum principium, non repu-

actif, et que la volonté puisse choisir entre plusieurs objets, sans être déterminée à aucun, cela n'empêche pas ce mouvement d'être un et toujours uniforme; car de même que la nature se porte par sa propre vertu vers une seule chose, de même la volonté se détermine pour un seul objet par sa sagesse, qui la conduit infailliblement à une fin unique.

Il est également démontré qu'il n'y a rien dans le mouvement du ciel qui contrarie la nature, et qu'il ne s'approche ni ne s'éloigne d'aucun lieu. Lorsque les corps pesants ou légers sont en mouvement, leur condition est différente pour deux raisons: d'abord, parce que la tendance de la nature, en agissant sur ces corps, est déterminée à tel lieu; en sorte que, comme le mobile tend naturellement à occuper ce lieu, c'est contrairement à sa nature qu'il s'en éloigne; ensuite, parce qu'il y a contrariété entre deux mouvements, dont l'un s'approche du milieu et l'autre s'en éloigne. Si, lorsqu'il s'agit du mouvement de ces corps pesants ou légers, on considère, non pas le lieu extrême, mais celui qui tient le milieu, par là même que le mobile s'en approche naturellement, il s'en éloigne naturellement aussi, parce que la nature n'a qu'une seule intention et qu'il n'y a pas deux mouvements contraires, mais un mouvement unique et continu. — Or, ceci s'applique au mouvement des corps célestes; car nous venons d'observer que la nature ne recherche pas tel lieu déterminé. On peut même dire que le mouvement circulaire qui éloigne un corps d'un point fixe n'est pas opposé à celui qui l'en rapproche; mais ce mouvement [dans son ensemble] est un et continu. D'où il suit que dans le mouvement

gnat unitati et conformitati cœlestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet et non est determinata ad unum, quia sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex præmissis quod in motu cœli non est contra naturam, neque accessus ad aliquod ubi, neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: Primo quidem, quia intentio naturæ est determinata in gravibus et in levibus ad unum locum; unde sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo. Secundo, quia duo motus, quorum uno accedit ad medium et altero recedit, sunt contrarii. Si autem accipiat

in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur, quia totum stat sub una intentione naturæ, et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. — Ita autem est in motu cœlestium corporum, quia naturæ intentio non est ad aliquod ubi determinatum, ut jam dictum est. Motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus; unde quodlibet ubi in motu cœli est sicut medium et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad præsentem intentionem, utrum corpus cœleste moveatur a substantia intellectuali con-

du ciel tout lieu est un moyen, et qu'il n'y a pas d'extrême comme dans le mouvement en ligne droite (5).

Il importe peu, pour le présent, que la substance intellectuelle qui meut le corps céleste soit unie avec lui, à la manière des âmes, ou bien qu'elle en soit séparée. Il est également indifférent que chacun des corps célestes soit mû par Dieu, ou bien qu'il n'en meuve aucun immédiatement, mais au moyen de substances intellectuelles créées; ou encore que le premier seulement soit mû immédiatement par Dieu, et les autres par les substances créées, pourvu que nous arrivions à cette conclusion, que le moteur du ciel est une substance intellectuelle.

CHAPITRE XXIV.

Tous les êtres, même privés d'intelligence, recherchent le bien.

Ces deux propositions étant admises : la première, que le ciel est mû par une substance intellectuelle [ch. 23]; la seconde, que ce mouvement a pour but la génération des êtres dans ce monde inférieur, il 'ensuit nécessairement que la génération et le mouvement de ces êtres

(5) Saint Thomas raisonne ici comme Aristote, qui prouve, dans sa *Physique* (liv. VIII, ch. 8 et 9), que le mouvement circulaire seul est continu et peut durer jusqu'à l'infini.

juncta, quæ sit anima ejus, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum cœlestium moveatur a Deo; vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis, dummodo habeatur quod motus cœlestis est a substantia intellectuali.

CAPUT XXIV.

Quod omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.

autem corpus cœleste a substantia

intellectuali movetur, ut ostensum est [c. 23], motus autem corporis cœlestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiæ intelligentis; in eundem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Cœlum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ. Sunt igitur formæ et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatæ et intentæ, sicut a principali agente, a corpore vero cœlesti, sicut ab instrumento. Oportet autem quod species eorum quæ causantur et intenduntur

procèdent de l'intention d'une substance intelligente; car l'agent principal et l'instrument qu'il emploie ont en vue la même fin. Or, le ciel est la cause des mouvements inférieurs, en vertu du mouvement qu'il reçoit d'une substance intellectuelle. Donc il est en quelque sorte l'instrument de cette substance. Donc c'est une substance intellectuelle qui veut et réalise, en qualité d'agent principal, les formes et les mouvements des corps inférieurs, et le corps céleste en est la cause instrumentale. Or, de même que les formes des objets d'art sont renfermées tout d'abord dans l'intelligence de l'artiste, d'où elles passent dans les effets, ainsi l'agent intellectuel doit avoir préalablement dans son intelligence les formes des êtres voulus et produits par lui. Donc toutes les formes des êtres inférieurs, et tous les mouvements qu'ils subissent, se trouvent déterminés par les formes intelligibles conçues dans l'intelligence d'une ou de plusieurs substances intellectuelles (1). C'est ce qui a fait dire à Boèce, dans son livre *De la Trinité*, que « les formes qui résident dans la matière viennent des formes indépendantes de la matière (2). » Sous ce rapport, Platon est dans la vérité lorsqu'il dit que les formes séparées sont les principes des formes inhérentes à la matière (3). Mais son opinion diffère de la nôtre en ce

(1) Suivant que le ciel tout entier est mû par une seule de ces substances, ou bien que chacun des astres a son moteur particulier. Le saint Docteur ne décide pas ici cette question.

(2) Nous analysons ce passage de Boèce, sans rien changer à ses expressions : « Forma est vel cum materia, vel sine materia. Ad cognoscendum ens oportet inspicere formam; quæ vere forma, nec imago est, et quæ ipsum esse est, et ex qua esse est; omne namque esse ex forma est : sic statui non ex ære effigies animalis est, sed ex forma. Forma vero quæ est sine materia non poterit esse subjectum, nec vero inesse materiæ; nam non esset forma, sed imago. Ex his enim formis quæ præter materiam sunt, istæ formæ venerunt quæ sunt in materia et corpus efficiunt; nam cæteras quæ in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum sunt imagines (*De Trinitate*, c. 2).

(3) Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, idea (id est species) erit, semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? an unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut quum sint notionem, carere intelligentia? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare*, alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effectas esse, tanquam imagines

ab intellectuali agente, præexistent in intellectu ipsius, sicut formæ artificiorum præexistent in intellectu artificis, et ex eis derivantur in effectus. Omnes igitur formæ, quæ sunt in istis inferioribus, et omnes motus, determinantur a formis intellectualibus, quæ sunt in intellectu aliquus substantiæ, vel aliquarum. Et prop-

ter hoc dicit Boetius in libro de Trinitate [c. 2] quod « formæ quæ sunt in materia « venerunt a formis quæ sunt sine materia. » Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formæ separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia : licet posuerit eas per se subsistentes et causas immediate formas sensibilibus; nos

qu'il considère ces formes comme subsistant par elles-mêmes et qu'il en fait les causes immédiates des formes sensibles, au lieu que, selon nous, elles existent dans une intelligence et produisent les formes inférieures au moyen du mouvement du ciel.

Toutes les fois que le moteur meut par lui-même [ou essentiellement] et non accidentellement, c'est lui qui dirige le mobile vers la fin à laquelle doit aboutir son mouvement. Or, le moteur du corps céleste est une substance intellectuelle, et lui-même il devient, par son mouvement, la cause de tous les mouvements produits dans les corps inférieurs. Donc le corps céleste tend vers la fin de son mouvement, et par conséquent, chacun des corps inférieurs recherche sa fin propre, en vertu de la direction donnée par cette substance intellectuelle.

On comprend donc maintenant, sans aucune difficulté, comment des corps naturels privés de toute connaissance se meuvent et agissent pour une fin. Ils tendent à cette fin, parce qu'ils reçoivent une direction analogue à celle que suit la flèche, lorsqu'elle va frapper le but choisi par l'archer. De même, en effet, que la flèche suit la ligne qui conduit au but ou à une fin déterminée, en vertu de l'impulsion donnée par l'archer, ainsi les corps naturels obéissent à l'inclination qui les pousse vers telle fin en rapport avec leur nature, en vertu de l'action des moteurs naturels, dont ils reçoivent leurs formes, leurs vertus actives et leurs mouvements. Il ressort encore clairement de là que toute production de la nature est l'œuvre d'une substance intelligente; car l'effet se rattache, comme à sa cause principale, bien

atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo representent (*Parmenides*, p. 123, — H. Steph., 1578).

vero ponimus ens in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum cœli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cœleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens, inferiora corpora in propria fines.

dirigitur non est difficile videre qualiter

naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum, ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis; nam effectus principaliter at-

plus au premier moteur qui conduit le mobile à sa fin qu'aux instruments qui agissent d'après sa direction supérieure, et c'est pour cette raison que les opérations de la nature, aussi bien que celles du sage, se font toujours suivant l'ordre exigé par la fin.

Il est donc évident que les êtres mêmes qui n'ont point la faculté de connaître peuvent agir pour une fin, rechercher le bien en vertu de leur appétit naturel et tendre à la ressemblance divine et à leur propre perfection. Au reste, ces expressions diverses ont toutes le même sens; car les êtres s'efforcent de devenir parfaits par cela seul qu'ils recherchent le bien, puisque la bonté d'une chose est proportionnée à sa perfection. L'être qui s'efforce de devenir bon tend également à ressembler à Dieu, puisque cette ressemblance consiste dans la bonté; et tel ou tel bien particulier n'est capable d'exciter une appétence quelconque [suivant la nature de l'être], qu'autant qu'il reproduit la ressemblance de la bonté première [et essentielle]. Si donc il recherche son bien propre, c'est parce qu'il veut arriver à la ressemblance divine, et non réciproquement. Ce qui prouve que tous les êtres recherchent cette ressemblance avec Dieu comme leur fin dernière.

On peut considérer le bien d'un être sous différents rapports. — Premièrement, telle chose est son bien propre comme individu : l'animal, par exemple, recherche son bien propre en même temps que sa nourriture qui doit lui conserver l'être. — Secondement, ce bien est tel en raison de l'espèce : ainsi l'animal recherche son bien propre en engendrant d'autres animaux, en prenant soin de les nourrir, et généralement en faisant tout ce qui peut contribuer à la conservation ou bien à la sûreté des individus de son espèce. — Troisièmement,

tribuitur primo moventi dirigenti in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturæ inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

Planum igitur fit quod ea etiam quæ cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur; nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ab bonum, quum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est; bonum autem hoc

vel illud particulare habet quod sit appetibile, in quantum est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem, quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. — Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, quum appetit cibum quod in esse conservatur. — Alio modo, secundum quod est ejus ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem proles et ejus nutritionem, vel si aliquid operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suæ

le bien se rapporte au genre; et c'est en ce sens que l'agent équivoque (4), tel que le ciel, recherche son bien propre en produisant son effet. — Quatrièmement, ce bien consiste encore dans une ressemblance d'analogie entre les effets et leur principe : Dieu, qui est en dehors de tout genre (liv. I, c. 25), donne l'être à tout ce qui existe en vue de son bien propre.

Ceci nous démontre que, plus la vertu active d'un être est parfaite et sa bonté élevée, plus aussi l'appétence du bien se développe en lui, et il recherche et opère ce bien dans les êtres qui s'éloignent de lui davantage. En effet, un être imparfait ne va pas au-delà du bien qui lui est propre, comme individu; l'être parfait recherche le bien de l'espèce, et celui qui est plus parfait encore aspire au bien de tout le genre. Quant à Dieu, dont la bonté atteint le suprême degré de la perfection, il veut le bien de l'être dans son sens le plus étendu. C'est donc avec raison que plusieurs ont dit, en parlant du bien, qu'en sa qualité de bien il tend à se répandre (5), parce qu'en s'améliorant un

(4) L'agent ou la cause est *équivoque*, lorsque l'effet produit est d'une nature différente. Le soleil, qui par sa chaleur fait germer la graine et croître les plantes, est un agent *équivoque*.

(5) Du nombre de ces auteurs est saint Denys-l'Aréopagite, qui nous représente Dieu communiquant sa bonté aux créatures, dont les plus parfaites s'efforcent de rendre bons les êtres inférieurs. — Age ergo, jam ad ipsum nomen boni progrediamur, quod exempte ab omnibus divinitati supra divinitatem attribuunt theologi, vocantes, ut arbitror, bonitatem ipsam essentiam divinam, divinitatis originem; et quia sic essentia sua bonus est Deus, ut tanquam substantiale bonum, bonitatem in omnia porrigat. Quemadmodum enim sol ille noster, non cogitatione aut voluntate, sed eo ipso quod est, illuminat universa quæ quoquo modo lucis ejus sunt capacia, sic etiam ipsum bonum (quod non secus præstat soli, quam primæva species imagini obscuræ), ipsamet substantia sua rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios effundit. His consterunt omnes intellectiles ac intelligentes substantiæ, et virtutes et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam et indeficientem, ab omni corruptione ac morte et materia generationeque liberæ, necnon ab instabili fluxaque, quæ in diversa diversimode fertur permutatione, semotæ, et tanquam incorporeæ et immateriales intelliguntur, et ut mentes *supermundialiter* (*ὑπερκοσµιδεῖς*) intelligunt, atque propriis rerum rationibus illustrantur, rursumque in ea quæ illis cognata sunt sua munera derivant (*De divin. nomin.*, c. 4).

speciei. — Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens equivocum, sicut cælum. — Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus (l. I, c. 25), propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communio-

rem habet, et magis in distantibus a se bonum quærit et operatur; nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum, quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quo-

être communique sa bonté à d'autres qui sont à une distance plus considérable de lui. Comme aussi l'être le plus parfait de chaque genre est le type et, en quelque sorte, la mesure de tous ceux qui entrent dans ce genre, Dieu, qui l'emporte en bonté sur tout ce qui existe et qui la communique à tout sans exception, est nécessairement, par la manière dont il opère cette diffusion, le modèle de tous les êtres qui en font participer d'autres à leur propre bonté; car un être s'élève à un degré supérieur dans l'ordre des causes à mesure qu'il étend plus loin la diffusion de sa bonté.

Nous devons encore tirer de là cette conclusion, qu'un être, en s'efforçant de ressembler à Dieu en ce qu'il devient la cause d'autres êtres, n'est point détourné de la recherche de son bien propre. Il ne répugne donc point de dire que les corps célestes sont mus, et que leurs moteurs agissent en vue des corps produits par voie de génération et soumis à la corruption, et qui leur sont inférieurs en noblesse; car ceux-ci ne sont pas la fin dernière des autres, et les corps célestes, par là même qu'ils tendent à les produire, se portent aussi vers leur bien propre et recherchent la ressemblance divine, qui est leur fin dernière.

CHAPITRE XXV.

Toute substance intellectuelle a pour fin la connaissance de Dieu.

Puisque tous les êtres, y compris même ceux qui sont dépourvus

libet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quæ sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusionem sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communis bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum coelestium et actiones motorum eorum dicantur

tur esse aliquantulum propter hæc corpora quæ generantur et corrumpuntur, quæ sunt eis indigniora; non enim sunt propter hæc sicut propter ultimum finem, sed intendentes horum generationem intendunt suum bonum et divinam similitudinem, tanquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ.

Quum autem omnes creaturæ, etiam in-

d'intelligence, se rattachent à Dieu comme à leur fin; puisque, d'un autre côté, tous atteignent cette fin en ce qu'ils participent en quelque chose à sa ressemblance, les créatures intelligentes s'approchent de lui d'une manière plus spéciale, c'est-à-dire au moyen de leur opération propre, qui consiste à le connaître. D'où il suit nécessairement que la fin d'une créature intelligente est de connaître Dieu. En effet :

1° Nous avons établi [ch. 18] que Dieu est la fin universelle des êtres. Donc chacun d'eux tend à s'unir à Dieu comme à sa dernière fin, autant que le comporte sa nature. Or, un être s'unit plus intimement à Dieu lorsqu'il peut arriver jusqu'à sa substance, et c'est ce qui a lieu pour qui connaît quelque chose de la substance divine, que s'il lui ressemble seulement sous quelque rapport. Donc toute substance intellectuelle s'efforce d'arriver à la connaissance de Dieu, comme à sa dernière fin.

2° L'opération propre d'un être s'identifie avec sa fin; car cette opération est une seconde perfection (1), et pour cette raison on regarde comme bon et doué de vertu celui qui est convenablement disposé pour réaliser son opération propre. Or, connaître est l'opération propre des substances intelligentes. Donc c'est aussi leur fin. Donc la fin dernière est ce que l'on trouve de plus parfait dans l'opération, sur-

(1) Saint Thomas explique ailleurs en quoi consistent la première et la seconde perfection d'un être. « On distingue, dit-il, deux perfections dans un être, la première et la seconde. La première existe lorsque l'être est parfait sous le rapport de la substance, et elle consiste dans la forme du tout, qui résulte de l'intégrité des parties. La perfection seconde d'un être est sa fin. Cette fin est une opération : par exemple, la fin du joueur de harpe est de faire résonner son instrument; ou bien une chose à laquelle on arrive par l'opération : ainsi l'architecte a pour fin la maison qu'il construit au moyen de son art. La perfection première est la cause de la seconde; car la forme est le principe de l'opération. La perfection dernière, qui est la fin de tout l'univers, est la parfaite béatitude des saints, qui se réalisera à la consommation des temps. La première perfection, c'est-à-dire l'intégrité de l'univers, a existé dès l'origine des choses » (*Summa theol.*, 1^a q. 73, a. 1, in corp.).

lectu carentes, ordinantur in Deum, sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertinent, scilicet per suam propriam operationem, intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum.

Finis enim finis cujuslibet rei est ultimus (c. 18). Intendit quodque sicut ultimo fini Deo tanto magis sibi possibile est.

Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem, sicut in ultimum finem.

2° Item, Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria

tout lorsqu'il s'agit d'opérations qui ne doivent pas se terminer à un *fait*, telles que sont celles de connaître et de sentir. Or, comme les opérations de ce genre se spécifient d'après leurs objets, qui les font aussi connaître, celle-là devra atteindre le plus haut degré de perfection dont l'objet est le plus parfait. Par conséquent, la connaissance qui a pour objet le plus parfait de tous les êtres intelligibles, c'est-à-dire Dieu, est aussi la plus parfaite des opérations de ce genre. Donc la fin dernière de toute substance intelligente est d'avoir de Dieu une connaissance intellectuelle.

On pourra raisonner contre nous de la manière suivante : Il est vrai que la fin dernière des substances intellectuelles est de connaître le plus parfait des êtres intelligibles. On ne peut cependant pas affirmer que l'être qui est intelligible au plus haut degré pour telle ou telle intelligence est absolument le plus parfait de tous ; mais à mesure que la substance intellectuelle s'élève, l'être qui, pour elle, est le premier des intelligibles, se trouve placé dans un degré supérieur. Il suit de là que, relativement à la plus élevée des substances intellectuelles créées, l'être intelligible le plus parfait est réellement celui qui l'emporte sur tous les autres ; et, par conséquent, elle trouvera son bonheur dans la connaissance de Dieu. Mais la félicité de chaque substance intellectuelle subordonnée à celle-là consistera à connaître un être intelligible inférieur, qui sera cependant le plus élevé de tous ceux qu'elle est capable de connaître. L'intelligence humaine surtout, à raison de sa faiblesse, ne saurait arriver à la connaissance de l'être intelligible dont la perfection est absolue ; car elle est, par rapport à

operatio substantiæ intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciebus recipiant per quæ etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius ; et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quæ est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ.

Potest autem aliquis dicere, intellectualis quidem substantiæ ultimum finem

consistere in intelligendo optimum intelligibile. Non tamen illud quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiæ est optimum intelligibile simpliciter, sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter ; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiæ intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem : habet enim se ad cognoscen-

cet objet souverainement intelligible, dans les mêmes conditions que l'œil du hibou relativement à la lumière du soleil (2).

Mais il est bien certain que la connaissance de Dieu est la fin de toutes les substances intellectuelles, même du dernier degré; car nous avons démontré [ch. 18] que Dieu est la fin dernière vers laquelle tendent tous les êtres. Or, quoique l'intelligence humaine soit la dernière dans l'ordre des substances intellectuelles, elle est cependant supérieure aux êtres dépourvus d'intelligence. Donc, puisqu'il répugne que la substance la plus parfaite existe pour la fin la moins noble, Dieu sera aussi la fin de l'intelligence humaine. Or, nous avons vu [ch. 22] que chacun des êtres intelligents arrive à sa dernière fin par la connaissance qu'il en a. Donc l'intelligence de l'homme s'élève jusqu'à Dieu, comme à sa fin, en ce qu'elle le connaît.

3° De même que les êtres sans intelligence se portent vers Dieu, comme vers leur fin, en s'assimilant à lui, les substances intellectuelles tendent vers lui, ainsi que nous l'avons déjà vu, par la connaissance qu'elles en ont. Or, quoique les êtres privés d'intelligence s'efforcent de ressembler à leurs agents prochains, la nature ne s'arrête pas là, mais sa fin est d'arriver jusqu'à la ressemblance du souverain bien [ch. 19]; et cependant ces êtres ne sont capables de lui ressembler que d'une manière très imparfaite. Donc, quelque incomplète que soit la connaissance de Dieu acquise par une intelligence, elle lui conviendra beaucoup plus comme fin dernière que la connaissance parfaite d'êtres inférieurs.

[2] Cette comparaison est d'Aristote. — *Speculatio de veritate partim difficilis, partim facilis est..... Quum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt* (*Metaph.*, II, c. 1).

dum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuæ ad solem.

Sed manifeste apparet quod finis cujuslibet substantiæ intellectualis, etiam infimæ, est intelligere Deum; ostensum est enim supra [c. 18] quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Quum ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut

ostensum est [c. 22]. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum, sicut ad finem.

3° Adhuc, Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum, sicut in finem, per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, ut ex prædictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis [c. 19] patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur, quantumcumque modicum possit de divina cogni-

4° Chaque être désire pardessus tout sa fin dernière. Or, l'intelligence humaine recherche la connaissance des choses divines dans laquelle elle se complait, bien que cette vue soit très limitée, et elle la préfère à la connaissance qu'elle possède des êtres inférieurs. Donc la fin dernière de l'homme est de connaître Dieu, n'importe à quel degré.

5° Tout en général recherche la ressemblance divine, comme sa fin propre. Donc on doit considérer comme la fin dernière d'un être ce qui le rend autant que possible semblable à Dieu. Or, ce qui établit la ressemblance la plus parfaite entre Dieu et la créature intelligente, c'est la qualité d'être intelligent inhérente à cette dernière; car elle possède, à l'exclusion du reste des créatures, cette ressemblance qui renferme toutes les autres. Or, cette ressemblance spéciale avec Dieu est plus parfaite dans l'être qui connaît un acte que dans celui dont la connaissance est seulement habituelle ou en puissance, parce que la connaissance est toujours actuelle en Dieu [liv. 1, ch. 56]. De plus, l'être qui connaît actuellement ressemble davantage encore à Dieu, si Dieu est l'objet de sa connaissance; car Dieu connaît tout en se connaissant lui-même [liv. 1, ch. 46]. Donc la connaissance actuelle de Dieu est la fin dernière de toute substance intellectuelle.

6° Si une chose ne mérite d'être recherchée qu'en vue d'une autre chose, sa raison d'exister est l'être que l'on doit aimer seulement pour lui-même; car si l'on étendait jusqu'à l'infini un appétit naturel, cette tendance de la nature serait vaine, puisque rien de ce qui est infini ne peut passer (3). Or, les sciences, les arts et les aptitudes pra-

[3] *Infinitem secundum additionem non est in tempore finito pertransire* (Arist. *Metaphys.*, II, c. 2).

tione percipere, illud erit pro sibi ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4° Amplius, Unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infinis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

5° Adhuc, Unumquodque tendit in divinam similitudinem, sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis

eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis, et hoc includit omnes alias. In genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est, ut probatum est (l. 1, c. 56); et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam ipse Deus intelligendo se, intelligit omnia alia, ut probatum est (l. 1, c. 46). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiæ.

tiques ne méritent d'être aimés que pour autre chose; car ils n'ont pas pour fin la science, mais l'action. Quant aux sciences spéculatives, on peut les aimer pour elles-mêmes, parce que leur unique fin est la science. Si l'on excepte les études spéculatives, il ne se fait, dans l'ordre des choses humaines, aucune action qui ne se rapporte pas à une fin. Le jeu lui-même, qui semble n'avoir aucun but, a aussi une fin qui lui convient, celle de récréer l'esprit, pour lui permettre de se livrer ensuite avec plus de vigueur aux opérations qui demandent une grande application; car si l'on jouait simplement pour jouer, on ne devrait jamais interrompre cet exercice; et personne n'admettra une telle conséquence. Donc les arts pratiques se rattachent à ceux qui sont spéculatifs, et toute opération humaine a pour fin les contemplations de l'intelligence. Or, toutes les fois que certains arts ou certaines sciences sont coordonnés entre eux, nous voyons que la fin dernière est déterminée par cette science ou cet art qui dirige les autres et leur trace des règles: par exemple, l'art du pilote duquel dépend la fin du navire, c'est-à-dire son usage, est le premier par rapport à l'art de construire les vaisseaux, et ce dernier est soumis à sa direction. Il en faut dire autant de la première philosophie (4) par rapport aux autres sciences spéculatives; car toutes dépendent d'elle, en ce sens qu'elle renferme en elle leurs principes fondamentaux et les dirige dans la manière de réfuter ceux qui les nient. Cette philosophie a elle-même pour dernière fin la connaissance de Dieu, et c'est pour cela que nous l'appelons une science divine. Donc la connais-

(4) C'est-à-dire la métaphysique, ou plutôt encore la théologie; car elle renferme les premiers principes qui doivent servir de base à l'édifice des connaissances acquises par la raison humaine et de critérium à ses découvertes.

6° Item, Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile; non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ, quia desiderium naturæ frustraretur, quum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiæ et artes et potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles; nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio, in rebus humanis, quæ non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa; nam etiam ipsæ actiones ludicræ, quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, sci-

licet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur; quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quæ est præceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et præceptiva respectu navis factivæ. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam

sance de Dieu est la fin dernière de toute connaissance et de toute opération humaine.

7° Lorsque plusieurs agents et moteurs sont coordonnés ensemble, la fin que cherchent à atteindre le premier agent et le premier moteur est nécessairement la fin dernière de tous les autres : ainsi le général et tous les soldats qui combattent sous ses ordres n'ont qu'une seule fin. Or, de toutes les parties de l'homme, son intelligence est le moteur supérieur ; car c'est elle qui meut l'appétit en lui proposant son objet. L'appétit intellectuel, ou la volonté, meut le double appétit sensitif auquel nous donnons le nom d'irascible et de concupiscible ; ce qui fait que nous n'obéissons jamais à la concupiscence sans un ordre de la volonté. Lorsque intervient le consentement de la volonté, l'appétit sensitif met à son tour le corps en mouvement. La fin propre de l'intelligence est donc aussi la fin de toutes les actions humaines. Or, la vérité est la fin et le bien de l'intelligence, et par conséquent, sa fin dernière est la première vérité. Donc la fin dernière de l'homme tout entier, de toutes ses opérations et de tous ses désirs, est de connaître la première vérité, qui est Dieu.

8° Tous les hommes désirent naturellement connaître la cause des phénomènes qui se passent sous leurs yeux. C'est ce qui les porta tout d'abord à méditer sur certains faits sensibles qui leur causaient de l'étonnement et dont ils ignoraient les causes, et lorsqu'ils les avaient découvertes, ils cessaient leurs recherches. Or, il reste toujours quelque chose à découvrir tant que l'on n'est pas arrivé à la première cause, et quand on la connaît, on croit posséder une notion

ab ipsa omnes aliæ dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia, ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem ; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanæ cognitionis et operationis.

7° Adhuc, In omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium ; sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor ; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivus,

qui sunt irascibilis et concupiscibilis ; unde et concupiscentiæ non obediunt, nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum ; et per consequens, ultimus finis, primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus, cognoscere primum verum, quod est Deus.

8° Amplius, Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur ; unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primo philosophari cœperunt ; invenientes autem causam quies-



complète de la chose. Donc l'homme éprouve naturellement aussi le désir de connaître la première cause, en la prenant pour sa fin dernière. Or, Dieu est la première cause de tous les êtres. Donc la fin dernière de l'homme est de connaître Dieu.

9° L'homme est porté par sa nature à rechercher la cause de tout effet connu. Or, par son intelligence il connaît l'être universel. Donc il désire naturellement connaître sa cause, et cette cause n'est autre que Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé [liv. II, ch. 15]. Or, aucun être n'a encore atteint sa fin dernière tant que son désir naturel n'est point satisfait. Donc la connaissance d'un être intelligible, quel qu'il soit, ne suffit pas pour faire le bonheur de l'homme, qui est sa fin dernière, si la connaissance de Dieu ne vient mettre un terme à son désir, comme étant sa dernière fin. Donc la fin dernière de l'homme est de connaître Dieu.

10° Le mouvement d'un corps qui se porte, en vertu d'une appétence naturelle, vers son lieu propre, augmente d'intensité et de rapidité, à mesure qu'il approche du terme (5). C'est ce qui conduit Aristote à prouver que le mouvement naturel en ligne droite ne peut se prolonger jusqu'à l'infini [ou indéfiniment]; car [s'il était infini] il ne serait pas plus intense dans le second instant que dans le premier (6).

[5] C'est une loi physique qui n'admet aucune exception, que les vitesses d'un mobile soumis à une force accélératrice agissant sans interruption, telle que la force de pesanteur qui attire tous les corps vers le centre de la terre, croissent dans la même proportion que le nombre des instants écoulés depuis l'origine du mouvement; de telle sorte que, étant représentée par 10 la vitesse à la fin de la première seconde du mouvement, elle sera de 20 à la fin de la deuxième, de 30 à la fin de la troisième, et ainsi de suite. Quant aux espaces parcourus par le mobile avec ces vitesses croissantes, ils sont proportionnels aux carrés des nombres employés à les parcourir.

[6] Aristote prouve, dans le traité *Du ciel* (liv. I, c. 4 et 5), que le mouvement qui se fait en ligne droite, ou suivant une ligne courbe, quel que soit son rapport avec le cercle, ne peut infiniment durer, parce que cette ligne a deux extrémités, le commence-

cebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

9° Præterea, Cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quæ solum Deus est, ut probatum est [I. II, c. 15]. Non est

autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur, ad felicitatem humanam, quæ est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quæ naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

10° Amplius, Corpus quod naturali appetitu tendit in suum ubi, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles (de cælo, I, c. 4 et 5) quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia

Donc l'être qui tend avec plus de force vers un autre dans l'instant qui suit que dans celui qui précède ne reste pas infiniment en mouvement, mais il se porte vers un objet déterminé. La même chose a lieu lorsqu'une personne est possédée du désir de la science; car plus elle sait et plus elle éprouve le désir de savoir. Donc le désir de la science, qui est naturel à l'homme, a une fin déterminée. Or, cette fin ne peut être que l'objet le plus élevé de la science, c'est-à-dire Dieu. Donc la connaissance de Dieu est la fin dernière de l'homme. Or, la fin dernière de l'homme et de toute substance intellectuelle s'appelle la félicité ou le bonheur; car toute substance intellectuelle aspire au bonheur comme à sa fin dernière et le recherche pour lui-même. Donc le souverain bonheur et la dernière félicité d'une substance intellectuelle, quelle qu'elle soit, consiste à connaître Dieu.

Nous trouvons cette vérité exprimée dans ces paroles de l'Écriture : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu* [Matth., v, 8]. *Vous connaître, vous le Dieu unique et véritable, c'est la vie éternelle* [Joan., xvii, 3].

Aristote professe le même sentiment lorsqu'il dit que le comble de la félicité pour l'homme est de contempler l'être le plus excellent qu'une intelligence puisse connaître (7).

ment et la fin, et l'infini ou l'indéfini, ce qui revient au même dans le cas présent, n'admet pas de fin. Du moment donc que la ligne suivie par le mobile a une fin, comme c'est une loi constante de la nature que le mouvement s'accélère à mesure que le mobile approche de sa fin, ce mouvement aura nécessairement une fin. — Le même philosophe, s'appuyant toujours sur les mêmes principes, démontre dans sa *Physique* (liv. viii, c. 8 et 9) que le mouvement circulaire peut seul se continuer jusqu'à l'infini; car la ligne que suit le mobile n'ayant pas de fin, ce mouvement sera toujours uniforme.

(7) Quod si beatitudo muneris functio est virtuti consentanea, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam. Atque hæc fuerit ejus quod in homine est optimum. Sive igitur quidem hoc mens sit, sive aliud quippiam quod videtur imperare ac præesse debere natura, rerumque honestarum ac divinarum in sese notionem conti-

non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectus substantiæ felicitas sive beatitudo nomi-

natur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiæ intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* [Matth., v. 8]; et : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum* [Joann., xvii, 3].

Huic etiam sententiæ Aristoteles (Ethio., x, c. 7) concordat ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

CHAPITRE XXVI.

La félicité ne consiste pas dans un acte de la volonté.

1° En considérant qu'une substance intellectuelle arrive jusqu'à Dieu par son opération, qui consiste non-seulement à le connaître, mais encore à le désirer par un acte de la volonté, à l'aimer et à se délecter en lui, on sera porté à croire que la connaissance de Dieu n'est pas la fin dernière de l'homme et le comble de sa félicité, mais qu'il atteint bien plutôt ce but en se mettant en rapport avec Dieu par l'amour ou tout autre acte de la volonté, par cette raison surtout que la volonté a pour objet le bien qui est une fin, et que le vrai, qui est l'objet de l'intelligence, n'est une fin qu'autant qu'il est lui-même un bien. Il paraît donc suivre de là que l'homme arrive à sa fin dernière, non par un acte de l'intelligence, mais par un acte de la volonté.

2° Selon le Philosophe, la délectation qui résulte de l'opération la rend aussi parfaite que possible, de même que la beauté perfectionne

nere (sive divinum sit hoc ipsum, sive eorum quæ in nobis sunt divinissimum), hujus muneris functio ex propria virtute, perfecta et absoluta erit beatitudo. Esse autem in contemplatione rerum positam supra diximus; quod quidem et veritati congruere videtur. Præstantissima enim hæc est muneris functio; nam et eorum quæ sunt in nobis mens quiddam est longe optimum, et omnium quæ cognosci possunt, ea quæ mente complectimur longe sunt optima: præterea vero et maxime assidua; nam res assidue contemplari magis quam quidvis agere possumus. Et quum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quæ virtuti congruunt, eam quæ ex sapientia est jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt. Videtur itaque sapientia mirabiles quasdam, tum sinceritate, tum stabilitate, voluptates continere. Probabile est autem eos qui sciunt, quam eos qui quærunt, vitam traducere jucundiores. Tum ea quæ appellatur vita bonis omnibus per se cumulata, nihilque externum desiderans, in ea beatitudine maxime quæ in rerum contemplatione versatur reperietur, etc., etc. (Arist. *Ethic.*, x, c. 7).

CAPUT XXVI.

Quod felicitas in actu voluntatis non consistit.

1° Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando, et amando ipsum, et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu vo-

luntatis se habendo ad ipsum: præcipue quum objectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis, nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

2° Præterea, Ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit (*Ethic.*, x, c. 4). Si igitur per-

la jeunesse (1). Si donc l'opération parfaite est une fin dernière, la fin dernière sera une opération de la volonté, plutôt que de l'intelligence.

3° On désire tellement la délectation pour elle-même, que jamais on ne la recherche en vue d'autre chose, et il serait ridicule de demander à une personne pourquoi elle veut se procurer quelque plaisir. Or, il entre dans la condition de la fin dernière qu'on la recherche pour elle-même. Donc la fin dernière paraît consister dans l'opération de la volonté plutôt que dans celle de l'intelligence.

4° L'appétence de la fin dernière est commune à tous les êtres, parce qu'elle est naturelle. Or, le plus grand nombre recherche la délectation plutôt que la connaissance qui la procure. Donc la première est plutôt une fin que la seconde.

5° La volonté est une puissance supérieure à l'intelligence ; car c'est la volonté qui dirige l'intelligence vers sa fin, puisque l'intelligence considère en acte les choses qui sont habituellement en elle lorsque le sujet le veut. Donc l'action de la volonté est plus noble que celle de l'intelligence. Donc la fin dernière, qui est la béatitude, consiste plutôt dans l'acte de la volonté que dans celui de l'intelligence.

[1] Jam vero cum sensus omnis in id quod sub eum sensum cadit suo munere fungatur, et perfecto quidem fungatur is qui bene affectus est, cum eorum quæ sub illo sensu posita sunt pulcherrimo quoque comparatus; tale enim quiddam maxime videtur esse perfecta muneris functio : atque utrum sensum suo munere fungi dicamus, an id in quo sensus inest, nihil interit. In unoquoque autem genere optima est functio ejus quod optime affectum est, cum eorum quæ sub eum sensum cadunt præstantissimo quoque comparatum. Hæc autem perfectissima erit et jucundissima; habet enim sensus suam quisque voluptatem : itemque cogitatio et cognitio. Atque ut quæque functio est perfectissima, ita jucundissima est. Est autem perfectissima ejus quod bene affectum est ad eorum quæ sub illum sensum aut cogitationem cadunt optimum. Perficit igitur muneris functionem voluptas..... Perficit autem muneris functionem voluptas, non ut habitus penitus insitus, sed ut finis quidam subsequens, veluti eos qui florent ætate formæ maturitas. Quamdiu autem id quod sub sensum vel intelligentiam cadit tale fuerit quale oportet esse, et quamdiu id quod judicat aut contemplatur tale, tamdiu in functione muneris futura est voluptas (Arist. *Ethic.*, x, c. 4).

fecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

3° Adhuc, Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud; stultum enim est querere ab aliquo quare velit delectari. Hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se queratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

4° Item, In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, quum sit naturalis.

Plures autem querunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

5° Amplius, Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet, quum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Cette conclusion présente évidemment une impossibilité, et nous le démontrons ainsi :

1^o Comme la béatitude est le bien propre de la nature intellectuelle, elle ne peut lui convenir qu'à raison de ce qui lui appartient, à l'exclusion de toute autre. Or, la nature intellectuelle ne possède pas en propre l'appétit que nous trouvons dans tous les êtres, quoiqu'il y soit de différentes manières, suivant la nature de chacun. Cette diversité vient de ce qu'ils ne sont pas tous également disposés à connaître. Les êtres privés de toute connaissance ont seulement l'appétit naturel; ceux dont la connaissance s'arrête aux sens ont l'appétit sensitif, qui comprend l'irascible et le concupiscible; enfin, ceux qui connaissent par l'intelligence sont doués d'un appétit proportionné à cette connaissance, savoir la volonté. Donc la volonté n'est pas le propre de la nature intellectuelle en sa qualité d'appétit, mais seulement en ce qu'elle dépend de l'intelligence. Quant à l'intelligence, elle appartient essentiellement en propre à cette nature. Donc la béatitude ou la félicité consiste substantiellement et principalement dans l'acte de l'intelligence bien plutôt que dans l'acte de la volonté.

2^o On peut dire de toutes les puissances mues par leurs objets que les objets précèdent naturellement les actes de ces puissances, de même que le moteur est naturellement antérieur au mouvement actuel produit dans le mobile. Or, la volonté est une puissance de ce caractère; car c'est l'objet désirable qui excite le désir. Donc l'objet de la volonté est naturellement avant son acte. Donc le premier objet de cette faculté précède tout acte émané d'elle. Donc l'acte de la volonté ne peut être le premier objet voulu. Or, ce premier objet est la fin

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

1^o Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum id intellectuali naturæ conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem: quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni propor-

tionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

2^o Adhuc, In omnibus potentiis quæ moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igitur

dernière, c'est-à-dire la béatitude. Donc il répugne que l'acte même de la volonté constitue la béatitude ou la félicité.

3^e Toutes les fois que la puissance peut revenir sur ses actes [par une sorte de réflexion], l'acte de cette puissance doit tout d'abord se porter sur un objet, et elle revient ensuite sur cet acte même. En effet, si l'intelligence connaît qu'elle connaît, elle doit connaître premièrement une chose, et arriver, en second lieu, à connaître son acte de connaître; car cet acte de connaître connu par l'intelligence se termine à un objet. D'où il suit qu'il faudra remonter ainsi jusqu'à l'infini; ou bien, si l'on doit arriver à un premier objet connu, ce sera, non pas l'acte même de connaître, mais un être intelligible. De même, le premier objet voulu ne saurait être la volition elle-même, mais quelque autre bien. Or, la béatitude ou la félicité est le premier de tous les objets voulus par une nature intellectuelle; car c'est en vue de l'obtenir que nous voulons quoi que ce soit. Donc la félicité ne peut consister essentiellement dans un acte de la volonté.

4^e Chacun des êtres est en possession de sa véritable nature, lorsqu'il possède les principes constitutifs de sa substance : ainsi l'homme vrai diffère de l'homme peint en vertu des principes qui constituent la substance humaine. Or, ce n'est pas l'acte de la volonté qui établit une différence entre la vraie et la fausse béatitude; car si la volonté désire, aime ou se délecte, elle est dans une disposition identique, quelque objet qu'on lui propose, à tort ou à raison, comme étant le souverain bien, et lorsqu'il s'agit de prononcer si cet objet est réelle-

tur ejus objectum præcedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, quæ est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

3^o Præterea, In omnibus potentiis quæ possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentie feratur in objectum aliquod, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Simi-

liter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quæcumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

4^o Amplius, Unumquodque, secundum ea quæ constituunt substantiam ejus, habet naturæ suæ veritatem; differt enim verus homo a picto per ea quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in considerando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso. Utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex

ment ou n'est pas le souverain bien, c'est à l'intelligence à faire cette distinction. Donc la béatitude ou la félicité consiste essentiellement dans l'intelligence et non dans un acte de la volonté.

5° Si la félicité se trouvait dans un acte de la volonté, cet acte serait ou le désir, ou l'amour, ou la délectation. Or, un désir ne peut être la fin dernière; car on désire, parce que la volonté se porte vers un bien qu'on ne possède pas encore; ce qui contredit la notion de la fin dernière. L'amour ne saurait être non plus la fin dernière, parce qu'on aime, non-seulement le bien que l'on possède, mais encore celui dont on est privé; car c'est l'amour qui nous fait désirer et nous porte à rechercher ce qui nous manque, et si l'amour de l'objet qu'on possède est plus parfait, cela vient de ce que l'on possède le bien que l'on aime. Donc il ne faut pas confondre la possession du bien, qui est une fin, avec l'amour, qui est imparfait avant la possession et parfait après. La délectation n'est pas davantage la fin dernière; car la possession du bien est une cause de délectation, soit lorsque nous sentons le bien actuellement possédé, soit lorsque nous gardons le souvenir du bien possédé autrefois, soit encore lorsque nous espérons posséder quelque bien dans l'avenir. Donc la délectation n'est pas la fin dernière. Donc nul acte de la volonté ne doit être envisagé comme étant substantiellement la félicité même.

6° Si la délectation était notre fin dernière, elle renfermerait en elle ce qui nous la fait rechercher. Or, il n'en est point ainsi. Il est important, au contraire, d'examiner quelle est sa nature, d'après le principe d'où elle découle; car celle qui provient des opérations bonnes et désirables est elle-même bonne et désirable, et celle qui prend sa source

parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

5° Item, Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio queratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur

habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

6° Adhuc, Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim discernere quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio; nam delectatio quæ consequitur bonas et appeten-

dans des opérations mauvaises est mauvaise, et on doit l'éviter. Donc la délectation est bonne et désirable en vertu d'un principe extrinsèque. Donc elle n'est pas la fin dernière que nous appelons la félicité.

7° Il y a analogie entre l'ordre déterminé par une règle et celui qu'établit la nature (2); car les êtres qui suivent la nature sont coordonnés sans erreur avec leur fin. Or, la nature produit la délectation dans ces êtres en vue de l'opération, et non réciproquement, puisqu'il est facile de constater qu'elle accompagne de délectation les opérations des animaux qui ont pour but de réaliser certaines fins indispensables : tels sont l'usage des aliments, qui a trait à la conservation de l'individu, et les jouissances charnelles, d'où résulte la conservation de l'espèce; et il en est ainsi, parce que si ces choses nécessaires ne causaient aucune délectation, les animaux les délaisseraient complètement. Donc il répugne d'admettre la délectation comme fin dernière.

8° La délectation nous paraît être simplement le repos de la volonté dans un bien qui lui convient, de même que le désir est une inclination de la volonté vers le bien qu'il s'agit d'obtenir. Or, de même que la volonté de l'homme l'incline vers une fin dans laquelle il se repose, ainsi les corps naturels sont inclinés par la nature vers leurs fins propres, et ils s'y reposent, lorsque chacun d'eux est arrivé à sa fin. Or, il serait absurde de dire que la fin du mouvement d'un corps pesant n'est pas de le placer dans son lieu propre, mais uniquement de mettre un terme à la tendance qui le portait vers ce lieu; car si la nature n'avait en vue que de calmer cette inclination, elle ne la mettrait pas

[2] Les êtres intelligents sont soumis au premier, et ils ont connaissance des lois qu'ils exécutent; la nature impose le second aux êtres sans raison, qui s'y soumettent aveuglément.

das operationes bona est et appetenda; quæ autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

7° Adhuc, Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposituit quæ sunt manifeste ad fines necessarios ordinatæ, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei;

nisi enim adesset delectatio, animalia a prædictis usibus necessariis abstinere. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

8° Item, Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim

dans ce corps. Mais elle la lui donne, afin que par elle il se porte vers le lieu qui lui convient, et lorsqu'il y arrive comme à sa fin, cette inclination se trouve apaisée. Par conséquent, ce résultat n'est pas une fin, mais il est simplement attaché à la fin. Donc, à plus forte raison, aucun acte de la volonté ne constitue la félicité.

9° Si la fin d'un être lui est extrinsèque, sa fin dernière est dans l'opération qui le fait arriver la première jusqu'à cette chose : par exemple, c'est la possession et non l'amour ou le désir de l'argent que recherchent ceux qui font une fin de l'argent. Or, Dieu est la fin dernière des substances intellectuelles. Donc l'opération qui fait principalement arriver l'homme jusqu'à Dieu est substantiellement sa béatitude ou sa félicité. Or, telle est l'opération de connaître; car nul ne peut vouloir ce qu'il ignore. Donc l'homme trouve substantiellement sa félicité parfaite dans la connaissance intellectuelle de Dieu, et non dans un acte de sa volonté.

Nous trouvons dans ce qui précède de quoi résoudre les objections ci-dessus énoncées :

1° De ce que la félicité est l'objet de la volonté, par la raison qu'elle est le souverain bien, on n'est pas forcé de conclure qu'elle est substantiellement l'acte même de la volonté, ainsi qu'on le prétend en premier lieu; et même il est certain qu'étant l'objet principal de la volonté, elle ne peut être l'acte de cette faculté.

2° Nous rejetons ce principe, énoncé dans le second argument, que tout ce qui perfectionne un être, sous quelque rapport que ce soit, est sa fin. Une chose perfectionne une autre chose en deux sens diffé-

hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

9° Adhuc, si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio dicitur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantiæ ejus beatitudo vel felicitas, per

quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantiæ, et non in actu voluntatis.

Jam igitur, per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium obsectorum.

1° Non enim, si felicitas, per hoc quod habet rationem summi boni, est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantiæ ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum objectum, sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

2° Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis il-

rents, suivant que celle-ci appartient déjà à son espèce, ou bien qu'elle doit être spécifiée par ce perfectionnement. La perfection d'une maison, considérée comme comprise dans une espèce, est la chose en vue de laquelle cette espèce existe, c'est-à-dire l'habitation; car il n'y aurait pas de maisons si elles ne devaient pas être habitées. Quant à la perfection qui a pour terme l'espèce de cette maison, elle comprend tout ce qui a pour but de constituer son espèce même : tels sont ses principes substantiels; ensuite ce qui est destiné à conserver cette espèce, par exemple, toutes les constructions élevées pour la consolider; et encore ce qui rend l'usage de cette maison plus agréable, comme l'ornementation. Donc c'est la fin qui perfectionne une chose déjà spécifiée; et, en ce sens, la maison a pour fin d'être habitée. Également, l'opération propre de la chose, qui en est comme l'usage, est aussi sa fin. Quant aux perfections qui doivent déterminer l'espèce de la chose, elles ne sont pas sa fin, mais la chose même est plutôt leur fin. En effet, la matière et la forme existent pour l'espèce; car quoique la forme soit la fin de la génération, elle n'est cependant pas la fin de l'être déjà produit qui appartient à telle espèce, et même, si la forme est nécessaire, c'est pour compléter l'espèce. Il en faut dire autant des principes qui conservent un être dans son espèce : ainsi la santé et la vertu nutritive perfectionnent l'animal, et pourtant elles ne sont pas sa fin, mais c'est l'inverse qui a lieu. Ajoutons encore que les attributs qui donnent à un être l'aptitude nécessaire pour réaliser plus parfaitement les opérations propres de son espèce, et lui faire atteindre d'une manière plus convenable sa fin, ne sont pas non plus la fin de ces êtres; mais c'est tout le contraire. Ceci s'applique à certaines qua-

lius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter : uno modo, ut habentia jam speciem ; alio modo, ut ad speciem habendam ; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio ; non enim domus fieret, nisi propter hoc ; unde et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quæ sunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pul-

chritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei ; imo res est finis ipsarum. Materia enim et forma sunt propter speciem ; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis ; imo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad

lités, telles que la beauté de l'homme, la force du corps et autres semblables, qui, selon Aristote, contribuent à la félicité de la manière qui convient aux organes (3). Or, si la délectation rend l'opération parfaite, ce n'est pas que l'opération ait avec elle un rapport nécessaire en vertu de son espèce; mais elle est faite pour d'autres fins, et c'est ainsi qu'en prenant de la nourriture chaque individu vise à sa propre conservation. Mais il faut mettre la délectation au nombre des perfections qui concourent à réaliser l'espèce; car elle est cause que nous apportons plus d'attention et de soin aux opérations qui nous causent quelque plaisir. C'est ce qu'entend le Philosophe, lorsqu'il dit que le plaisir perfectionne l'opération, de même que la beauté perfectionne la jeunesse (4); car cette beauté existe à cause de l'individu qui est jeune, et non réciproquement.

3° Parce que les hommes ne recherchent pas la délectation pour autre chose, mais pour elle-même, on n'est pas autorisé à en conclure, ainsi qu'on le fait dans la troisième objection, que la fin dernière est la délectation; car, quoiqu'elle ne soit pas une fin dernière, elle est attachée à la fin dernière, puisque l'on éprouve du plaisir en atteignant la fin voulue.

4° Il est faux que la plupart des hommes recherchent la délectation qui résulte de la connaissance plutôt que la connaissance elle-

(3) Restat ut de beatitudine utrum habenda sit in numero rerum laudabilium, an in earum potius quæ honore dignæ sunt. Est enim perspicuum eam non numerari in potestativis. Videtur igitur id omne quod laudabile est ob eam causam laudari, quod sit cujusdam modi et ad aliquid quodam modo referatur. Nam justum, fortem et omnino virum bonum ac virtutem propter facta et actiones laudamus. Robustum et eum qui ad cursum aptus est, et unumquemque aliorum propterea laudamus, quod a natura sit comparatus, et quodam modo ad aliquod bonum et præstantiam aliquam affectus est (Arist. *Ethic.*, I, c. 12).

(4) Voyez la note 1 qui précède.

debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus (*Ethic.*, I, c. 12) quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinatur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde Philosophus dicit (*Ethic.*, X, c. 4) quod delectatio perficit

operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juvenus, et non e converso.

3° Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis est tamen ultimum finem comitans, quum ex adeptione finis delectatio consurgat.

4° Non autem plures quærent delectationem quæ est in cognoscendo quam cognitionem; sed plures sunt qui quærent delectationes sensibiles quam cognitionem

même; mais il est vrai que ceux qui s'attachent aux délectations sensibles l'emportent par le nombre sur les autres qui désirent connaître par leur intelligence et jouir du plaisir qu'ils y trouvent. La raison de ceci, c'est que les êtres qui existent en dehors du sujet sont mieux connus du plus grand nombre, parce que l'homme commence à connaître au moyen des choses sensibles.

5^e Cette cinquième raison, que la volonté qui sert de moteur à l'intelligence est supérieure à cette dernière faculté, est évidemment fausse. En effet, c'est l'intelligence qui meut la volonté premièrement et essentiellement; car la volonté, considérée comme telle, est mue par son objet, qui est le bien appréhendé. La volonté, à son tour, meut l'intelligence, mais par accident, en ce que l'intelligence appréhende comme bon l'acte même de connaître, et que la volonté le désire. Il s'ensuit que l'intelligence connaît en acte, et par là même elle précède la volonté, puisque jamais la volonté n'aurait le désir de connaître, si l'intelligence n'appréhendait pas auparavant l'acte de connaître comme un bien. On peut ajouter encore que la volonté meut l'intelligence, pour lui faire réaliser actuellement son opération, de la même manière que le fait un agent, au lieu que l'intelligence meut la volonté de la manière qui convient à la fin (5); car le bien connu est la fin de la volonté. L'agent, en sa qualité de moteur, est postérieur à la fin, puisqu'il n'imprime le mouvement qu'en vue d'une fin. D'où nous concluons qu'absolument l'intelligence est supérieure à la volonté, et que, sous certains rapports et accidentellement, la volonté est au-dessus de l'intelligence.

(5) L'agent meut par impulsion, et la fin par attraction.

intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea quæ exterius sunt magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

5^o Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorum intellectu quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem; voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a volun-

tate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis. Agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorum voluntate, voluntatem vero intellectu, per accidens et secundum quid.

CHAPITRE XXVII.

Le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les jouissances corporelles.

Nous pouvons juger par tout ce que nous avons dit que l'homme ne saurait trouver le bonheur dans les jouissances corporelles, dont les principales sont les délices de la table et les plaisirs de la chair. En effet :

1^o Nous avons prouvé [ch. 26] que, suivant l'ordre établi, la nature produit la délectation en vue de l'opération, et non réciproquement; si donc les opérations ne constituent pas une fin dernière, nous ne devons pas non plus considérer comme fin dernière, ni comme attachées à la fin dernière les délectations qui s'ensuivent. Or, il est certain que les opérations d'où résultent ces délectations ne sont pas une fin dernière, mais elles ont elles-mêmes des fins bien déterminées : on mange, par exemple, pour soutenir le corps; l'union charnelle a pour but la génération. Donc ces jouissances ne sont pas une fin dernière et elles n'accompagnent pas non plus la fin dernière. Donc on ne doit pas y placer le bonheur.

2^o La volonté domine l'appétit sensitif, puisque, comme nous l'avons vu [ch. 25], elle est son moteur. Or, nous avons démontré [ch. 26] que la félicité n'est pas dans un acte de la volonté. Donc elle est beaucoup moins encore dans ces voluptés qui ont leur siège dans l'appétit sensitif.

3^o La félicité est un bien propre à l'homme; car si l'on dit que les

CAPUT XXVII.

Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus.

Ex præmissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuæ sunt in cibis et venereis.

1^o Ostensum est enim (c. 26) quod, secundum naturæ ordinem, delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes

quas consequuntur prædictæ delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem proles. Delectationes igitur præmissæ non sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

2^o Adhuc, Voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. 25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. 26) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus prædictis, quæ sunt in appetitu sensitivo.

3^o Amplius, Felicitas est quoddam bo-

brutes sont heureuses, c'est un abus de langage. Or, les hommes et les brutes participent également à ces jouissances. Donc elles ne renferment pas le bonheur.

4° De toutes les choses qui appartiennent à un être, la plus noble est sa fin dernière; car en elle consiste la perfection. Or, l'homme ne peut éprouver ces délectations dans la partie la plus noble de son être, qui est l'intelligence, mais seulement dans la partie sensitive. Donc ces délectations ne donnent pas la félicité.

5° L'homme ne peut arriver à sa plus grande perfection en s'unissant à des êtres qui lui sont inférieurs, mais il la trouve dans son union avec des êtres plus élevés; car la fin l'emporte sur ce qui existe seulement pour une fin. Or, ces délectations ne sont autre chose que l'union qui se fait par la partie sensitive entre l'homme et des êtres moins nobles que lui. Donc là n'est pas la félicité.

6° Tout ce qui n'est bon qu'à la condition d'être modéré n'est pas essentiellement bon; mais la bonté qui s'y trouve vient du principe modérateur. Or, l'usage de ces jouissances n'est pas un bien pour l'homme, s'il n'est pas modéré, puisque les plaisirs excessifs se nuisent mutuellement. Donc le bien essentiel de l'homme n'est pas dans de telles jouissances. Or, le souverain bien est essentiellement bon, parce que ce qui est bon par essence est meilleur que ce qui tire sa bonté d'un autre être. Donc ces délectations ne sont pas le souverain bien de l'homme ou sa félicité.

7° Toutes les fois qu'une chose est telle par elle-même, le plus em-

num hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

4° Item, Ultimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent; habet enim rationem optimi. Hæ autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

5° Amplius, Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem præmissæ consistunt in hoc

quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

6° Amplius, Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem prædictarum delectationum non est bonus homini, nisi sit moderatus; aliter enim delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hæ delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum est per se bonum, quia quod per se bonum est melius est eo quod est per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

7° Item, In omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter

porte le plus, si le positif résulte du positif : par exemple, un objet échauffe; un objet plus chaud échauffe davantage; un objet très chaud échauffe au plus haut degré. Si donc les voluptés en question sont essentiellement bonnes, le meilleur sera d'en multiplier l'usage. Or, cette conclusion est d'une fausseté manifeste; car l'excès dans ces choses est considéré comme mauvais, il est même nuisible au corps et va jusqu'à rendre impossibles ces sortes de plaisirs. Donc ils ne sont pas le bien essentiel de l'homme. Donc ils ne font pas son bonheur.

8° Les actes des vertus méritent d'être loués, parce qu'ils conduisent à la félicité. Si donc le bonheur de l'homme consistait dans ces jouissances, on ferait en se les procurant un acte de vertu plus digne de louange qu'en s'en abstenant. Or, il n'en est certainement pas ainsi; car on estime surtout ceux qui s'en abstiennent par tempérance, et c'est même là ce qui fait nommer ainsi cette vertu. Donc la félicité humaine n'est pas dans ces jouissances.

9° Dieu est la fin dernière de tous les êtres [ch. 17 et 18]. Donc l'homme a nécessairement pour fin dernière ce qui le rapproche davantage de Dieu. Or, ces délectations empêchent l'homme de s'approcher de Dieu, autant qu'il est possible, par la contemplation; car elles forment le plus grand obstacle à cette élévation, puisque ce sont elles surtout qui plongent l'homme dans les choses sensibles, et qui, par conséquent, l'éloignent des choses intelligibles. Donc il ne faut pas mettre la félicité humaine dans les voluptés corporelles.

Ces raisonnements renversent l'erreur des Épicuriens, qui faisaient

sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefacit. Si igitur delectationes præmissæ essent secundum se bonæ, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimis usus eorum reputatur in vitium et est etiam corpori noxius et similibus delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

8° Præterea, Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus præmissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum; nam actus

temperantiæ maxime laudatur in abstinendo a delectationibus, unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus præmissis hominis felicitas.

9° Amplius, Finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex præmissis (c. 17 et 18) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per prædictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maxime prædictæ delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicuri.

consister le bonheur de l'homme dans ces voluptés, et auxquels Salomon prête ces paroles : *Il m'a paru bon que l'homme mange, boive et jouisse dans le plaisir des fruits de son travail....; c'est là son partage* [Ecclés., v. 17]. *Laissons en tous lieux des signes de notre joie; tel est notre partage et tel est notre sort* [Sap., 11, 9]. Nous réfutons également par là même les fables des cérinthiens (1), qui ont imaginé qu'après la résurrection nous jouirons pendant mille ans, dans le royaume de Jésus-Christ, de la suprême félicité, qui consistera dans toutes les voluptés de la chair. C'est pour cela qu'on les nomma *Chiliastes* ou *Millénaires*, du mot grec χίλια, qui signifie *mille*. Nous détruisons encore les rêves des Juifs et des mahométans, qui promettent aux justes ces plaisirs pour récompense, par la raison que le bonheur est le prix de la vertu.

CHAPITRE XXVIII.

La félicité ne consiste pas dans les honneurs.

Les mêmes raisons nous prouvent que le souverain bien de l'homme, c'est-à-dire la félicité, n'est pas dans les honneurs. En effet :

1° L'opération la plus parfaite de l'homme constitue sa fin dernière

[1] Cérinthe, chef de la secte des cérinthiens, qui était à Jérusalem du temps des apôtres, outre le rêve du règne de mille ans, enseigne plusieurs autres erreurs. Il regardait comme l'auteur de l'univers une vertu ou puissance émanée de l'Etre suprême, et

reorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium; ex quorum persona dicit Salomon: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitiis ex labore suo...; et hæc pars illius* (Eccles., v. 17); et: *Ubique relinquamus signa lætitiarum, quoniam hæc est pars nostra, et hæc est sors* (Sap., 11, 9). Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros; unde et *Chiliastæ*, quasi *Millenarii*, sunt appellati; in græco enim χίλις idem est quod *mille*. Excluduntur

etiam Judæorum et Sarracenorum fabulæ, qui retributiones iustorum in prædictis voluptatibus ponunt; felicitas enim virtutis est præmium.

CAPUT XXVIII.

Quod felicitas non consistit in honoribus.

Ex prædictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum, quod est felicitas.

1° Finis enim ultimus hominis est sua

et sa félicité [ch. 26 et 27]. Or, l'honneur de l'homme ne consiste pas dans son opération propre, mais dans l'opération d'un autre qui lui donne des témoignages de respect. Donc la félicité humaine n'est pas dans les honneurs.

2° Une chose qui n'est bonne et désirable qu'à raison d'une autre n'est pas une fin dernière. Or, ceci s'applique à l'honneur; car on ne doit jamais honorer quelqu'un, si ce n'est à cause d'un autre bien que l'on aperçoit en lui. C'est ce qui fait que les hommes recherchent les honneurs comme un signe extérieur de ce qu'ils ont de bon en eux; et ils prennent surtout plaisir à se voir honorés de ceux qui se recommandent par leur puissance et leur sagesse. Donc il ne faut pas mettre le bonheur de l'homme dans les honneurs.

3° La vertu est la voie qui conduit au bonheur. Or, les opérations faites par principe de vertu sont volontaires; autrement elles seraient indignes de louange. Donc le bonheur est nécessairement un bien que l'homme parvient à posséder par sa volonté. Or, il n'est pas au pouvoir de l'homme d'acquérir les honneurs, mais cela dépend de celui qui les confère. Donc les honneurs ne font pas le bonheur de l'homme.

4° Les bons seuls méritent d'être honorés. Or, il peut se faire que les méchants obtiennent les honneurs. Donc il vaut mieux être digne

qui, placée à une distance infinie de lui, ignorait son origine. C'est d'elle que sont sortis le monde et les anges qui gouvernent les hommes. Selon Cérinthe, Jésus est le fils de Joseph et de Marie. Au jour de son baptême, le Christ ou le Fils unique de Dieu descendit en lui. C'est par sa vertu qu'il fit des miracles. Jésus seul souffrit, et à sa mort le Christ remonta vers son Père. Saint Augustin résume ainsi les erreurs de Cérinthe : « Cerinthiani a Cerintho, idemque Merinthiani a Merintho, mundum ab angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia hujusmodi legis præcepta servari. Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates, futuros fabulantur; unde etiam *Chilastæ* sunt appellati (*De hæresib.*, c. 8).

felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. 26 et 27) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

2° Adhuc, Quod est propter alterum bonum et desiderabile non est ultimus finis. Tale autem est honor; non enim aliquis recte honoratur, nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens; et propter hoc homines honorari quærun, quasi boni alicujus quod in eis est testimonium habere volentes; unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est

igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

3° Amplius, Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariæ; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

4° Item, Omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri

d'honneur que d'être honoré. Donc l'honneur n'est pas le souverain bien de l'homme.

5° Le souverain bien est le plus parfait. Or, le bien parfait est absolument incompatible avec le mal, et celui qui est affecté de quelque mal ne saurait être heureux. Donc le mal ne peut se trouver dans l'être qui possède le souverain bien. Or, le méchant peut arriver aux honneurs. Donc l'honneur n'est pas le souverain bien de l'homme.

CHAPITRE XXIX.

La félicité ne consiste pas dans la gloire humaine.

De ce qui précède nous concluons encore que la gloire, ou, ce qui revient au même, une réputation brillante, n'est pas le souverain bien de l'homme. En effet :

1° Cicéron définit la gloire : « une renommée étendue accompagnée d'estime [*De Juvent.*, l. II, ch. 55], » et saint Ambroise : « l'éclat de la réputation accompagné d'estime. » Or, les hommes veulent rendre leur nom célèbre et l'environner d'estime et d'éclat, afin de se faire honorer par ceux qui les connaissent. Donc on recherche la gloire en vue de l'honneur. Donc, si l'honneur n'est pas le souverain bien, la gloire le sera beaucoup moins encore.

honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

5° Præterea, Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum; cui autem inest aliquod malum impossibile est esse beatum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPUT XXIX.

Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria

quæ est in celebritate famæ consistit summum hominis bonum.

1° Est enim gloria, secundum Tullium, « frequens de aliquo fama cum laude, » et, secundum Ambrosium, « clara cum laude notitia. » Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quæsitâ. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

2° Adhuc, Laudabilia bona sunt secundum quæ aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui jam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, ut Philosophus dicit (*Ethic.*, I, c. 12). Non

2° Ces biens sont dignes d'estime qui font voir qu'un être est dans l'ordre voulu relativement à sa fin. Or, celui qui est coordonné par rapport à une fin n'a pas encore atteint sa fin dernière. Donc, ainsi que l'observe le Philosophe, ce n'est pas la louange, mais plutôt l'honneur, qui convient à celui qui est arrivé à sa dernière fin (1). Donc la gloire ne peut être le souverain bien, puisqu'elle consiste principalement dans la louange.

3° Il est plus noble de connaître que d'être connu; car les êtres supérieurs seuls connaissent, et les plus vils sont connus comme les autres. Donc la gloire, qui consiste à être connu, ne saurait être le souverain bien de l'homme.

4° On ne désire être connu que par ce qui est bon, et l'on cherche à dissimuler le mal. Donc, s'il est bon et désirable pour quelqu'un d'être connu, c'est à raison du bien que l'on découvre en lui. Donc ce bien est préférable. Donc la gloire, qui consiste à être connu, n'est pas le souverain bien de l'homme.

5° Le souverain bien est nécessairement parfait, puisqu'il apaise le désir. Or, la connaissance que donne la réputation et qui constitue la gloire humaine est imparfaite; car elle est très incertaine et induit souvent en erreur. Donc cette gloire ne peut être le souverain bien.

(1) De beatitudine videamus utrum habenda sit in numero rerum laudabilium, an in earum potius quæ honore dignæ sunt. Est enim perspicuum eam non numerari in potestativibus. Videtur igitur id omne quod laudabile est ob eam causam laudari, quod sit ejusdem modi et ad aliquid quodam modo referatur. Nam justum, fortem et omnino virum bonum ac virtutem propter facta et actiones laudamus.... Quod si laus talibus rebus tribuitur, nimirum perspicuum est rerum præstantissimarum non esse laudem, sed quiddam laude majus et melius, quemadmodum et apparet. Nam et deos beatos ac felices usurpamus, et viros maxime divinos vitam beatam degere dicimus. Itemque ea bona quæ divinissima sunt beata prædicamus. Beatitudinem enim nemo laudibus effert, ut justitiam, sed ut divinius et melius quiddam suscipit, et in rerum beatissimarum numero collocat.... Nobis autem, ex iis quæ dicta sunt, perspicuum est, in bonis iis quæ honore digna et perfecta sunt, vitam beatam esse numerandam. Atque ita videtur esse etiam propter hanc causam, quod principium est; hujus enim gratia omnes reliqua omnia agimus. Principium autem, causamque cur cætera bona sint, honore dignum et divinum quiddam esse ducimus (Arist. *Ethic.*, I, c. 12).

potest igitur gloria esse summum bonum, quum principaliter in laude consistat.

3° Amplius, Cognoscere nobilius est quam cognosci; non enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quæ consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

4° Item, Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in malis autem querit latere.

Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quæ in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quæ in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

5° Præterea, Summum bonum oportet esse perfectum, quum quietet appetitum. Cognitio autem famæ, in qua gloria humana consistit, est imperfecta; est enim plurimum incertitudinis et erroris habens.

6° Le souverain bien de l'homme doit être ce qu'il y a de plus stable dans les choses humaines, puisqu'il désire naturellement que le bien persévère toujours. Or, la gloire ou la réputation est très inconstante ; car rien n'est plus variable que l'opinion et l'estime des hommes. Donc cette gloire n'est pas le souverain bien de l'homme.

CHAPITRE XXX.

La félicité ne consiste pas dans les richesses.

Les mêmes principes amènent cette autre conséquence, que le souverain bien de l'homme n'est pas dans les richesses. En effet :

1° On ne recherche les richesses qu'en vue d'autre chose ; car par elles-mêmes elles ne procurent aucun bien, mais nous en faisons usage pour nourrir le corps ou pour d'autres fins analogues. Or, nous désirons le souverain bien pour lui-même et non en vue d'autre chose. Donc l'homme ne trouve pas le souverain bien dans les richesses.

2° Il répugne que le souverain bien de l'homme consiste dans la possession ou la conservation de choses qui ne lui sont jamais plus

Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

6° Item, Id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis ; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quæ in fama consistit est instabilissima ; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPUT XXX.

Quod felicitas hominis non consistit in divitiis.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiæ sunt summum hominis bonum.

1° Non enim appetuntur divitiæ nisi propter aliud ; per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiæ summum hominis bonum.

2° Adhuc, Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quæ maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiæ autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur ; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

3° Amplius, Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberali-

utiles que lorsqu'il s'en sépare. Or, pour tirer des richesses le plus grand parti possible, il faut les dépenser, puisque c'est là la manière d'en user. Donc la possession des richesses ne peut être le souverain bien de l'homme.

3° L'acte d'une vertu mérite d'être loué en ce qu'il conduit au bonheur. Or, il y a plus de mérite à faire un acte de libéralité et de munificence, vertus qui ont trait aux richesses, et qui font dépenser l'argent, qu'à tenir des trésors en réserve; et c'est de là précisément que se tirent les noms de ces vertus. Donc le bonheur de l'homme n'est pas dans la possession des richesses.

4° L'objet dont l'obtention fait le souverain bonheur de l'homme est nécessairement plus excellent que lui. Or, l'homme vaut mieux que les richesses qui sont faites pour son usage. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans les richesses.

5° Le souverain bien de l'homme est indépendant du hasard; car les cas fortuits se présentent sans que la raison s'en occupe; et c'est par sa raison que l'homme doit arriver à sa fin dernière. Or, c'est le plus souvent le hasard qui distribue les richesses. Donc les richesses ne constituent pas la félicité humaine.

6° Cette conclusion ressort avec une entière évidence, si l'on considère que les richesses échappent à l'homme malgré lui; qu'elles peuvent échoir aux méchants, qui sont nécessairement privés du souverain bien; qu'elles sont très peu stables, et d'autres raisons semblables qui peuvent se déduire des arguments précédents.

tatis et munificentiae, quae sunt circa pecunias ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex hoc quod conservantur; unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

4° Item, Illud in cujus consecutione summum hominis bonum est oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, quum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

5° Præterea, Summum hominis bonum

fortune non subiacet; nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

6° Amplius, Hoc evidens fit per hoc quod divitiæ involuntarie amittuntur; et quod malis evenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia huiusmodi, quæ ex superioribus rationibus colligi possunt.

CHAPITRE XXXI.

La félicité ne consiste pas dans la puissance humaine.

Le souverain bien de l'homme n'est pas davantage dans la puissance humaine. En effet :

1° Nous en avons dit assez [ch. 29 et 30] pour faire voir que le hasard joue le rôle principal dans la répartition qui s'en fait; qu'elle n'a aucune stabilité; qu'elle ne dépend point de la volonté de l'homme, et que le plus souvent elle tombe aux mains des méchants; toutes choses qui ne peuvent s'accorder avec le souverain bien.

2° L'homme est bon principalement en ce qu'il s'approche du souverain bien. Or, la puissance qu'il possède ne le rend ni bon ni mauvais; car tous ceux qui peuvent faire le bien ne sont pas bons, de même que personne n'est mauvais par cela seul qu'il peut faire le mal. Donc être puissant n'est pas le souverain bien.

3° Toute puissance est une relation. Or, le souverain bien n'est pas une relation. Donc la puissance n'est pas le souverain bien de l'homme.

4° Le souverain bien de l'homme ne peut consister dans une chose dont on peut user en bien ou en mal; car celle-là est meilleure dont personne ne peut abuser. Or, l'homme a la faculté d'user bien ou mal de sa puissance, puisque celle qui est subordonnée à la raison comprend des choses opposées (1). Donc la puissance humaine n'est pas le souverain bien de l'homme.

(1) C'est le contraire pour la puissance purement naturelle; elle a un objet déterminé et invariable.

CAPUT XXXI.

Quod felicitas non consistit in potentia mundana.

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest :

1° Quum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non subiaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat; quæ summo bono repugnans, ut ex præmissis (c. 29 et 30) patet.

2° Item, Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus; non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

3° Adhuc, Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

5° Si quelque puissance est le souverain bien, elle est absolument parfaite. Or, la puissance humaine est très imparfaite ; car elle repose sur les volontés et les opinions des hommes, qui sont très variables, et celle que l'on croit la plus considérable dépend d'un plus grand nombre d'individus ; ce qui fait sa faiblesse, puisqu'une chose qui dépend de la multitude est sujette à être détruite d'une infinité de manières. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans la puissance humaine.

Donc le bonheur de l'homme ne consiste dans aucun bien extérieur, puisque tous les biens extérieurs, que l'on appelle les biens de la fortune, rentrent dans ceux que nous avons énumérés.

CHAPITRE XXXII.

La félicité ne consiste pas dans les biens du corps.

Il est facile de démontrer, par de semblables raisonnements, que le souverain bien de l'homme ne se trouve pas non plus dans les biens du corps, tels que la santé, la beauté et la force. En effet :

1° Les bons et les méchants ont en partage ces biens, qui sont incertains et indépendants de la volonté.

2° L'âme est plus excellente que le corps, qui ne vit et ne jouit de

4° Amplius, Illud quo quis potest et bene et male uti non potest esse summum hominis bonum ; melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest ; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

5° Præterea, Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima ; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia ; et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet ; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, quum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur

in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur homini in nullo bono exteriori consistit, quum omnia exteriora bona, quæ dicuntur bona fortunæ, sub prædictis contineantur.

CAPUT XXXII.

Quod felicitas non consistit in bonis corporis.

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

1° Hæc enim etiam bonis et malis com-

ces biens que par elle. Donc le bien propre de l'âme, c'est-à-dire l'opération de connaître et les autres du même genre, est supérieur à celui du corps. Donc le bien du corps n'est pas le souverain bien de l'homme.

3° Ces biens sont communs à l'homme et aux autres animaux. Or, la félicité est le bien propre de l'homme. Donc elle n'est pas dans ces biens.

4° Beaucoup d'animaux sont supérieurs à l'homme dans les biens du corps ; car il en est de plus agiles, d'autres sont plus forts, et ainsi de suite. Si donc le souverain bien de l'homme consiste dans ces choses, l'homme n'est pas le plus parfait des animaux ; conséquence évidemment fausse. Donc la félicité humaine n'est pas dans les biens du corps.

CHAPITRE XXXIII.

La félicité ne consiste pas dans la partie sensitive.

Il est certain, pour les mêmes raisons, que le souverain bien de l'homme n'est pas au nombre de ceux qui appartiennent à la partie sensitive. En effet :

1° Ces biens sont communs à l'homme et aux autres animaux.

munia sunt, et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

2° Præterea, Anima est melior corpore, quod non vivit nec prædicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animæ, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

3° Adhuc, Hæc bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

4° Amplius, Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora ;

quædam enim sunt velociora homine, quædam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium ; quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPUT XXXIII.

Quod felicitas non consistit in parte sensitiva.

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivæ partis.

2° L'intelligence est supérieure aux sens. Donc le bien de l'intelligence est préférable à celui des sens. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans les sens.

3° Les délices de la table et les plaisirs de la chair sont les plus grandes voluptés sensuelles, et elles constituent le souverain bien s'il se trouve dans la partie sensitive. Or, il n'est pas dans ces choses. Donc le souverain bien de l'homme n'est pas dans les sens.

4° Nous aimons les sens parce qu'ils nous sont utiles et que nous connaissons par eux. Or, l'utilité des sens a trait tout entière aux biens du corps, et la connaissance sensible se rattache à la connaissance intellectuelle. C'est pour cela que les sensations ne font éprouver quelque jouissance aux animaux privés d'intelligence qu'à raison de l'avantage qu'en retire le corps, avantage qui consiste en ce que la connaissance sensible leur fait trouver les aliments et les porte aux actions charnelles. Donc le souverain bien de l'homme, ou le bonheur, n'est pas dans la partie sensitive.

CHAPITRE XXXIV.

La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans les actes des vertus morales.

Nous voyons également que la suprême félicité de l'homme ne consiste pas dans les opérations morales. En effet :

1. Si l'on entend par la félicité de l'homme son bonheur souverain, elle ne peut se rapporter à une fin ultérieure. Or, toutes les opéra-

1° Nam hæc etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

2° Item, Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

3° Adhuc, Maximæ delectationes secundum sensum sunt in cibis et veneris, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

4° Amplius, Sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur, cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparisonem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel veneres. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

tions morales peuvent avoir un autre but qu'elles-mêmes, et il suffit pour s'en convaincre d'examiner les principales d'entre elles : les actions inspirées par le courage et qui se produisent dans les combats ont pour fin la victoire et la paix ; car il serait insensé de faire la guerre pour elle-même ; également, le but des actions dont la justice est la règle est de conserver la paix au milieu des hommes, en assurant à chacun la paisible possession de son bien, et il en est de même de toutes les autres. Donc le souverain bonheur de l'homme n'est pas dans les opérations morales.

2° Le but des vertus morales est d'entretenir une sorte d'équilibre entre les passions intérieures et les choses extérieures. Or, la vie de l'homme ne peut avoir pour fin de modérer les passions ou les choses extérieures, puisque les passions et ces choses ont elles-mêmes une fin ultérieure. Donc la suprême félicité de l'homme ne saurait se trouver dans les actes des vertus morales.

3° Puisque l'homme est tel parce qu'il est doué de raison, son bien propre, c'est-à-dire le bonheur, doit consister dans ce qui appartient en propre à la raison. Or, ce que la raison possède en elle lui appartient davantage que ce qu'elle produit dans un être distinct. Donc, si le bien propre d'une vertu morale n'est autre que ce qu'elle introduit dans un être extérieur, on ne peut le considérer comme le bien suprême ou la félicité de l'homme ; mais ce bien suprême sera plutôt dans la raison même.

4° Nous avons démontré [ch. 19] que la ressemblance avec Dieu est

CAPUT XXXIV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

1° Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud ; quod patet ex his quæ inter eas sunt præcipuæ ; operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem ; stultum enim esset propter se tantum bellare ; similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet ; et similiter patet

in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

2° Adhuc, Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsicis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanæ vitæ, quum ipsæ passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

3° Amplius, Quum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quam quod in alio facit. Quum igitur bonum moralis virtutis sit

la fin dernière de tous les êtres. Donc la félicité de l'homme doit consister dans ce qui le rend semblable à Dieu autant qu'il est possible. Or, le principe de cette ressemblance n'est pas dans les actes moraux, puisque de tels actes ne conviennent à Dieu que dans un sens métaphorique, par la raison que la nature divine n'admet ni passions, ni rien de ce qui a trait aux actes moraux. Donc l'homme ne rencontre pas le bonheur suprême, qui est sa fin dernière, dans les actes moraux.

5° La félicité est le bien propre de l'homme. Donc, pour savoir ce qui fait sa suprême félicité, il faut rechercher quel est de tous les biens humains celui qui appartient absolument en propre à l'homme comparé aux autres animaux. Or, il n'en est pas ainsi des actes des vertus-morales; car les autres animaux sont capables, en un certain sens, de libéralité et de courage, tandis que nul d'entre eux ne peut s'élever jusqu'à l'acte intellectuel. Donc la suprême félicité de l'homme ne consiste pas dans les actes moraux.

CHAPITRE XXXV.

La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans un acte de prudence.

Il est clair encore que le bonheur suprême de l'homme n'est pas dans un acte de prudence. En effet :

1° La prudence ne s'exerce qu'autant qu'il s'agit de choses relevant

quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

4° Item, Ostensum est supra (c. 19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, quum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi quæ sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas homi-

nis, quæ est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

5° Præterea, Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana, respectu aliorum animalium, est in quo querenda est ejus ultima felicitas. Hujusmodi autem non est virtutum moralium actus; nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

des vertus morales. Or, la suprême félicité de l'homme n'est point dans les actes de ces vertus. Donc elle n'est pas non plus dans un acte de prudence.

2° Le souverain bonheur de l'homme consiste dans son opération la plus parfaite. Or, l'opération de l'homme, et il s'agit ici de celle qui a son principe dans ce qui appartient en propre à l'homme, atteint sa perfection dernière lorsqu'elle s'applique aux objets les plus parfaits, et il n'en est pas ainsi de l'action qu'inspire la prudence ; elle n'a aucun rapport avec les objets les plus parfaits de l'intelligence ou de la raison ; car elle n'a trait à rien de nécessaire, mais seulement à des choses dont la réalisation est contingente. Donc cet acte n'est pas le souverain bonheur de l'homme.

3. Aucune des choses qui se rapportent à une autre comme à leur fin ne peut être la félicité suprême de l'homme. Or, tous les actes de prudence se rapportent à autre chose comme à leur fin : d'abord parce que toute connaissance pratique, et ce genre comprend la prudence, a pour terme l'opération ; ensuite parce que la prudence dirige l'homme dans le choix des moyens qui conduisent à la fin, comme Aristote le remarque (1). Donc la suprême félicité de l'homme n'est pas dans les opérations de la prudence.

4° Aristote prouve que les animaux sans raison sont privés du bon-

(1) Non est idem intelligentia quod prudentia ; habet enim vim quamdam præcipiendi atque imperandi prudentia ; nam propositus ei finis est quid agendum aut non agendum ; intelligentia autem judicandi solum (Arist. *Ethic.*, VI, c. 11).

CAPUT XXXV.

Quod ultima hominis felicitas non consistit in actu prudentiæ.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiæ est ultima hominis felicitas.

1° Actus enim prudentiæ est solum circa ea quæ sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiæ.

2° Adhuc, Ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima objecta. Operatio autem prudentiæ non est erga objecta perfectissima intellectus vel rationis ; non enim est

erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in ejus operatione ultima hominis felicitas.

3° Amplius, Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum sicut ad finem : tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem ; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quæ sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem (*Eth.*, VI, c. 11). Non est igitur in operatione prudentiæ ultima hominis felicitas.

4° Item, Animalia irrationalia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles (*Ethic.*, I, c. 10). Participant autem quædam eorum aliquid prudentiæ, ut patet per eundem (*Metaphys.*, I, c. 1).

heur (2). Or, il enseigne ailleurs que plusieurs d'entre eux sont doués de prudence (3). Donc le bonheur ne consiste pas dans un acte de prudence.

CHAPITRE XXXVI.

La félicité ne consiste pas dans l'exercice d'un art.

Il est aussi évident que le bonheur ne se trouve pas dans l'exercice d'un art. En effet :

1° Tout art est une connaissance pratique, et comme tel se rapporte à une fin. Donc il n'est pas la fin dernière.

2° Les opérations d'un art ont pour fin les produits de cet art, et ces choses artificielles ne sauraient être la fin dernière de la vie humaine, puisque nous sommes plutôt la fin de ces sortes de productions ; car tout cela se fait pour l'usage de l'homme. Donc le suprême bonheur ne peut se trouver dans l'exercice d'un art quelconque.

(2) Diximus beatitudinem esse cujusdam modi ex virtute, muneris animi functionem..... Merito igitur neque bovem, neque equum, neque aliud animal ullum beatum dicimus ; nulli enim eorum esse potest talis functionis communitas (Arist. *Ethic.*, 1, c. 10).

(3) Natura animalia sensum habentia fiunt ; a sensu vero quibusdam eorum non innascitur memoria, quibusdam vero innascitur. Et ob hoc alia prudentia, alia disciplinarum capaciora sunt quam illa quæ memorare non possunt. Prudentia quidem, absque eo quod discant, quæcumque scilicet audire sonos non possunt, ut apes et si quod animalium genus simile est. Discunt autem quæcumque una cum memoria hunc quoque sensum habent. Cætera igitur phantasiis ac memoriis vivunt, experientiæ vero parum participant. Humanum autem genus arte etiam ac ratiocinationibus (Arist. *Metaphys.*, 1, c. 1).

Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiæ.

CAPUT XXXVI.

Quod felicitas non consistit in operatione artis.

Patet etiam quod neque in operatione ratiis.

1° Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur, et ideo ipsa non est ultimus finis.

2° Præterea, Operationum artis fines sunt artificiata, quæ non possunt esse ultimus finis humanæ vitæ, quum magis nos simus fines omnium artificialium ; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CHAPITRE XXXVII.

La félicité suprême de l'homme consiste dans la contemplation de Dieu.

Si le bonheur suprême de l'homme n'est pas dans les choses extérieures que nous appelons les biens de la fortune, ni dans les biens du corps, ni dans ceux de l'âme qui appartiennent à la partie sensitive, ni, quant à la partie intellectuelle, dans les actes des vertus morales, ni dans les actes de l'intelligence qui se terminent à l'action, tels que les arts et la prudence, il nous reste à conclure qu'elle se trouve dans la contemplation de la vérité. En effet :

1° C'est la seule opération propre à l'homme et qu'il ne partage pas avec d'autres êtres [inférieurs].

2° Elle ne se rapporte à rien comme à sa fin, puisqu'on recherche pour elle-même la contemplation de la vérité.

3° Elle établit entre l'homme et les substances plus élevées une sorte d'union qui consiste dans la ressemblance; car, de toutes les opérations humaines, celle-là seulement se retrouve en Dieu et dans les substances séparées.

4° Cette opération unit l'homme à ces êtres supérieurs, au moyen de la connaissance plus ou moins complète qu'il en a.

5° C'est pour cette opération que l'homme se suffit davantage à lui-même; car pour la réaliser il n'a pas un grand besoin du secours des choses extérieures.

CAPUT XXXVII.

Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quæ dicuntur bona fortunæ, neque in bonis corporis, neque in bonis animæ quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

1° Hæc enim sola operatio hominis est

sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

2° Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, quum contemplatio veritatis propter seipsam quæritur.

3° Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

4° Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

5° Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.



6^o Toutes les autres opérations de l'homme semblent se terminer à celle-là comme à leur fin. En effet, la première chose indispensable pour que la contemplation soit parfaite, c'est la santé du corps, et tous les produits artificiels nécessaires à la vie ont pour but de l'entretenir. Le calme des passions intérieures n'est pas même nécessaire, et l'on parvient à l'établir au moyen des vertus morales et de la prudence. Il en est de même de la paix extérieure que le gouvernement qui règle la vie civile a mission de conserver. En sorte que, à bien considérer les choses, toutes les fonctions de la vie humaine semblent concourir à seconder ceux qui se livrent à la contemplation de la vérité.

Il ne peut se faire cependant que la suprême félicité de l'homme consiste dans la contemplation qui se borne à la connaissance des premiers principes; car, à cause de son universalité, elle est très imparfaite (1) et ne renferme qu'en puissance la connaissance distincte des choses; elle est le commencement et non la fin des recherches de l'homme; c'est un don de la nature et non pas une connaissance acquise par l'étude de la vérité. Cette félicité souveraine n'est pas davantage dans la contemplation à laquelle on arrive par le moyen des sciences qui ont pour objets les plus vils des êtres, puisqu'elle doit nécessairement se rencontrer dans l'opération de l'intelligence qui entre en rapport avec les êtres intelligibles les plus nobles. Donc

(1) On peut envisager sous deux rapports la connaissance naturelle des premiers principes. Elle consiste premièrement en ce que l'on connaît par eux-mêmes ces premiers principes; en second lieu, en ce que l'on connaît de quelque manière les conclusions qui s'y trouvent virtuellement contenues. En disant que cette connaissance est très imparfaite, saint Thomas n'entend pas parler des principes eux-mêmes, puisqu'on les connaît avec la plus grande certitude et la plus entière évidence; mais cela s'applique aux conclusions que l'on n'aperçoit dans les principes que d'une manière générale et en puissance, et dont on ne possède pas encore une connaissance actuelle et distincte (Franç. de Sylv., *Comment.*).

6^o Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur, sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; — neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparisonem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sa-

l'homme trouve son bonheur souverain dans la contemplation de la sagesse, selon qu'elle s'attache aux choses divines.

Nous tirons donc de là, par voie d'induction, cette conclusion, dont la vérité est prouvée par tous les arguments qui précèdent, que le souverain bonheur de l'homme consiste uniquement dans la contemplation de Dieu.

CHAPITRE XXXVIII.

La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu que possède le commun des hommes.

Nous avons à rechercher maintenant quelle connaissance de Dieu constitue le souverain bonheur d'une substance intellectuelle. Il est une connaissance de Dieu commune et confuse qui se rencontre dans presque tous les hommes, soit parce que l'existence de Dieu est connue par elle-même, aussi bien que les autres principes de démonstration, comme plusieurs l'ont pensé [liv. I, ch. 10]; soit, et cela nous paraît plus exact, parce que, au moyen de sa raison naturelle, l'homme peut arriver de suite à connaître Dieu en quelque manière. En effet, comme l'ordre suppose nécessairement un ordonnateur, lorsque les hommes voient tous les êtres de la nature rangés dans un certain ordre, l'existence de l'être qui a coordonné ces choses se ré-

pientis ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum : quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPUT XXXVIII.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur a pluribus.

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiæ

intellectualis consistit. Est enim quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest ; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut aliis demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (I, I, c. 10) ; sive (quod magis verum videtur), quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest ; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturæ, nondum statim ex hac communi conside-

vèle presque partout à leurs yeux. Cependant cette commune perception ne suffit pas pour faire découvrir du premier coup quel est l'auteur de cet ordre, sa nature et s'il est unique. Il en est de même quand nous voyons un homme se mouvoir et faire d'autres actions; nous voyons bien qu'il y a en lui une cause de ces opérations qui n'est point dans d'autres êtres, et nous donnons le nom d'âme à cette cause, sans savoir pour cela ce que c'est qu'une âme, si elle n'est pas un corps, et par quel moyen elle réalise ces opérations. Or, cette connaissance ne peut suffire pour constituer une félicité réelle. En effet :

1° La félicité doit consister dans une opération parfaite. Or, à cette connaissance peuvent se mêler un grand nombre d'erreurs. Ce qui le prouve, c'est que plusieurs ont cru qu'il n'existe pas d'autre ordonnateur du monde que les corps célestes, et ils ont fait des dieux de ces corps; d'autres ont été jusqu'à accorder la divinité aux éléments produits par les astres, parce qu'ils s'imaginèrent qu'ils n'ont pas reçu d'un ordonnateur distinct d'eux le mouvement et leurs opérations naturelles, mais qu'eux-mêmes ont établi l'ordre qui se voit dans les choses; d'autres encore ont pensé que les actes humains n'ont pas d'autre règle que la volonté humaine, et ils ont appelé dieux les hommes qui gouvernent les autres. Donc cette connaissance est insuffisante pour le bonheur.

2° La félicité est la fin des actes humains. Or, les actes humains ne se rapportent pas à cette connaissance comme à leur fin, mais tous la possèdent, pour ainsi dire, dès le commencement. Donc la félicité ne consiste pas dans cette connaissance de Dieu.

3° Le malheur seul n'attire pas le mépris, et même on donne des louanges au malheureux qui cherche le bonheur. Or, personne n'est

ratione habetur; sicut, quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quamdam causam harum operationum quæ aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

1° Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorum esse crediderunt quam corpora cœlestia, unde corpora cœlestia deos esse dixerunt; quidam vero ulterius ipsa ele-

menta quæ ex eis generantur, quasi æstimantes motus et operationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanæ, homines qui alios ordinant deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

2° Amplius, Felicitas est finis humanorum actuum. Ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem; imo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

3° Item, Nullus per hoc vituperabilis appareret quia felicitate carent; quin imo carent

plus digne de mépris que celui qui ne connaît pas Dieu au moins de cette manière; car rien ne fait mieux ressortir la sottise d'un homme que de ne pas apercevoir des preuves si évidentes de l'existence de Dieu. Nous porterions le même jugement sur celui qui, voyant un homme, ne comprendrait pas que cet homme a une âme. Aussi nous lisons dans l'Écriture : *L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu* [Ps. XIII, 1, et LII, 1]. Donc ce n'est pas cette connaissance qui peut faire le bonheur.

4° C'est connaître très imparfaitement une chose que de la connaître seulement en général et non par quelqu'une de ses propriétés, ainsi que cela aurait lieu pour qui connaîtrait l'homme uniquement parce qu'il se meut. En effet, on ne connaît de cette manière une chose qu'en puissance, puisque les propriétés sont renfermées en puissance dans les attributs communs. Or, la félicité consiste dans une opération parfaite, et le souverain bien de l'homme doit être quelque chose qui existe en acte et non en puissance; car la puissance devient un bien lorsqu'elle est perfectionnée par l'acte. Donc une telle connaissance de Dieu ne peut faire notre bonheur.

CHAPITRE XXXIX.

La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration.

Une autre connaissance de Dieu, plus élevée que la précédente, est

tes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod prædicta Dei cognitione aliquis caret, maximo vituperabilis apparet; designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit, sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, habere animam cum non comprehenderet, unde dicitur : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* [Psalm., XIII, 1, et LII, 1]. Non est igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem sufficiat.

tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quæ habetur de homine ex hoc quod movetur; est enim hujusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta, et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur præmissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

4° Amplius, Cognitio quæ habetur de re

celle que l'on acquiert par la démonstration. Elle nous révèle **davan-** tage ce qu'il est en lui-même, puisque la démonstration a **pour but** d'éloigner de lui beaucoup de choses, et par là elle nous le fait **distin-** guer des autres êtres. Ainsi, on prouve par ce moyen que **Dieu est** immuable, éternel, incorporel, parfaitement simple, unique, **et tout** ce que nous avons établi dès le commencement [liv. I, c. 13 et **suiv.**]. Or, on parvient à connaître une chose telle qu'elle est, non-seulement par l'affirmation, mais encore au moyen de la négation. **De même**, en effet, que le propre de l'homme est d'être un animal raisonnable, de même aussi il lui appartient en propre de n'être pas inanimé, **ni** privé de raison. Il y a pourtant cette différence entre les deux **ma-** nières d'arriver à connaître proprement une chose, que la **propre** connaissance de cette chose étant acquise par voie d'affirmation, **on** sait ce qu'elle est et ce qui la distingue des autres, tandis que si l'on arrive au même résultat par voie de négation, on sait que telle chose diffère des autres, mais on ignore ce qu'elle est en elle-même. Or, c'est à cette dernière connaissance que nous conduisent les démon- strations ayant Dieu pour objet [liv. I, c. 14], et elle est loin de suffire pour faire le souverain bonheur de l'homme. En effet :

1^o Les choses qui appartiennent à une espèce arrivent, dans la plu- part des cas, à la même fin que cette espèce, et ce qui vient de la na- ture se retrouve toujours ou du moins dans le plus grand nombre des êtres, et si quelques-uns en sont privés, c'est qu'ils ont subi quelque corruption. Or, l'espèce humaine a pour fin le bonheur, puisque tous les hommes le désirent naturellement. Donc le bonheur est un bien

CAPUT XXXIX.

*Quod felicitas humana non consistit in cog-
nitione Dei quæ habetur per demonstratio-
nem.*

Rursus est quædam alia Dei cognitio, altior quam præmissa, quæ de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, æternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quæ de Deo ostendimus [l. I, c. 13 et seqq.]. Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per

negationes; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriæ modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quæ de Deo habetur per demonstrationes [l. I, c. 14]. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

1^o Ea enim quæ sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus; ea vero quæ sunt natura sunt semper vel in pluribus, deficient autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Fel-

commun que tous peuvent posséder, si rien ne les en empêche. Or, c'est seulement le petit nombre qui peut arriver à connaître Dieu par voie de démonstration, à cause des obstacles que nous avons indiqués [liv. 1, c. 4]. Donc cette connaissance ne constitue pas essentiellement la félicité humaine.

2° Nous avons constaté [ch. 20] que la fin de l'être en puissance est d'exister en acte. Donc la félicité, qui est une fin dernière, est un acte exempt de toute puissance pour un acte ultérieur. Or, la connaissance de Dieu par voie de démonstration ne détruit pas la puissance de connaître Dieu sous d'autres rapports, ou bien de perfectionner la connaissance des choses que l'on sait déjà ; car toujours les hommes se sont efforcés de compléter les notions des choses divines qu'ils tenaient de leurs ancêtres. Donc une telle connaissance n'est pas la suprême félicité de l'homme.

3° La félicité exclut complètement la misère ; car personne ne peut être en même temps heureux et malheureux. Or, la déception et l'erreur entrent pour beaucoup dans notre misère, puisque nous faisons tous effort pour les éviter. Cependant, la connaissance que nous possédons de Dieu peut être mêlée de beaucoup d'erreurs. Nous en avons la preuve dans le grand nombre d'hommes qui, étant parvenus à découvrir, par voie de démonstration, certaines vérités concernant les choses divines, et s'étant liés ensuite à leur propre raison, quand la méthode démonstrative leur faisait défaut, se sont égarés de diverses manières. Si quelques-uns ont trouvé la vérité en suivant la même voie, sans que leur raison les ait trompés, ils sont certainement

citas autem est finis humanæ speciei, quum omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accideret aliquibus impedimentum quo sint orbat. Ad prædictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta hujus cognitionis, quæ tetigimus [l. 1, c. 4]. Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

2° *Adhuc, Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex præmissis (c. 20) patet. Felicitas igitur, quæ est ultimus finis, est actus cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio, per viam demonstrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ultè-*

rius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo; posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adjungere his quæ a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

3° *Amplius, Felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriæ est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas æstimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem*

peu nombreux, et l'on ne peut pas dire que c'est là le bonheur, qui est une fin commune. Donc le souverain bonheur de l'homme n'est pas dans cette connaissance de Dieu.

4° La félicité consiste dans une opération parfaite. Or, aucune connaissance n'est parfaite sans la certitude. C'est pourquoi, suivant la remarque du Philosophe, nous ne savons réellement une chose qu'autant que nous connaissons qu'elle ne peut être autrement (1). Or, la connaissance dont nous parlons est très incertaine, et nous le voyons par les divergences qui se remarquent dans la science des choses divines que plusieurs ont essayé d'acquérir par voie de démonstration. Donc cette connaissance ne fait pas la félicité suprême de l'homme.

5° Le désir qui est dans la volonté s'apaise lorsqu'elle a atteint sa fin dernière. Or, la félicité est la fin dernière de toute connaissance humaine. Donc la félicité doit consister essentiellement dans une connaissance de Dieu telle, qu'une fois acquise, nous n'ayons plus à désirer de connaître quoi que ce soit. Or, jamais les philosophes ne sont arrivés par la méthode démonstrative à une connaissance aussi parfaite, puisque toute leur science nous laisse encore le désir de connaître des choses qu'elle ne nous apprend pas. Donc cette connaissance de Dieu n'est pas le bonheur.

6° L'être qui n'existe qu'en puissance a pour fin d'arriver à l'acte ;

(1) Plane ac perfecte rem scire quisque censetur, ac non sophistarum modo, qui incertis ac fortuitis continetur, quando causam, per quam res est, ita ipsius rei causam esse cognoscit, ut non posse omnino rem aliter habere credat. Nam quod rem scire sit tale quippiam quale dicimus, hoc argumento perspicui potest, quod omnes qui aut revera sciunt, aut se scire putant, ob id, aut sciunt aut scire se existimant, quod rem ita se habere, uti diximus, aut revera, aut sua opinione cognoscunt. Itaque res quæ sub scientiam cadit ita est certa, ut omnino aliter esse non possit (Arist. *Analytic. poster.*, I, c. 2).

invenerunt, demonstrationis via, quod eorum æstimationi nulla falsitas adjungere-tur, patet eos fuisse paucissimos; quod non congruit felicitati, quæ est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

4° Præterea, Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo; unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in primo Posteriorum Analyticorum [c. 2]. Cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui hæc per viam demonstrationis invenire conati sunt.

Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

5° Item, Voluntas quum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humane est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6° Adhuc, Finis cujusalibet in potentia

car c'est à ce but qu'il tend au moyen du mouvement qui le porte vers sa fin (2). Or, tout être qui existe en puissance tend à exister en acte, autant que sa nature le comporte. Une chose, en effet, est en puissance, lorsque toute sa puissance peut passer à l'acte. D'où il suit que sa fin est d'arriver à l'acte d'une manière complète : un objet pesant, par exemple, placé en dehors de son centre de gravité, est en puissance pour la situation qui lui convient. Une chose se trouve encore en puissance lorsque sa puissance est dans l'impossibilité d'arriver tout entière à l'acte en un seul instant : telle est la matière première [ou élémentaire] ; c'est pourquoi on la recherche successivement l'acte des formes diverses, qui, en raison même de leur diversité, ne peuvent se rencontrer simultanément en elle. Or, nous avons vu [liv. II, c. 73 et suiv.] que l'intelligence est en puissance pour tous les êtres intelligibles, et deux intelligibles peuvent très bien coexister dans l'intelligence quant à l'acte premier, qui est la science, quoique cela ne puisse avoir lieu quant à l'acte second, qui est l'intention actuelle ; ce qui prouve que toute la puissance de l'intellect possible peut être à l'état d'acte dans le même moment. Donc la fin dernière, ou le bonheur, demande cette réalisation complète de la puissance. Or, la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration ne produit pas ce résultat, puisqu'elle nous laisse ignorer encore beaucoup de choses. Donc une connaissance de cette nature ne suffit pas pour le bonheur suprême.

(2) Il ne s'agit ici que de la puissance relative à la forme ; car on comprend facilement qu'un être dont la matière ou les éléments n'existent pas encore n'est capable d'aucun mouvement, puisque le mouvement, tel qu'on le conçoit dans le cas présent, est une modification ou un changement de forme. Il suffit, pour bien saisir cette vérité, de se reporter au chapitre 17 du livre II, où saint Thomas prouve que la création n'est ni un mouvement ni un changement.

existentis est ut ducatur in actum ; ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est existens in potentia cujus tota potentia potest reduci in actum ; unde hujus finis est ut totaliter in actum reducatur ; sicut grave extra medium existens est in potentia ad proprium ubi. Aliquid vero cujus potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima ; unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quæ sibi propter earum diversitatem simul inesse

non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ut dictum est [l. II, c. 73 et seqq.] ; duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia, licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio ; ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad ejus ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit prædicta cognitio quæ de Deo per demonstrationem haberi potest, quia, ex habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

CHAPITRE XL.

La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par la foi.

Il est encore une autre connaissance de Dieu qui, à certains égards, est supérieure à la précédente. Elle consiste à connaître Dieu par la foi, et, sous ce rapport, elle surpasse la connaissance acquise par voie de démonstration; car la foi nous apprend des choses que la raison ne saurait démontrer, à cause de l'excellence de l'objet, ainsi que nous l'avons déjà dit en commençant [liv. 1, ch. 5]. Or, le souverain bonheur de l'homme ne peut pas non plus se trouver dans cette manière de connaître Dieu. En effet :

1° La félicité de l'homme consiste dans une opération parfaite de son intelligence [ch. 38 et 39]. Or, dans la connaissance que nous donne la foi, l'opération intellectuelle est très imparfaite, en ce qui concerne l'intelligence elle-même, quoique l'objet soit d'une absolue perfection; car l'intelligence ne comprend pas les choses qu'elle accepte avec soumission. Donc la suprême félicité de l'homme n'est pas dans cette connaissance de Dieu.

2° Nous avons établi [ch. 26] que le bonheur suprême ne consiste pas principalement dans un acte de la volonté. Or, la volonté a la principale part dans la connaissance qui vient de la foi, puisque l'intelligence donne volontairement son assentiment aux choses que la

CAPUT XL.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ est per fidem.

i

Est autem et alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quæ quidem quantum ad hoc cognitionem quæ de Deo per demonstrationem habetur excedit, quia quædam de Deo per fidem cognoscimus, ad quæ, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (l. 1, c. 5). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

1° Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis (c. 38 et 39) patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniat ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

2° Item, Ostensum est supra (c. 26) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.

foi lui propose, sans être irrésistiblement entraînée par l'évidence de la vérité. Donc cette connaissance ne fait pas le bonheur suprême de l'homme.

3° Celui qui croit donne son assentiment à des choses qu'un autre lui propose et qu'il ne voit pas lui-même; c'est pourquoi la connaissance qui vient de la foi ressemble davantage à la perception de l'ouïe qu'à la vision (1). Or, personne ne croirait jamais ce qu'il ne voit pas et qu'un autre lui propose, s'il n'était persuadé que celui-là connaît plus parfaitement ces choses que lui qui ne les voit pas. Donc la conviction du disciple est fausse, ou bien le docteur qui lui propose de telles choses à croire les connaît réellement plus parfaitement que lui. Si ce docteur ne tire pas de lui-même cette connaissance, mais l'a reçue d'un autre, on ne pourra pas remonter ainsi jusqu'à l'infini; car l'assentiment donné aux enseignements de la foi serait vain et dépourvu de certitude, puisqu'il n'y aurait pas de premier principe certain par lui-même qui communique la certitude à ceux qui se soumettent à la foi. On ne conçoit pas, en effet, que la connaissance qui vient de la foi soit fausse sans être vaine, comme nous l'avons fait voir [liv. I, ch. 6]; et si elle est en même temps fausse et vaine, elle ne doit pas renfermer la félicité (2). Donc on peut avoir de Dieu une notion supérieure à celle que donne la foi, soit que l'homme qui propose les vérités de son domaine voie lui-même immédiatement la vérité, et c'est ainsi que nous croyons à la parole de Jésus-Christ; soit qu'il les ait apprises de celui qui en a la perception immédiate, comme

(1) *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi (Rom., x, 17).*

(2) Parce qu'une telle connaissance, loin de donner à l'opération intellectuelle sa perfection dernière, qui consiste dans la perception de la vérité, ne fait, au contraire, que la vicier davantage, et saint Thomas nous a déjà rappelé plusieurs fois ce principe, que cette opération parfaite est la suprême félicité de l'homme.

Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

3° Adhuc, Qui credit assensum præbet his quæ sibi ab alio proponuntur, quæ ipse non videt; unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur æstimatio credentis est falsa, aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum; quod et si ipse non [per se] solum cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio

audiens, non potest hoc in infinitum procedere; esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret; non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet (l. I, c. 6); et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sive ipse homo proponens fidem immediate vident veritatem, sicut Christo credimus; sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis

les Apôtres et les Prophètes dont nous acceptons l'autorité. Donc, puisque le bonheur suprême de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu la plus parfaite, il ne saurait le rencontrer dans celle qu'il acquiert par la foi.

4° La félicité étant la fin dernière, elle met un terme au désir. Or, au lieu d'apaiser le désir de l'homme, la connaissance que donne la foi ne fait que l'exciter davantage, puisque chacun désire voir ce qu'il croit. Donc cette connaissance n'est pas le souverain bonheur de l'homme.

5° La connaissance de Dieu est une fin, puisqu'elle nous met en rapport avec la fin dernière des êtres, qui est Dieu. Or, la connaissance qui vient de la foi ne rend pas la chose que l'on croit parfaitement présente pour l'intelligence, puisqu'elle a pour objet des choses éloignées qui échappent à nos regards (3). C'est ce qui fait dire à l'Apôtre que *tant que nous marchons guidés par la foi, nous sommes loin du Seigneur* [II Cor., v, 6] (4). Cependant, comme en croyant volontairement nous faisons acte de soumission à Dieu, la foi nous le rend présent en affection, selon cette parole de saint Paul : *Jésus-Christ habite par la foi dans nos cœurs* [Éphés., III, 17]. Donc la souveraine félicité de l'homme ne saurait consister dans la connaissance acquise par la foi.

[3] *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (Hebr., XI, 1). — *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (I Cor., XIII, 12).

[4] On lit dans la Vulgate : *Scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino*.

et Prophetis. Quum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

4° Amplius, Per felicitatem, quum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitionis autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

5° Præterea, Cognitionis de Deo dicta est

finis, in quantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfecte, quia fides de absentibus est, non de præsentibus; unde et Apostolus dicit quod, *quandiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino* [II Cor., v. 6]; fit tamen per fidem Deus præsens affectui, quum voluntarie credens Deo assentiat, secundum quod dicitur : *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris* [Ephes., III, 17]. Non est igitur possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CHAPITRE XLI.

Pendant cette vie, l'homme ne parviendra pas à connaître les substances séparées par l'étude et l'application aux sciences spéculatives, comme le prétend Avempace.

Les substances intellectuelles ont encore une autre manière de connaître Dieu. Nous avons dit ailleurs [liv. II, ch. 96-100] que les substances séparées connaissent par leur propre essence les choses qui sont au-dessus et au-dessous d'elles, chacune suivant le mode particulier de sa substance ; et il doit en être ainsi, surtout si dans le degré supérieur se trouve comprise leur cause, puisque l'effet porte nécessairement la ressemblance de sa cause. D'où il suit que, Dieu étant la cause de toutes les substances intellectuelles créées [liv. II, ch. 15], les substances intellectuelles séparées, par là même qu'elles connaissent leur essence, ont aussi de Dieu une connaissance qui est une sorte de vision. L'intelligence, en effet, connaît par manière de vision une chose dont la ressemblance est en elle, et c'est ainsi que la ressemblance de l'objet corporel perçu par la vue est dans l'organe du sujet qui le voit. Donc toute intelligence qui connaît l'essence d'une substance séparée connaît Dieu par une vision qui l'emporte sur la connaissance de ces substances.

Plusieurs ayant enseigné que le souverain bonheur de l'homme pendant cette vie consiste dans la connaissance des substances sépa-

CAPUT XLI.

Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim [l. II, c. 96-100] quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se et quod est sub se, et secundum modum suæ substantiæ; quod præcipue necesse est si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, quum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causæ. Unde, quum

Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus [l. II, c. 15] patet, necesse est quod intellectuales substantiæ separatæ, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. Quicunque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua prædictarum cognoscatur.

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita, per hoc quod cognoscit substantias separatas,

rées, nous avons à examiner si l'homme peut réellement **connaître** ici-bas les substances de ce genre. C'est ce qui nous paraît **douteux**. Dans notre état présent, en effet, notre intelligence ne connaît rien sans image, et l'image est pour l'intellect possible, au moyen duquel nous connaissons les choses, ce que les couleurs sont pour le sens de la vue [liv. II, ch. 58-60] (1). Si donc la connaissance intellectuelle qui vient des images est capable de conduire l'homme à celle des substances séparées, il parviendra à les connaître pendant cette vie, et, par conséquent, en voyant ces substances, il se trouvera dans la même condition que les substances séparées, qui connaissent Dieu en se connaissant elles-mêmes. Si, au contraire, l'homme est dans l'impossibilité absolue d'arriver par la connaissance qui lui vient des images à celle des substances séparées, jamais il ne pourra, pendant cette vie terrestre, connaître Dieu de la même manière que ces substances.

Plusieurs de ceux qui prétendent que nous pouvons connaître les substances séparées à l'aide de la connaissance acquise au moyen des images donnent de leur opinion des explications diverses. Avempace pense que l'étude des sciences spéculatives peut nous conduire, au moyen des objets connus par les images, à la connaissance des substances séparées. La raison qu'il en donne, c'est que nous pouvons, par un acte de l'intelligence, abstraire la quiddité (2) de l'être qui n'est pas lui-même sa propre quiddité; car l'intelligence est naturellement apte à connaître toute quiddité comme quiddité, puisque son objet propre est de saisir ce qu'est la chose. Or, si le premier objet connu

(1) Voyez la note 1 du livre II, c. 78, page 172.

(2) Le mot *quiddité* signifie ici l'essence connue ou la notion de la chose, *quod quid est*; l'essence se rapporte à l'être ou existence, et la quiddité à la définition.

considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quæstionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum præsentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quæ in secundo libro (c. 58-60) tractata sunt. Si igitur, per cognitionem intellectivam quæ est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo

substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quæ est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitæ, prædictum modum divinæ cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quæ est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quæ per phantasmata cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere

par l'intellect possible a une quiddité, nous pouvons par l'intellect possible abstraire la quiddité de cet objet, et si cette quiddité a également une quiddité, on pourra de nouveau abstraire la quiddité de la quiddité; et puisqu'on ne saurait pousser la même opération jusqu'à l'infini, on devra en trouver le terme. Donc notre intelligence peut parvenir par la voie de l'analyse à connaître la quiddité d'une substance séparée qui n'a pas d'autre quiddité. Or, telle est la quiddité de toute substance séparée. Donc, au moyen de la connaissance qui lui vient des images, notre intelligence peut arriver à connaître les substances séparées.

Le même auteur essaie encore de prouver sa proposition par un autre argument qui ressemble au précédent. Il pose en principe que la notion d'une même chose, d'un cheval, par exemple, ne se multiplie dans les individus qu'à raison de la multiplicité des espèces spirituelles (3), qui sont distinctes en vous et en moi. Donc la notion qui ne repose sur aucune espèce de cette nature doit être la même en vous et en moi. Or, la quiddité de l'objet connu, que notre intelligence a la faculté d'abstraire, n'est représentée par aucune espèce spirituelle et individuelle, puisque la quiddité d'un être saisi par l'intelligence n'est pas celle d'un individu spirituel ou corporel; car la chose connue, considérée comme telle, est universelle. Donc l'intelligence est apte à connaître une quiddité dont nous avons tous une notion unique. Or,

(3) Il ne faut pas confondre ces espèces spirituelles, qui sont les formes représentées dans l'imagination, avec les espèces intelligibles reçues dans l'intellect possible, et qui sont le principe de la connaissance intellectuelle.

quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quæ non est sua quidditas; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, in quantum est quidditas, quum intellectus proprium objectum sit *quod quid est*. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et, quum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiæ separatæ non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Potest igitur intellectus noster,

per cognitionem quæ ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, ut puta equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quæ sunt diversæ in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spirituales et individuales, quum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis neque corporalis, quum intellectum, in quantum est hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quiddita-

telle est la quiddité des substances séparées. Donc notre intelligence a la faculté de connaître les substances séparées.

Si l'on veut peser avec attention ces arguments, ils paraîtront peu solides. En effet :

1° La chose connue, par là même qu'elle est connue, est universelle, et sa quiddité est nécessairement la quiddité d'une chose universelle, c'est-à-dire du genre ou de l'espèce. Or, la quiddité du genre ou de l'espèce des êtres sensibles, dont nous acquérons la connaissance au moyen des images, comprend la matière et la forme. Donc elle diffère absolument de la quiddité d'une substance séparée, qui est simple et immatérielle. Donc on ne peut pas, parce que l'on connaît la quiddité d'une chose sensible par les images, connaître aussi la quiddité d'une substance séparée.

2° Il y a une différence à établir entre la forme qui, pour ce qui la concerne, n'admet pas d'être séparée d'un certain sujet, et celle qui, sous le rapport de l'être, se sépare de tel sujet, bien qu'on les considère toutes les deux abstraction faite d'un sujet déterminé. L'étendue, en effet, n'est pas de même nature qu'une substance séparée, à moins que nous n'admettions avec quelques Platoniciens des étendues séparées intermédiaires entre les espèces et les choses sensibles. Or, il est impossible de séparer, quant à l'être, la quiddité du genre ou de l'espèce des choses sensibles de telle matière individuelle, si nous rejetons avec Aristote les espèces séparées des Platoniciens (4). Donc, cette

(4) Pythagorici imitationem numerorum aiunt entia esse. Plato vero, nomen mutando, participatione. Participationem vero aut imitationem specierum quenam sit, communiter querere omiserunt. Item præter sensibilia et species mathematicas res ait medias esse,

tem cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, vis istæ frivole invenientur.

1° Quum enim intellectum, in quantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ, quæ est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phan-

tasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

2° Præterea, Non est ejusdem rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subjecto cum illa quæ separatur secundum esse a tali subjecto, licet utraque secundum considerationem accipiaturs absque tali subjecto; non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiæ separatæ, nisi ponamus magnitudines separatæ medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia, nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatæ; quod est ab Aristotele (Metaphys., I, c. 6) improbatum. Est igitur omnino dissimilis

quiddité diffère complètement des substances séparées qui n'ont rien de commun avec la matière. Donc ce n'est pas parce que l'on connaît ces quiddités que l'on pourra connaître les substances séparées.

3° Si l'on veut que la quiddité d'une substance séparée ait la même raison constitutive que la quiddité du genre ou de l'espèce des choses sensibles, on ne sera pas autorisé à dire pour cela que cette identité existe sous le rapport de l'espèce ; car alors il faudrait accorder aux Platoniciens que les substances séparées sont elles-mêmes les espèces des êtres sensibles. Donc on ne pourra les réunir qu'à raison de la quiddité considérée comme quiddité. Or, la quiddité est la notion commune qui comprend à la fois le genre, l'espèce et la substance. Donc ces quiddités ne nous feront connaître rien autre chose de ces substances séparées que leur genre éloigné. Or, le genre étant connu, on ne connaît pas pour cela l'espèce, sinon en puissance. Donc la connaissance de ces quiddités ne nous fera pas connaître les substances séparées.

4° La distance est plus grande d'une substance séparée à tous les objets sensibles que d'un objet sensible à un autre de même nature. Or, il ne suffit pas de connaître la quiddité d'une chose sensible pour acquérir la connaissance d'une autre chose également sensible. L'a-veugle-né, par exemple, connaît très bien la quiddité du son, et

a sensibilibus quidem differentes, eo quod pepetue et immobiles sunt ; a speciebus vero, eo quod illæ quidem multæ quædam similes sunt, species vero ipsa unaquæque sola. Et quoniam species causæ cæteris, illarum elementa omnium putavit entium elementa esse, et ut materiam quidem, magnum et parvum esse principia, tanquam vero substantiam, ipsum unum ; ex illis enim participatione ipsius unius species numeros esse et non aliquid aliud dici unum esse, quemadmodum Pythagorici, etc., etc. (Arist. *Metaphys.*, I, c. 6). — Dans le chapitre suivant, Aristote réfute plusieurs opinions, entre autres celle de Platon qu'il vient d'exposer. — Voyez la note 4 du livre II, ch. 74, p. 141.

quidditas prædicta a substantiis separatis, quæ nullo modo sunt in materia. Non igitur, per hoc quod hæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatæ intelligi possunt.

3° Adhuc, Si quidditas substantiæ separatæ detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilibum, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem ; nisi dicamus quod species horum sensibilibum sint ipsæ substantiæ separatæ, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, in quantum est quidditas. Hæc autem est ra-

tio communis, generis scilicet et speciei et substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

4° Amplius, Major est distantia substantiæ separatæ a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis ; cæcus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest per-

cependant cette quiddité ne lui fait pas connaître celle de la couleur. Donc, à plus forte raison, l'homme n'arrivera pas à connaître la quiddité d'une substance séparée par cela seul qu'il connaît la quiddité d'une substance sensible.

5° En admettant même que les substances séparées sont les moteurs des sphères dont les mouvements produisent les formes sensibles, cette manière de connaître les substances séparées par les êtres sensibles sera insuffisante pour nous donner la connaissance de leur quiddité. Nous connaissons l'effet d'après sa cause, soit à raison de la ressemblance qui existe entre l'effet et la cause, soit parce que l'effet nous indique quelle est la vertu de la cause. Or, la ressemblance qui est dans l'effet ne peut nous faire juger de ce qu'est la cause que si l'agent appartient à la même espèce que lui; et telles ne sont pas les substances séparées relativement aux choses sensibles. On ne peut non plus se baser, pour faire cette appréciation, sur la vertu que fait paraître la cause, si l'effet ne l'égale pas tout entière; car alors nous voyons par l'effet jusqu'où s'étend la vertu de la cause, et cette vertu nous révèle la nature de sa substance. Or, ceci n'est pas applicable au cas présent, puisque les vertus des substances séparées dépassent tous les effets sensibles que comprend notre intelligence, de même qu'une vertu universelle s'étend plus loin que l'effet particulier. Donc la connaissance des choses sensibles est incapable de nous faire connaître les substances séparées.

6° Toutes les choses intelligibles que nous parvenons à connaître à force de recherches et d'étude ressortissent de quelqu'une des sciences spéculatives. Si donc, par là même que nous connaissons les natures

venire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus, per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiæ, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

5o Item, Si etiam ponamus quod substantiæ separatæ orbes moveant ex quorum motibus causantur formæ sensibilium, hic modus cognitionis substantiæ separatæ ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum et causam, vel in quantum effectus demonstrat virtutem causæ. Ratione autem similitudinis ex effectum non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei; sic autem non se habent substan-

tiæ separatæ ad sensibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse, nisi quando effectus adequat virtutem causæ (tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius); hoc autem in proposito dici non potest; nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod, per sensibilia intellectum, devenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

6o Adhuc, Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ad aliquam scientiarum speculati-

et les quiddités des objets sensibles, nous acquérons la connaissance des substances séparées, nous serons nécessairement redevables de cette dernière notion à l'une des sciences spéculatives. Or, nous ne voyons rien de semblable; car aucune science spéculative ne nous découvre la quiddité, mais seulement l'existence des substances séparées. Donc nous ne pouvons arriver à connaître les substances séparées par la connaissance que nous avons de la nature des choses sensibles.

Il ne sert de rien de répondre que l'on découvrira peut-être une science spéculative capable de produire ce résultat, bien qu'on l'ignore encore. Aucun des principes actuellement connus ne nous donne le moyen de pénétrer la nature des substances séparées; car les principes fondamentaux de chaque science découlent des premiers principes, qui sont indémontrables, connus par eux-mêmes, et dont la connaissance nous vient des objets sensibles, ainsi qu'Aristote le démontre(5).

Or, nous venons de prouver que les sens n'ont pas la puissance de nous conduire à la connaissance des êtres immatériels. Donc jamais il n'existera de science qui puisse nous faire connaître les substances séparées.

(5) Si non est insita natura principiorum notitia, sed usu et temporis progressu acquiritur, quonam pacto assequi ac discere ipsa principia poterimus, nulla antecedente notitia? Omnibus animalibus tribuit natura aliquam ad discernendas dijudicandasque res facultatem, quam sensum appellant. Quumque in hoc omnia animalia conveniant quod sensum habeant, in eo discrimen est inter ipsa, quod ea quæ sensibus objecta sunt in quorundam animis impressa atque infixæ manent, aliis statim excidunt. Quorum autem animis rerum objectarum species non imprimitur, ea aut nullum plane aut certe earum rerum quæ animo non retinentur non habent cognitionem, nisi tempore quo sentiunt. Quæ vero sensuum oblatas impulsiones retinent, ea postquam sentire desierunt, habent etiamnum infixam animo unam quamdam rei speciem. Quumque hujus generis multa sint animantia, hic rursus est quædam inter illa differentia, eo quod quædam sunt quæ conjunctam habent cum illarum rerum memoria rationem, alia sunt quæ hujus plane sunt expertia. Oritur ergo ex sensu memoria; tum ex memoria aliquoties repetita nas-

varum pertinent. Si igitur, per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus; non est enim aliqua speculativa scientia quæ doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solum quia est. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas.

Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam,

quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias prædictas devenire. Omnia erim propria principia cujuscumque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine Posteriorum Analyticorum (II, c. 18). Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CHAPITRE XLII.

Il nous est impossible, durant cette vie, de connaître les substances séparées de la manière indiquée par Alexandre.

Alexandre ayant posé ce principe, que l'intellect possible est produit par voie de génération et sujet à la corruption, parce que c'est lui qui prépare en quelque sorte la nature humaine et qu'il résulte du mélange des éléments [liv. II, ch. 62], comme une vertu de cette nature est incapable de s'élever au-dessus de l'ordre matériel, il en tire cette conséquence, que notre intellect possible ne peut jamais arriver à connaître les substances séparées. Cela ne l'empêche pourtant pas d'admettre que dans notre condition présente nous puissions acquérir cette connaissance, et il s'efforce de le prouver de la manière suivante :

Aussitôt que la génération d'un être est complète et que sa substance a atteint sa dernière perfection, tout défaut disparaît de son opération propre, qu'elle consiste à être actif ou bien à rester passif;

citur experientia; nihil enim aliud est experientia una quam multæ, ut sic dicam, memoriæ. Postremo ex experientia, quæ tum est, quum est infixa animo de toto genere pronuntiatio, aut unius cujusdam rei notio, quæ sit ipsa quidem præter res singulas, sed in illis tamen omnibus una eademque manens consistat, ex ipsa, inquam experientia proficiuntur omnis artis ac scientiæ principia : artis quidem, si ad eas res pertineant quæ oriuntur et occidunt; scientiæ autem, si ad ea quæ eadem semper sine ulla mutatione permanent. Neque igitur certi cujusdam generis habitus sunt nobis natura insiti, quibus principia intelligamus, neque ex aliis habitibus prioribus ac notionibus oriuntur, sed sensibus modo tribuenda est hujus cognitionis origo (Arist. *Analytic. poster.*, II, c. 18).

CAPUT XLII.

Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.

Quia vero Alexander posuit (Paraphr., de Anima, l. I, cap. De Intellectu agente) quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quædam præparatio humanæ naturæ, consequens commixtionem elementorum, ut habitum est (l. II, c. 62) [non est autem possibile ut talis virtus supra materialia eleveetur], posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias sepa-

ratas. Posuit tamen quod nos, secundum statum præsentis vitæ, possumus substantias separatas intelligere; quodquidem ostendere nitebatur hoc modo :

Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suæ substantiæ, complebitur operatio propria sua, sive actio sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiæ; unde animal, quum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factæ per intellectum agentem existentes in in-

car de même que l'opération est attachée à la substance, ainsi la perfection de la substance a pour conséquence la perfection de l'opération; et c'est pour cela que l'animal peut marcher seul lorsqu'il est muni de tout ce qui entre dans sa nature. Or, l'intellect habituel, qui se compose des espèces intelligibles réunies par l'intellect actif dans l'intellect possible, a une double opération : l'une, qui a son principe dans l'intellect actif, consiste à faire connaître en acte ce qui n'est connu qu'en puissance; l'autre est l'opération même de connaître les objets connus en acte; et l'homme a la faculté de faire ces deux choses au moyen de l'intellect habituel. Donc ces deux opérations seront parfaites en lui lorsque son intellect habituel se trouvera complètement productif. Or, cet intellect marche sans cesse vers ce terme, à mesure qu'il reçoit de nouvelles espèces intelligibles, et par conséquent, si rien ne s'y oppose, il arrivera nécessairement un instant où il l'aura atteint, puisque nulle production ne peut se continuer jusqu'à l'infini. Donc la double opération de l'intellect habituel sera parfaite au moment où il fera connaître en acte les choses connues auparavant en puissance, ce qui complète la première opération, et aussi lorsqu'il connaîtra tous les êtres intelligibles séparés et non séparés.

Comme, dans l'opinion de ce philosophe, l'intellect possible ne peut connaître maintenant les substances séparées, ainsi qu'on vient de le voir, il pense que nous les connaissons au moyen de l'intellect habituel, en ce sens que l'intellect actif, qu'il considère comme une substance séparée, deviendra en nous la forme de l'intellect habituel; en sorte que nous connaissons par lui de la même manière que nous connaissons présentement par l'intellect possible. Et parce que l'intellect actif a la vertu de faire connaître en acte tout ce qui est connu

tellectu possibili, operatio est duplex : Una, ut faciat intellecta in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis ; secunda est intelligere intellecta in actu ; hæc enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque præmissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suæ generationis, dum novas species intellectas acquirit ; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in

potentia faciet in actu (quod est complementum primæ operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam, secundum ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis ; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quæ sunt in potentia po-

en puissance, et même de connaître les substances séparées, arrivés à cet état, nous connaissons toutes les substances séparées et tous les intelligibles non séparés. Ainsi donc nous parvenons à connaître les substances séparées, par la connaissance qui vient des images. On ne prétend pourtant pas ici, avec l'auteur de l'opinion précédente [ch. 41], que les images mêmes perçues dans l'intellect soient, comme il arrive pour les sciences spéculatives, un milieu dans lequel nous connaissons les substances séparées; mais les choses se passent ainsi, parce que les espèces intelligibles préparent en quelque manière en nous telle forme, savoir l'intellect actif. C'est en cela premièrement que diffèrent ces deux opinions.

Il résulte de ceci qu'à l'instant où l'intellect habituel se trouvera perfectionné par ces espèces intelligibles que produit en nous l'intellect actif, il deviendra lui-même, ainsi qu'il a déjà été dit, un intellect actif qui sera notre forme. Cet intellect, Alexandre l'appelle un intellect acquis, et certains auteurs veulent qu'Aristote le considère comme provenant d'un principe extrinsèque (1).

Ainsi, quoique d'après l'opinion précédente, la souveraine perfec-

[1] Aristote, dans le passage dont il est ici parlé, ne paraît pas faire de distinction entre les divers intellects; mais il se borne à indiquer comment, dans son système, l'âme arrive à sa perfection en suivant les progrès de la génération, et il ajoute que l'esprit seul, *mens*, vient d'un principe extrinsèque à l'homme. — Dicamus etiam de anima, qua animal dicitur, est autem animal parte sensuali, utrum in semine et conceptu inest, an non, et unde. Conceptum enim inanimatum esse nemo statuerit et vita omnibus modis privatum; quippe quum nihilominus semina et conceptus animalium vivant quam stirpes, et aliquandiu prolifica sunt. Ergo animam in iis habere vegetalem palam est.... Sensualem etiam, qua animal est, tempore procedente recipi, et rationalem, qua homo est, certum est; non enim simul et animal fit et homo.... Animam igitur vegetalem in seminibus, conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam eo modo, quo conceptus qui jam separatur, cibum trahant et officio ejus animæ fungantur. Principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur. De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali; omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est.... Cætorum omnes ante esse impossibile rationibus his esse ostenditur. Quorum enim principiorum actio est corporalis, hæc sine

tentia et etiam intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus omnes substantias separatas et omnia intelligibilia non separata. Et, secundum hoc, per hanc cognitionem quæ est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiæ separatæ; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior [c. 41], sed in quantum species intelligibiles sunt quædam disposi-

tiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hæc duæ opiniones.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristotelem dicere (de Generat. Animal., II, c. 3) quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana,

tion de l'homme ne se trouve pas dans les sciences spéculatives, elles mettent cependant l'homme dans la disposition requise pour atteindre ce degré de perfection; ce qui constitue une seconde différence entre les deux opinions.

La troisième différence consiste en ce que les partisans de la première opinion prétendent que l'acte de connaître l'intellect actif est la cause qui continue de le faire exister en nous, tandis que, suivant la seconde, c'est le contraire qui a lieu; car de ce qu'il continue d'exister en nous, il résulte que nous le connaissons, et avec lui les autres substances séparées.

Or, tout cela ne nous paraît fondé sur aucune raison sérieuse. En effet :

1^o Alexandre veut que l'intellect habituel, aussi bien que l'intellect possible, soit produit par voie de génération et assujéti à la destruction. Or, il admet lui-même que rien d'éternel ne peut devenir la forme de ce qui se trouve dans une telle condition; et c'est d'après ce principe qu'il fait passer par la génération et la destruction l'intellect possible, qui nous est uni comme notre forme, tandis qu'il envisage l'intellect actif, qui est indestructible, comme une substance séparée. Donc, puisque selon Alexandre l'intellect actif est une substance séparée et éternelle, il ne peut devenir la forme de l'intellect habituel.

2^o L'espèce intelligible est la forme de l'intelligence, en tant que telle, de même que la forme d'un sens est l'objet sensible; car, en

corpore inesse non posse certum est; verbi gratia, ambulare sine pedibus. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est; nec enim ipsa per se accedere possunt, quum inseparabilia sint, neque cum corpore. Semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit; *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπισείσιναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον* nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis (Arist. *De generat. animal.*, II, c. 3).

sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continetur nobiscum; secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Hæc autem irrationabiliter dicuntur.

1^o Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro

esse generabilis et corruptibilis. Æternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Quum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quædam substantia separata æterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

2^o Præterea, Forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibilis; non enim reci-

prenant les choses absolument, l'intelligence ne reçoit quelque chose en elle que d'une manière intelligible, et pareillement les sens ne sont affectés par leurs objets qu'autant qu'ils sont sensibles. Si donc l'intellect habituel est incapable de rendre intelligible l'intellect actif, ce dernier ne peut être la forme de l'autre.

3° Nous connaissons une chose par une autre de trois manières : — premièrement, par l'intelligence, vertu qui est le principe de l'opération de connaître; c'est ce qui fait dire que notre intelligence connaît elle-même, et que l'acte de connaître de notre intelligence est notre acte propre; — secondement, par une espèce intelligible, et nous connaissons par elle, non en ce sens qu'elle connaît elle-même, mais parce que par elle la vertu [ou faculté] intellectuelle arrive à l'acte parfait, comme l'espèce de telle couleur perfectionne sous le même rapport la faculté de voir; — troisièmement, par un moyen, c'est-à-dire, au moyen d'une chose dont la connaissance nous fait connaître une autre chose. Si donc l'homme placé dans certaines conditions parvient à connaître les substances séparées par l'intellect actif, il doit les connaître suivant l'une de ces trois manières. Or, ce n'est pas de la troisième manière; car Alexandre refuse d'admettre que l'intellect possible ou l'intellect habituel puisse connaître l'intellect actif; ni de la seconde, puisque l'on attribue l'opération de connaître par une espèce intelligible à la vertu intellectuelle, dont cette espèce intelligible est la forme, et Alexandre nie que l'intellect possible ou l'intellect habituel ait la connaissance des substances séparées. D'où il suit que nous ne saurions connaître les substances séparées par l'intellect actif de la même manière que nous connaissons certains êtres

pit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

3° Item, Intelligere aliquo tripliciter dicimur : — Uno modo, sicut intelligimus intellectum, qui est virtus a qua egreditur talis operatio; unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum; — alio modo, sicut specie intelligibili, quaquidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, sicut vis visiva per speciem coloris; — tertio modo, sicut medio, per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur

homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio, quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu. Nec etiam secundo modo, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivæ, cuius illa species intelligibilis est forma; nec autem concedit Alexander quod intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod

par une espèce intelligible. Si donc nous connaissons ces substances par l'intellect actif, comme étant une vertu intellectuelle, l'acte de connaître de l'intellect actif est nécessairement une opération qui appartient à l'homme. Or, cela ne peut être, à moins que la substance de l'intellect actif et celle de l'homme ne se réunissent dans un *être* identique; car si ce sont deux substances ayant chacune son *être* distinct, nous ne concevons pas que l'opération de l'une soit l'opération de l'autre. Donc l'intellect actif ne fera qu'un avec l'homme quant à l'*être*, et cet *être* ne sera pas un simple accident, parce que, dans ce cas, l'intellect actif ne serait pas une substance, mais un accident, de même que la couleur et le corps coloré sont une même chose sous le rapport de l'*être* accidentel. Nous concluons donc de là que l'intellect actif est un avec l'homme quant à l'*être* substantiel. Donc cet intellect est l'âme humaine, ou bien une partie de cette âme, et non une substance séparée, ainsi que le prétend Alexandre. Donc, en raisonnant dans l'opinion même de ce philosophe, on n'est pas en droit d'affirmer que l'homme connaît les substances séparées.

4^o Si l'intellect actif doit être à un instant donné la forme de tel homme, en sorte que cet homme puisse connaître par lui, il pourra aussi, pour la même raison, devenir la forme d'un autre homme qui connaîtra également par lui. Il arrivera donc que deux hommes connaîtront simultanément par l'intellect actif comme par leur forme. Or, nous avons déjà observé que cette opération se fait de telle manière que l'acte de connaître de l'intellect actif est aussi l'acte de l'être qui connaît par lui. Donc deux individus doués d'intelligence n'auront qu'une opération intellectuelle; ce qui est absurde.

ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse; impossibile est enim, si sint duæ substantiæ secundum esse diversæ, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine; non autem secundum esse accidentale, quia jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana vel pars ejus, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit.

Non igitur, secundum opinionem Alexandri, potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

4^o Amplius, Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

Ratio etiam ejus frivola est omnino.

Primo quidem, quia, quando perficitur

La raison invoquée par Alexandre en faveur de son opinion n'a aucune valeur. Car :

1° Lorsqu'une production appartenant à tel genre arrive à sa perfection, son opération se perfectionne également, mais conformément à la manière d'être de ce genre et non d'un genre supérieur : par exemple, la perfection de l'air suppose qu'il est produit complètement, et que le mouvement qui le porte en haut ne rencontre pas d'obstacle, sans que, pour cela, il puisse s'élever jusqu'au lieu qu'occupe le feu. De même, lorsque la production de l'intellect habituel est complète, son opération, qui est celle de connaître, se trouve complétée selon qu'il convient à sa nature ; mais elle ne va pas jusqu'à connaître à la manière des substances séparées, c'est-à-dire, jusqu'à connaître ces substances. Par conséquent, on ne peut conclure de la production de l'intellect habituel que l'homme arrive au point de connaître les substances séparées.

2° Il appartient de compléter l'opération à la vertu qui en est le principe. Si donc l'acte de connaître les substances séparées complète l'opération de l'intellect habituel, il faut dire que cet intellect habituel pourra en venir à la connaissance des substances séparées : conséquence que ne tire pas Alexandre, parce qu'il s'ensuivrait que l'opération de connaître les substances séparées serait le résultat des sciences spéculatives, qui sont comprises dans l'intellect habituel.

3° Les choses qui commencent à être produites arrivent le plus souvent au terme de leur production, puisque toutes les productions sont dues à des causes déterminées qui réalisent leurs effets toujours ou du moins dans la plupart des cas. Si donc la production parfaite amène comme conséquence la perfection de l'action, les êtres qui sont pro-

generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris ; quum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, quum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quæ est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

Secundo, quia ejusdem virtutis est complementum operationis cujus est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas, quod Alexander non posuit ; sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quæ sub intellectu in habitu comprehenduntur.

Tertio, quia eorum quæ generari incipiunt completur generatio ut in pluribus, quum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quæ consequuntur effectus suos vel semper vel in majori parte.

duits toujours ou dans la plupart des cas doivent être, par ce seul fait, en possession de leur opération complète. Or, ceux qui s'efforcent de faire naître en eux l'intellect habituel ne parviennent à la connaissance actuelle des substances séparées ni toujours, ni le plus souvent, et même aucun d'eux ne s'est flatté d'avoir atteint ce degré de perfection. Donc ce n'est pas l'acte de connaître les substances séparées qui perfectionne l'opération de l'intellect habituel.

CHAPITRE XLIII.

Il nous est impossible, durant cette vie, de connaître les substances séparées de la manière indiquée par Averrhoès.

L'opinion d'Alexandre présentant une difficulté très sérieuse, en ce qu'elle assujétit complètement à la destruction l'intellect possible devenu habituel, Averrhoès crut avoir trouvé le moyen de démontrer facilement que nous pouvons, dans de certaines conditions, connaître les substances séparées, en affirmant que l'intellect possible, aussi bien que l'intellect actif, est indestructible et séparé de nous quant à l'être.

Il établit d'abord qu'il faut nécessairement admettre, entre l'intel-

Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quæ generantur vel semper vel in majori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper; quin imo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

CAPUT XLIII.

Quod non possumus intelligere in hac vita substantias separatas, sicut posuit Averrhoès.

Quia vero maxima difficultas est in opi-

T. II.

nione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averrhoès (de Anima, l. III) faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu; utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat

lect actif et les principes que nous connaissons **naturellement**. Le même rapport qui existe entre l'agent et l'instrument, ou bien entre la forme et la matière. L'intellect habituel par lequel nous **connaissons** ne se borne pas, en effet, à connaître, mais il lui **appartient** en outre de rendre les choses actuellement connues; et l'**expérience** nous prouve que cette double opération dépend de nous. Or, l'acte de rendre une chose actuellement connue est plutôt le signe **indicatif** de l'intellect habituel que de l'opération de connaître, parce que l'acte de rendre une chose actuellement connue précède l'opération de connaître; car certaines choses, telles que les premiers principes **intelligibles**, nous sont actuellement connues **naturellement**, sans étude et indépendamment de notre volonté. Or, l'intellect habituel, qui nous fait actuellement connaître les choses dont la science nous **vient** de l'étude, ne nous donne pas la connaissance actuelle de ces **premiers intelligibles**, mais ils sont plutôt le commencement de l'intellect habituel; c'est ce qui fait dire à Aristote que l'intelligence consiste dans l'habitude de ces intelligibles (1). L'intellect actif seul en donne la connaissance actuelle, et par eux deviennent actuellement connues les autres choses dont la science s'acquiert par l'étude. Donc c'est à l'action collective de l'intellect qui est en habitude, relativement aux premiers principes et aussi de l'intellect actif, que doivent d'être connues en acte les conséquences qui découlent de ces principes. Or, une action unique ne peut être le fait de deux êtres, à moins que l'un ne soit à l'autre ce qu'est l'agent à l'instrument, ou la forme à la matière. Donc l'intellect actif est nécessairement, avec les premiers prin-

(1) Sapientem oportet non ea solum intelligere quæ ex principiis colligantur, sed etiam in principiis versantem, de iis vere loqui, vereque sentire. Itaque sapientiam dicere licebit esse tum mentem, tum scientiam, ὥς' ἐστὶν αὐτῇ ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. ac scientiam quidem rerum honoratissimarum, quasi capitis instar obtinentem.... Ex iis igitur perspicuum est sapientiam esse earum rerum quæ sunt honore dignissima natura scientiam et mentem, sive intelligentiam (Arist. *Ethic.*, VI, c. 7).

intellectum in habitu quam intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere; sunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Hæc autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem sunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio, sed magis sunt initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele (*Ethic.*,

VI, c. 7) intellectus dicitur; sunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem, per hoc autem fiunt intellecta in actu alia quæ ex studio scimus. Facere igitur hæc consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia, et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparatur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus

cipes contenus dans l'intellect habituel, dans le même rapport que l'agent avec l'instrument, ou la forme avec la matière.

Comment cela peut-il se faire? Averrhoès l'explique ainsi :

Puisque, dans son opinion, l'intellect possible est une substance séparée, il connaît l'intellect actif, les autres substances séparées et même les choses connues spéculativement dès le principe (2); par conséquent, il est le sujet de tout cela. Or, lorsque plusieurs choses se réunissent dans un même sujet, l'une est comme la forme de l'autre : ainsi, quand la couleur et la lumière se rencontrent dans un corps diaphane comme dans un sujet, l'une, la lumière, doit être la forme de l'autre, qui est la couleur. Cela est nécessaire si ces choses sont coordonnées entre elles et ne se réunissent pas accidentellement dans le même sujet, comme, par exemple, la blancheur et l'harmonie. Il existe un certain ordre entre les objets connus spéculativement et l'intellect actif; car c'est l'intellect actif qui rend ces objets actuellement connus. Donc l'intellect actif est à ces objets ce qu'est la forme pour la matière. Donc, puisque les objets connus spéculativement s'unissent à nous par le moyen des images, qui sont en quelque sorte leurs sujets, l'intellect actif doit également s'unir avec nous en ce qu'il est la forme des choses spéculativement connues. Donc, tant que les choses ainsi connues sont en nous seulement en puissance, l'intellect actif ne nous est uni qu'en puissance, et quand nous en possédons quelques-unes en acte et les autres en puissance, cet intellect nous est uni partie en acte et partie en puissance; alors nous sommes

(2) Les choses connues spéculativement sont les espèces ou formes intelligibles des êtres. Cette connaissance diffère de la connaissance sensible, qui ne dépasse pas la partie sensitive de l'âme.

agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Quoddammodo qualiter possit esse sic ostendit.

Intellectus possibilis, quum sit, secundum ejus positionem, quædam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam prima intellecta speculativa; est igitur subjectum utrorumque. Quæcumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius; sicut, quum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse

est quando habent ordinem ad invicem, non in his quæ per accidens conjunguntur in eodem subjecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, quum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, quum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmas, quæ sunt quasi quoddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continueatur nobiscum, in quantum est forma intellectuum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in

en mouvement pour arriver à cette union [complète], parce que l'intellect actif s'unit avec nous plus parfaitement à mesure que le nombre des objets actuellement connus s'augmente en nous. L'application aux sciences spéculatives fait approcher de son terme le mouvement qui nous porte vers cette union ; car cette étude nous fait acquérir la connaissance du vrai et dissipe les opinions erronées qui sont étrangères à l'ordre de ce mouvement, de même que les monstres sortent de l'ordre assigné aux opérations de la nature ; c'est pourquoi les hommes concourent mutuellement à ce progrès en s'entr'aidant dans l'étude des sciences spéculatives. Lors donc que nous serons arrivés à connaître en acte toutes les choses connues seulement en puissance, l'intellect actif nous sera parfaitement uni comme forme, et nous connaîtrons parfaitement par lui, de même que nous connaissons parfaitement dans notre état présent par l'intellect habituel. D'où il suit que l'opération de connaître les substances séparées étant propre à l'intellect actif, nous connaîtrons alors les substances séparées, comme nous connaissons maintenant les substances spéculatives ; et cette connaissance fera le souverain bonheur de l'homme, qui, dans cet état, sera en quelque sorte un Dieu.

On peut tirer dans les démonstrations précédentes les raisons nécessaires pour réfuter cette opinion qui repose sur les nombreux arguments que nous avons détruits.

1^o Nous avons prouvé [liv. II, c. 59] que l'intellect possible n'est pas une substance séparée de nous quant à l'être. Il n'est donc pas le sujet des substances séparées, pour cette raison surtout donnée par

potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia ; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu et partim in potentia ; et tunc dicimur moveri ad continuationem prædictam, quia, quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsæ opiniones excluduntur, quæ sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis ; unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia

fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, quum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

Hujus autem positionis destructio ex præmissis sufficienter apparet ; procedit enim ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra ostensum est [I. II, c. 59] quod intellectus possibilis non est

Aristote, que l'intellect possible est celui qui a la faculté de devenir toutes choses (3). Il n'est, par conséquent, le sujet que des choses qui sont connues en vertu d'une action.

2° Nous avons également établi ce point [liv. II, c. 76 et 78], que l'intellect actif, auquel Aristote attribue l'opération de rendre actuellement connu tout ce qu'il est en notre pouvoir de connaître (4), n'est pas non plus une substance séparée. D'où il suit que l'acte de connaître par l'intellect actif n'est pas la cause qui nous donne la faculté de connaître les substances séparées; car s'il en était ainsi, nous les connaîtrions toujours.

3° En admettant que l'intellect actif soit une substance séparée, il en résulte qu'il ne s'unit avec nous, aussi bien que l'intellect possible, qu'au moyen des espèces [intelligibles] dont la connaissance est actuellement produite, bien que l'intellect possible soit, relativement à ces espèces, ce qu'est la matière pour la forme, et l'intellect actif, au

(3) *Intellectus potentia quidem est quodam modo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antea quam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu scriptum antea quam in ipsa scribatur; hoc enim in ipso fit atque accidit intellectu* (Arist. *De anim.*, III, c. 4).

(4) *Quum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est; quod id esse patet, quod est potentia illa cuncta; alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit, necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat; quidam talis ut omnia agat atque efficiat; qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodam modo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vacat, quum sit substantia actus; semper enim id quod efficit atque agit præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia* (Arist. *De anim.*, III, c. 5). — Saint Thomas, dans le chapitre 78 du livre II, explique comment il faut entendre ce que dit Aristote de l'intellect actif : *Et is intellectus separabilis est et non mixtus.* « On voit clairement, dit-il, qu'on ne peut pas conclure des paroles d'Aristote que l'intellect actif est une substance séparée, mais seulement qu'il est séparé de la même manière que l'intellect possible, c'est-à-dire qu'il n'a point d'organe corporel. Il ne se contredit pas non plus lorsqu'il dit que cet intellect est « un être actuel à raison de la substance; » et ensuite que « la substance de l'âme est en puissance, » comme nous l'avons établi nous-même dans le chapitre 76. »

aliqua substantia separata a nobis secundum esse; unde non oportebit quod sit subiectum substantiarum separatarum, præcipue quum Aristoteles dicat (*de Anima*, III, c. 4) quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri; unde videtur quod sit subiectum solum illorum quæ sunt facta intellecta.

2° Item, De intellectu agente etiam supra (l. II, c. 76 et 78) ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animæ, cui Aristoteles (*de Anima*, III,

c. 5) attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quæ es in nostra potestate; unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas; alias semper intelligeremus eas.

3° Adhuc, Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum, nisi per species factas intellectas in actu, secundum ejus positionem, sicut nec intellectus possibilis: licet intellectus possibilis

contraire, ce qu'est la forme pour la matière. Or, selon la même opinion, les espèces, au moment où elles sont actuellement connues, s'unissent à nous au moyen des images, qui sont avec l'intellect possible dans le même rapport que les couleurs avec la vue, et avec l'intellect actif dans le rapport qui existe entre les couleurs et la lumière, ainsi que l'enseigne le Philosophe (5). Or, on ne peut attribuer à la pierre, à laquelle la couleur est inhérente, ni l'action de la vue qui fait voir, ni celle du soleil qui éclaire. Donc, en raisonnant toujours dans le système qui précède, on ne peut non plus attribuer à l'homme ni l'action de l'intellect possible, pour connaître les substances séparées, ni l'action de l'intellect actif, pour donner la connaissance actuelle d'une chose.

4° Suivant l'opinion précédemment exposée, l'intellect actif ne s'unit à nous comme forme que parce qu'il est la forme des choses connues spéculativement; et il est la forme de ces choses parce que l'intellect actif et les choses ainsi connues ont une même action, qui consiste à produire la connaissance actuelle. Donc il ne pourra devenir notre forme qu'autant que les choses connues spéculativement participeront à son action. Or, on ne peut dire que ces choses participent à son action, qui est l'acte de connaître les substances séparées, puisqu'elles sont les espèces [intelligibles] des êtres sensibles, sans retomber dans le système d'Avempace, qui prétend que nous ar-

(5) Animæ, quæ est principium ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde atque sensibilia sensui ipsi subjiciuntur, atque quum bonum aut malum dicit affirmando aut negando, tum fugit aut persequitur. Quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit (Arist. *De anima*, III, c. 7). — Quidam est intellectus talis ut omnia agat atque efficiat; qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen; nam et lumen colores qui sunt potentia actu colores quodam modo facit (id., *ibid.*, c. 5).

se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso, sicut forma ad materiam. Species autem factæ intellectæ in actu copulantur nobis, secundum ejus positionem, per phantasmata, quæ ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis patet (de Anima, III, c. 7 et 5). Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem prædictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat substantias separatas neque actio

intellectus agentis ut faciat intellecta in actu.

4° Amplius, Secundum positionem prædictam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectuum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectuum, scilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit esse forma nobis, nisi secundum quod communicant in actione ejus intellecta speculativa. Hæc autem non communicant in actione ejus quæ est intelligere substantias separatas, quum sint species rerum sensibilium, nisi redeamus ad opinionem Avempace, qui quid-

rivons à connaître les quiddités [ou essences] des substances séparées au moyen de ce que nous percevons dans les objets sensibles. Donc le moyen ci-dessus indiqué est tout-à-fait insuffisant pour nous conduire à la connaissance des substances séparées.

5° Ainsi qu'il résulte du sentiment d'Averrhoès, le rapport qui existe entre l'intellect actif et les objets de la science spéculative qu'il produit n'appartient pas au même ordre que celui qui le rattache aux substances séparées qu'il ne peut pas produire, mais seulement connaître. Donc, s'il s'unit à nous parce qu'il produit les objets connus spéculativement, il ne s'ensuit pas qu'il nous est également uni par là même qu'il vient à connaître les substances séparées; mais un tel raisonnement est évidemment ce que l'on appelle le sophisme de l'accident (6).

6° Si nous connaissons réellement les substances séparées par l'intellect actif, ce n'est pas parce que cet intellect est la forme de tel ou tel objet de la connaissance spéculative, mais parce qu'il devient notre forme; car c'est de cette dernière manière que nous pouvons connaître par lui. Or, selon Averrhoès, il devient également notre forme au moyen de choses connues spéculativement dès le principe. Donc l'homme peut, dès l'origine, arriver à connaître par l'intellect actif les substances séparées.

Si l'on nous répond que certains objets connus spéculativement ne font pas de l'intellect actif une forme assez parfaite pour que nous connaissions par lui les substances séparées, cela ne peut venir que

(6) Le sophisme de l'accident, *fallacia per accidens*, a lieu quand on attribue absolument à un être ce qui ne lui convient qu'accidentellement.

ditates substantiarum separatarum posuit cognosci per ea quæ intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo, per viam prædictam, poterimus intelligere substantias separatas.

5° Præterea, Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus, et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum ejus positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum; sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

6° Adhuc, Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est in quantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed in quantum fit forma nobis; sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest, per intellectum agentem, intelligere substantias separatas.

Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quædam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possumus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adæquant perfectionem intellectus

de ce que ces objets ainsi connus ne s'élèvent pas jusqu'à la perfection acquise par l'intellect actif lorsqu'il connaît les substances séparées. Or, tous les objets de la science spéculative réunis ensemble ne sauraient égaler la perfection à laquelle arrive l'intellect actif par la connaissance des substances séparées, puisque tous ces objets ne sont intelligibles qu'autant qu'une action étrangère les fait connaître, tandis que ces substances le sont en vertu même de leur nature. Donc on ne peut pas prétendre que, par là même que nous parviendrons à connaître tous les objets de la science spéculative, l'intellect actif sera nécessairement pour nous une forme tellement parfaite, que par lui nous connaîtrons les substances séparées; et, si l'on ne pose pas cette condition, il faudra dire que la connaissance d'un intelligible, quel qu'il soit, nous donne la connaissance des substances séparées.

CHAPITRE XLIV.

La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans la connaissance des substances séparées, telle que la conçoivent les auteurs des opinions précédentes.

Nous ne pouvons admettre que la connaissance des substances séparées, telle que la conçoivent les philosophes dont nous venons de parler, constitue le souverain bonheur de l'homme. En effet :

1° Une chose n'a aucune raison d'être, si elle ne peut atteindre la

agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adæquant illam perfectionem intellectus agentis, secundum quod intelligit substantias separatas, quum omnia hæc non sint intelligibilia nisi in quantum sunt facta intellecta, illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur, per hoc quod omnia speculativa intelligibilia scimus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas; vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

CAPUT XLIV.

Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem prædictæ opiniones fingunt.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut prædicti philosophi posuerunt.

1° Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Quum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non

fin qui lui est assignée. Donc, puisque la fin de l'homme est le bonheur vers lequel tend son désir naturel, on ne doit pas le placer dans une chose située hors de sa portée ; car il s'ensuivrait que l'existence de l'homme n'aurait aucun but, et que le désir naturel qui est en lui serait vain ; ce qui répugne. Or, nous avons prouvé avec évidence qu'il est impossible à l'homme de connaître les substances séparées, de la manière indiquée par les auteurs des opinions précédentes. Donc la souveraine félicité de l'homme n'est pas dans la connaissance des substances séparées ainsi entendue.

2° Pour que l'intellect actif s'unisse à nous comme une forme, en sorte que nous connaissions par lui les substances séparées, il est nécessaire, d'après Alexandre, que l'intellect habituel soit complètement produit (1) ; et selon Averrhoès, que toutes les choses qui entrent dans la science spéculative nous deviennent actuellement connues : ce qui revient au même ; car l'intellect habituel prend naissance en nous en tant que les choses spéculatives sont en nous à l'état d'acte. Or, toutes les espèces [intelligibles] des êtres sensibles sont connues en puissance. Il faut donc, pour que l'intellect actif se trouve uni à tel individu, que cet individu connaisse en acte, par l'intellect spéculatif, toutes les natures des êtres sensibles, et généralement leurs vertus, leurs opérations et leurs mouvements. Or, nul homme ne peut acquérir cette science par les principes des sciences spéculatives, lesquelles, selon les mêmes auteurs, préparent notre union avec l'intellect possible, puisque nous ne saurions arriver à la connaissance des choses

(1) L'intellect habituel est complet, dans le sentiment d'Alexandre, lorsque l'intellect actif a fait passer dans l'intellect possible toutes les espèces ou formes intelligibles qu'il est capable de recevoir. — Voyez le ch. 42.

potest; alioquin, sequeretur quod homo esset in vanum et naturale ejus desiderium esset inane; quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum prædictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

2° Præterea, Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (*De Anima Paraphr.*, l. III), vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu. secundum Averrhoem; quæ duo in

idem redeunt; nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilibum sunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilibum et omnes virtutes et operationes et motus earum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicant; quum ex his quæ nostris sensibus subeunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativa-

que nous venons d'énumérer au moyen des objets qui tombent sous les sens et d'où se tirent les principes des sciences spéculatives. Donc l'homme ne peut arriver à cette union de la manière indiquée par ces philosophes. Donc cette union ne peut faire le bonheur de l'homme.

3° En supposant que l'homme puisse s'unir à l'intellect actif comme le veulent les philosophes, il n'en est pas moins certain que le très petit nombre seulement est capable d'une telle perfection; et cela est si vrai, que ni ces auteurs ni d'autres, quelque application qu'ils aient d'ailleurs apportée et quelques succès qu'ils aient obtenus dans les sciences spéculatives, n'ont osé se dire parfaits à ce point. Bien plus, ils conviennent eux-mêmes qu'ils ignorent beaucoup de choses. C'est ainsi qu'Aristote nous dit, dans son traité *Du ciel* [liv. II], qu'on ne peut donner que des raisons probables (2) lorsqu'on traite de la quadrature du cercle et qu'on veut expliquer l'ordre des corps célestes; et, dans sa *Métaphysique* [liv. XII, c. 8], il ajoute qu'il laisse à d'autres de décider sous quel rapport ces corps et leurs moteurs sont nécessaires. Or, selon la doctrine du Philosophe, le bonheur est un bien commun que le plus grand nombre peut posséder, si rien ne s'y oppose (3); et il faut en dire autant de toute fin naturelle propre à une espèce; car les êtres qu'elle comprend arrivent pour la plupart à

[2] Nous traduisons *topicas rationes* par *raisons probables*, d'après Aristote lui-même qui dit au commencement de son livre des *Topiques* : « Hujus tractationis propositum est viam atque rationem invenire qua et de omni questione proposita probabili argumentatione poterimus disserere.... Dialectica vero ratiocinatio est quæ ex probabilibus concluditur. » — L'argument *probable* est opposé à l'argument *apodictique*, qui repose toujours sur un principe certain.

[3] Et vero si quod aliud a diis munus est hominibus datum, profecto consentaneum est beatitudinem quoque a diis immortalibus donari, eoque maxime quod rerum humanarum est optima.... Eadem etiam in medio erit posita ut cum multis communicetur... Rem porro omnium maximam et pulcherrimam arbitrio fortunæ permittere valde nefarium, contumeliosum ac flagitiosum fuerit (Arist. *Ethic.*, I, c. 10).

rum, non possit perveniri ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

3° Adhuc, Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, in tantum quod nec ipsi nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri; quin imo omnes

plurima a se asserunt ignorata, sicut Aristoteles quadraturam circuli et rationes ordinis corporum cœlestium, in quibus, ut ipsemet dicit (de Cœlo, II), non nisi *topicas rationes* reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat (Metaphys., XII, c. 8). Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, nisi sint orbat, ut Aristoteles dicit (*Ethic.*, I, c. 10); et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicujus speciei, quia ipsum consequuntur ea quæ sunt illius speciei, ut in pluribus. Non est ergo possibile quod utili-

cette fin. Donc le souverain bonheur de l'homme ne peut consister dans l'union dont il s'agit.

Il est bien certain qu'Aristote, que nos philosophes veulent prendre pour guide dans cette question, ne place pas la félicité suprême de l'homme dans cette union. Il établit, en effet, que le bonheur de l'homme consiste dans celle de ses opérations qui découle d'une vertu parfaite (4), et ce principe le conduit logiquement à parler des vertus, qu'il divise en vertus morales et en vertus intellectuelles. Il prouve encore que le souverain bonheur de l'homme est dans la contemplation (5) ; d'où il résulte qu'il ne se trouve dans aucun acte des

(4) Quum bona tres in partes sint distributa, aliaque externa, alia animi, alia corporis dicantur, animi bona in primis et maxime propria bona dicimus. Actiones autem et functiones muneris animi in animo collocamus. Itaque quum ex hac sententia et veteri et a philosophis uno ore comprobata recte hoc a nobis dicitur, tum vero propterea quod actiones et functiones muneris nonnullæ ipsius finis rationem vicemque obtinent; sic enim efficitur ut beatitudo in animi bonis, non in externis, numeretur. Cum hac ratione congruit et illud, bene vivere et bene rem gerere virum beatum [facere]; nam prope modum beatitudo vita quædam bene acta et bona actio dicta est (Arist. *Ethic.*, I, c. 8). — Sed quoniam beatitudo functio quædam muneris animi est, virtuti undique absolutæ congruens, de virtute videndum est.... Virtutem porro humanam appellamus, non corporis, sed animi virtutem; etenim beatitudinem functionem muneris animi dicebamus.... Dicitur [alibi] unam esse animi partem rationis expertem, participem alteram.... Atque ex hac animi divisione ac differentia virtutis quoque distinctio partitione nascitur. Alias enim virtutes in cogitatione ac ratione positas esse dicimus; alias ad mores pertinere, quas morales appellamus. In ratione positæ sunt: sapientia, intelligentia, prudentia; in moribus: liberalitas, temperantia. Nam quum de moribus alicujus loquimur, non illum sapientem aut intelligentem dicimus, sed clementem ac lenem, aut temperantem. Laudamus autem sapientem quoque ex habitu; at habitus eos qui sunt laudabiles virtutum nominibus nuncupamus (id., *ibid.*, I, c. 13).

(5) Quod si beatitudo muneris functio est virtuti consentanea, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam. Atque hæc fuerit ejus quod in homine est optimum.... Esse autem in contemplatione rerum positam supra diximus.... Præstantissima enim hæc est muneris functio; nam et eorum quæ sunt in nobis mens quiddam est longe optimum, et omnium quæ cognosci possunt ea quæ mente complectimur longe sunt optima. Præterea vero et maxime assidua; nam res assidue contemplari magis quam quidvis agere possumus. Et quum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quæ virtuti congruunt, eam quæ ex sapientia est jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt. Videtur itaque sapientia mirabiles quasdam, tum sinceritate, tum stabilitate voluptates continere. Probabile est autem eos qui sciunt, quam eos qui quærent, vitam traducere jucundiorē, etc. (Arist. *Ethic.*, X, c. 8).

ma hominis felicitas in continuatione prædicta consistat.

Patet autem quod nec Aristoteles, ejus sententiam sequi conantur prædicti philosophi, in tali continuatione hominis ultimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim (*Ethic.*, I, c. 8) quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem

perfectam; unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem (*Ethic.*, X, c. 8) quod ultima felicitas hominis est in speculatione; unde patet quod non est in actu alicujus virtutis moralis, nec prudentiæ nec artis, quæ tamen sunt intellectuales. Relinquitur igitur quod sit operatio secundum sapientiam, quæ est

vertus morales, ni dans un acte de prudence ou dans l'exercice d'un art, qui, cependant, appartiennent à l'ordre intellectuel. Donc ce bien n'est autre que l'opération de la sagesse, la principale des opérations intellectuelles, qui, selon Aristote, sont au nombre de trois : la sagesse, la science, l'intelligence (6); et il prononce ensuite que le sage est heureux (7). Or, le Philosophe, dans le livre *Des mœurs*, met la sagesse au premier rang des sciences spéculatives, et au commencement de sa *Métaphysique* il donne le nom de sagesse à la science qu'il se propose d'enseigner (8). Il ressort donc clairement de tout cela qu'Aristote fait consister dans la connaissance des choses divines, telle que peuvent nous la donner les sciences spéculatives, le plus grand bonheur dont l'homme est capable ici-bas. Quant à cette manière de connaître les choses divines, non par les sciences spéculatives, mais en suivant un certain ordre naturel dans la génération [de l'intellect], c'est une invention due à quelques-uns de ses commentateurs.

(6) Sipientis est nonnullarum rerum demonstrationem expedire posse. Si igitur nihil est quo verum enuntiemus nunquamque mentiamur, tum in iis rebus quæ possunt non aliter sese habere, tum in iis quæ possunt, præter scientiam, prudentiam, sapientiam et mentem seu intelligentiam; nullum autem ex his tribus principiorum esse potest (tria dico : prudentiam, sapientiam, scientiam), relinquitur ut mens sit principiorum. — Sapientiam autem, in artibus, iis attribuimus qui cujusque artis sunt peritissimi..... Quapropter perspicuum est scientiarum omnium limatissimam et absolutissimam esse sapientiam. Sapientem igitur oportet non ea solum intelligere quæ ex principiis colliguntur, sed etiam in principiis versantem de iis vere loqui, vereque sentire. Itaque sapientiam dicere licebit esse, tum mentem, tum scientiam, ac scientiam quidem rerum honoratissimarum, quasi capitis instar obtinentem (Arist. *Ethic.*, VI, c. 6 et 7).

(7) Voyez la fin de la note 5 qui précède.

(8) Dictum est in moralibus (*Ethic.*, VI, c. 7) quænam sit artis et scientiæ differentia, ac cæterorum quæ ejusdem generis sunt. Cujus autem gratia nunc sermonem facimus illud est quod appellatam sapientiam circa primas causas et principia omnes arbitrantur versari (Arist. *Metaphys.*, I, c. 1). — Voyez aussi la note 6 qui précède.

præcipua inter tres residuas intellectuales, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit (*Ethic.*, VI, c. 6); unde et sapientem judicat esse felicem (*Ethic.*, X, c. 8). Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicitur in sexto *Ethicorum* (c. 7), et in principio *Metaphysicæ*, scientiam, quam in illo libro tradere intendit, sapien-

tiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

CHAPITRE XLV.

Pendant cette vie, nous ne pouvons en aucune manière connaître les substances séparées.

Puisque, durant la vie présente, nous sommes dans l'impossibilité de connaître les substances séparées suivant les diverses manières que nous venons d'examiner, il nous faut rechercher maintenant si nous avons ici-bas quelque autre moyen d'acquérir cette connaissance (1).

Thémistius s'efforce de prouver que nous le pouvons par cet argument *a minori* : Les substances séparées sont plus intelligibles que les êtres matériels; car ceux-ci ne sont intelligibles qu'autant que l'intellect actif les fait actuellement connaître, tandis que celles-là sont intelligibles en elles-mêmes. Si donc notre intelligence comprend les êtres matériels, il est capable, à plus forte raison, de connaître les substances séparées.

La manière d'apprécier ce raisonnement doit varier suivant les diverses opinions qui se sont produites touchant l'intellect possible. S'il est vrai que l'intellect possible est une vertu indépendante de la matière, et que son être est distinct de celui du corps, selon le sentiment d'Averrhoès, il s'ensuit qu'il n'existe entre lui et les choses matérielles aucune relation nécessaire. Par conséquent, les êtres qui sont plus intelligibles en eux-mêmes seront plus intelligibles pour lui. Mais il semble résulter de là que, puisque dès le commencement nous con-

(1) Connaissance est ici synonyme d'intelligence.

CAPUT XLV.

Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas.

Quia igitur, secundum modos prædictos, substantiæ separatæ non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius (l. III, c. 50) per locum a minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quam materialia; hæc enim sunt intelligibilia in quantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem, illa vero sunt secundum

seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit hæc materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Hæc autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode judicanda est.

Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averrhoes ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quæ sunt magis intelligibilia in seipsis erunt ei magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, quum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias

naïssons par l'intellect possible, nous devons aussi, dès le **principe**, connaître les substances séparées; ce qui est évidemment faux. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu en discutant son opinion [ch. 43], Averrhoès essaie d'éluder cette conséquence, et nous avons **prouvé** qu'il est dans l'erreur.

Si, au contraire, l'intellect possible n'a pas un *être* distinct de celui du corps, par là même qu'il est uni à tel corps quant à l'*être*, il y a entre lui et les êtres matériels une relation nécessaire, en sorte qu'il ne peut arriver que par eux à en connaître d'autres. Il ne suit donc pas, de ce que les substances séparées sont plus intelligibles en elles-mêmes, qu'elles sont aussi plus intelligibles pour notre intelligence. Aristote est du même sentiment lorsqu'il dit que « la difficulté de » connaître ces choses ne vient pas d'elles, mais de nous, parce que « notre intelligence est, à l'égard des choses les plus claires, dans la » même disposition que l'œil du hibou relativement aux rayons du » soleil (1). » Ainsi que nous venons de le prouver [ch. 44], on ne peut donc arriver à connaître les substances séparées par la connaissance des êtres matériels. Donc notre intellect possible n'a aucun moyen de connaître les substances séparées.

Nous avons une preuve de ceci dans l'ordre qui rattache l'intellect possible à l'intellect actif. Une puissance passive n'est réellement en puissance que pour les choses qui sont du ressort de son principe actif correspondant; car à toute puissance passive correspond, dans la nature, une puissance active; et, s'il en était autrement, la puissance passive serait vaine, puisqu'elle ne saurait passer à l'acte sans

(1) Voyez, pour la reproduction exacte du texte d'Aristote, la note 2 du ch. 77, liv. II, p. 170.

separatas; quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averrhoes nititur secundum ea quæ de ejus opinione dicta sunt (c. 43), quæ patet esse falsa ex præmissis.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut non nisi per ista ad aliorum cognitionem pervenire possit; unde non sequitur, si substantiæ separatæ in seipsis sint magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristote-

telis; dicit enim (Metaphys., II, c. 1) quod « difficultas intelligendi res illas accidit ex » nobis, non ex illis; nam intellectus noster » se habet ad manifestissima rerum sicut » se habet oculus vespertilionis ad lucem » solis. » Unde per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ, ut supra (c. 44) ostensum est. Sequitur itaque quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quæ potest proprium ejus activum; omni enim

la puissance active, ainsi que nous le voyons par le sens de la vue, qui ne peut être affecté que des couleurs auxquelles la lumière a donné naissance. Or, l'intellect possible étant, sous quelque rapport, une vertu passive, il y a un agent particulier qui lui correspond, et cet agent est l'intellect actif, qui est, relativement à lui, ce qu'est la lumière pour la vue. Donc l'intellect possible n'est en puissance que pour les intelligibles que l'intellect actif a rendus tels. C'est pour cette raison qu'Aristote, en expliquant la nature des deux intellects, dit que « l'intellect possible a la puissance de devenir toutes choses, et « que l'intellect actif a le pouvoir de faire toutes choses » (2). En sorte que la puissance active de l'un et la puissance passive de l'autre se terminent aux mêmes objets. Donc, puisque l'intellect actif ne produit pas la connaissance actuelle des substances séparées, mais seulement des êtres matériels, la capacité de l'intellect possible ne s'étend pas plus loin que ces êtres. Donc nous ne pouvons connaître par lui les substances séparées. L'exemple d'Aristote que nous venons de rapporter est donc parfaitement juste dans le cas présent; car jamais l'œil du hibou ne peut voir la lumière du soleil. Averrhoès cherche pourtant à l'accommoder à son système, en disant que la ressemblance signalée par le Philosophe entre les dispositions qui sont dans notre intelligence, par rapport aux substances séparées, et dans l'œil du hibou, relativement à la lumière du soleil, ne consiste pas dans une impossibilité absolue, mais seulement dans une grande difficulté; et il s'appuie sur cette raison, que si nous étions tout-à-fait incapables

(2) Voyez la note 5 du ch. 43, p. 470.

potentiæ passivæ respondet potentia activa in natura; alias, potentia passiva esset frustra, quum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, quum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles, describens utrumque intellectum, dicit quod « intellectus possibilis est quo est omnia fieri, agens « vero quo est omnia facere [de Anima, III, c. 5], » ut ad eadem utriusque potentia

referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Quum ergo substantiæ separatæ non sint factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad hæc sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Propter quod Aristoteles congruo exemplo usus est (Metaphys., II, c. 1); nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis; quamvis Averrhoes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas et oculo vespertilionis ad lucem solis quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem; quod tali ratione probat ibidem: Quia, si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantiæ separatæ,

de connaître les êtres qui sont intelligibles en eux-mêmes, c'est-à-dire les substances séparées, elles seraient telles inutilement, comme serait un objet visible que nul œil ne peut apercevoir. — On voit, dès le premier abord, combien cette raison est peu sérieuse. Lors même, en effet, que nous ne connaîtrions jamais les substances séparées, elles ne se connaîtraient pas moins elles-mêmes. Par conséquent elles ne seraient pas inutilement intelligibles, de même que, pour suivre la comparaison d'Aristote, le soleil n'est pas visible inutilement par cela seul que le hibou ne peut le regarder, puisqu'il se découvre à l'œil de l'homme et des autres animaux. Donc, si l'intellect possible est uni au corps quant à l'être, il ne peut connaître les substances séparées.

Il importe cependant de savoir ce que l'on pense de sa substance. Si, comme l'ont enseigné quelques-uns, l'intellect possible est une vertu matérielle produite par voie de génération et sujette à la destruction (3), c'est sa substance même qui détermine en lui la connaissance des choses matérielles; d'où il suit nécessairement qu'il n'a aucun moyen de connaître les substances séparées, parce qu'il répugne qu'il soit séparé lui-même. Si, au contraire, nonobstant son union avec le corps, l'intellect possible est indestructible et indépendant de la matière par son être, ainsi que nous l'avons démontré [liv. II, ch. 59 et 60], son union avec le corps est le principe d'où découle pour lui la nécessité de connaître les êtres composés de matière. C'est pourquoi, dès l'instant où l'âme sera séparée de tel corps, l'intellect possible jouira de la faculté de connaître les êtres qui sont intelligibles en eux-mêmes, ou les substances séparées, par la lumière

(3) L'opinion d'Alexandre d'Aphrodisee et celle de Galien sur l'intellect possible paraissent revenir à celle-ci. — Voyez à ce sujet les ch. 62 et 63 du livre II, p. 85 et 90.

nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod a nullo visu videri possit. — Quæquidem ratio quam frivola sit apparet. Etsi enim a nobis nunquam illæ substantiæ intelligerentur, tamen intelligerentur a seipsis; unde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, quum possit ipsum videre homo et alia animalia. Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas.

Interest tamen qualiter de substantia plus sentiatur. Si enim ponatur esse quæ-

dam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia; unde necesse est quod nullo modo possit intelligere substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra [l. II, c. 59 et 60] ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accadat ei ex unione ad corpus; unde, quum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quæ secundum se sunt intelligibilia, scilicet

de l'intellect actif, qui remplace dans notre âme la lumière intellectuelle propre aux substances séparées.

Ce sentiment est conforme à ce qu'enseigne notre foi, que nous ne connaissons pas les substances séparées durant cette vie, mais après la mort.

CHAPITRE XLVI.

Pendant cette vie l'âme ne se connaît pas par elle-même.

Il existe un passage de saint Augustin qui semble renverser la doctrine que nous venons d'établir. Il importe donc de peser avec soin ses paroles. Le saint Docteur s'exprime ainsi : « De même que l'âme acquiert par les sens du corps la connaissance des choses corporelles, ainsi elle connaît les êtres incorporels par elle-même. Donc elle se connaît aussi par elle-même, parce qu'elle est incorporelle (1). »

Ce texte paraît prouver que notre âme se connaît par elle-même, et que la connaissance qu'elle a d'elle-même lui fait connaître les substances séparées; ce qui détruirait la proposition précédemment prouvée.

Nous avons donc à examiner comment notre âme se connaît par

(1) Voici en entier le texte de saint Augustin : « Mens amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit; nam quomodo amat quod nescit? Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem, quales alias experta est, et ideo

substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et hæc est sententia nostræ fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

CAPUT XLVI.

Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.

Videtur autem difficultas quedam contra prædicta afferri ex quibusdam Augustini

verbis, quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim quod « mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit, quoniam ipsa est incorporea (de Trinit., l. ix, c. 3). »

Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et, intelligendo se, intelligat substantias separatas; quod est contra prædicta.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est.

1^o Per hoc enim fit potentia cognosci-

elle-même, et nous disons qu'elle ne peut savoir par elle-même quel est son essence. En effet :

1° Ce qui fait qu'une puissance intelligente connaît en acte, c'est qu'elle renferme en elle la chose par laquelle la connaissance lui arrive. Si elle renferme cette chose en puissance, elle connaît en puissance ; si c'est en acte, sa connaissance est actuelle ; enfin, si elle la possède d'une manière intermédiaire, elle n'a qu'une connaissance habituelle. Or, l'âme est toujours actuellement présente à elle-même et jamais en puissance, ou seulement d'une manière habituelle. Si donc l'âme connaît par elle-même sa propre essence, elle aura toujours de sa propre essence une connaissance actuelle ; conséquence dont la fausseté est manifeste.

2° Si l'âme connaît par elle-même son essence propre, comme tout homme a une âme, tout homme connaît l'essence de l'âme ; ce qui est évidemment faux.

3° La connaissance est naturelle lorsqu'elle nous arrive par une chose qui est naturellement en nous : tels sont les principes indémontrables que nous connaissons par la lumière de l'intellect actif. Si donc nous savons par l'âme même quelle est son essence, cette notion nous est naturelle. Or, nul ne peut se tromper sur les choses naturellement connues ; car la connaissance des principes indémontrables n'est jamais entachée d'erreur. Donc personne ne s'égarerait dans la

amare seipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit? Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos et se non videt, ita mens novit alias mentes et ignorat semetipsam. Per oculos enim corporis corpora videmus, quia radios, qui per eos emicant et quidquid cernimus tangunt, refringere ac retorquere in ipsos non possumus, nisi quum specula intuemur. Quod subtilissime obscurissimeque disseritur, donec apertissime demonstretur vel ita se rem habere, vel non ita. Sed quoquo modo se habent vis qua per oculos cernimus, ipsam certe vim, sive sint radii, sive aliud aliquid, oculis cernere non valemus, sed mente quærimus et, si fieri potest, etiam hoc mente comprehendimus. Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea ; nam si non se novit, non se amat (*De Trinit.*, ix, c. 3). •

tiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et, si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia ; si autem in actu, cognoscit in actu ; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelligit de se quid est ; quod patet esse falsum.

2° Adhuc, Si anima per seipsam cognos-

cit de se quid est, omnis autem homo animam habet, omnis igitur homo cognoscit de anima quid est ; quod patet esse falsum.

3° Amplius, Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare ; in cognitione enim

question de la nature de l'âme, si l'âme connaissait par elle-même son essence; et l'expérience nous prouve clairement qu'il n'en est point ainsi, puisque plusieurs ont considéré l'âme comme étant tel ou tel corps, et que d'autres en ont fait un nombre ou une harmonie. Donc l'âme ne connaît pas par elle-même sa propre essence.

4^o L'être qui existe par lui-même vient avant celui qui existe par un autre, et le premier est le principe du second, de quelque ordre qu'il s'agisse. Donc la connaissance d'une chose connue par elle-même précède la connaissance des choses qui sont connues par une autre, et la première est le principe qui fait connaître celles-ci, comme sont les premières propositions relativement aux conclusions. Si donc l'âme connaît par elle-même quelle est sa nature, cette connaissance lui est essentielle, et conséquemment c'est la première de toutes et le principe des autres. Or, nous voyons tout le contraire; car on ne suppose pas tout d'abord que l'essence de l'âme est connue, mais on cherche à la connaître à l'aide d'autres principes. Donc l'âme ne connaît pas par elle-même sa propre essence.

Il est clair que saint Augustin n'a pas voulu parler dans ce sens; car il dit plus loin que « l'âme, lorsqu'elle s'étudie pour se connaître, ne cherche pas à se voir comme si elle était absente, mais elle s'applique à s'examiner elle-même qui est présente pour elle-même, non parce qu'elle veut se connaître comme si elle s'ignorait, mais afin de se distinguer de ce qu'elle connaît et qui n'est pas elle (2). »

[2] Dans cet endroit, saint Augustin explique comment l'âme procède pour se connaître elle-même et ce qui peut l'induire en erreur. — Ergo seipsam quemadmodum querat et inveniatur mirabilis questio est, quo tendat ut querat, aut quo veniat ut inveniatur. Quid enim tam in mente quam mens est? Sed quia in iis est quæ cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine

principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret; quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

4^o Amplius, In quolibet ordine, quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium ejus. Quod ergo est per se notum est prius notum omnibus quæ per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea, sicut primæ propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam

de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens, primo notum et principium cognoscendi alia. Illoc autem patet esse falsum; nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est, per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim quod « anima, quum sui notitiam querit, non velut absentem se querit cernere, sed presentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit (de Trinitate, x,

Il nous donne à entendre par là que l'âme se connaît elle-même par elle-même comme présente, mais non comme distincte des autres êtres ; c'est ce qui lui fait ajouter que d'autres ont erré en confondant l'âme avec les choses qui sont distinctes d'elle. Or, dès que l'on sait ce qu'est une chose, on la connaît en tant que distincte des autres ; c'est pourquoi la définition qui détermine la quiddité de la chose distingue l'objet défini de tout le reste. Donc saint Augustin n'a pas voulu dire que l'âme connaît par elle-même sa propre essence.

Telle n'est pas non plus la pensée d'Aristote, lorsqu'il nous dit que l'intellect possible se connaît aussi bien que les autres choses (3) ; car

imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus, dum rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat. Cohæserunt enim mirabiliter glutino amoris ; et hæc est ejus immunditia, quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare. Quum ergo ei præcipitur ut seipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quærat, sed id quod sibi addit detraxat. Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quæ manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quæ in parte quadam sunt animæ quam habet et bestiæ, quamvis intelligentia careant, quæ mentis est propria. Quum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa, quum in hæc quasi vestigia multarum intentionum exserit amoris affectum. Quæ vestigia tanquam imprimuntur memoriæ, quando hæc quæ foris sunt corporalia sentiuntur, ut etiam quam absunt ista, præsto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quærat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuatur in semetipsam et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit, sed aliud secum amando, cum eo se confudit et concrevit quodam modo ; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quæ diversa sunt. Non itaque velut absentem se quærat cornere, sed præsentem se curet discernere. Nec quasi se non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat.... Sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia (*De Trinit.*, x, c. 8, 9 et 10).

[3] De animæ ea parte qua cognoscit atque sapit, sive sit separabilis, sive non separabilis magnitudine, sed ratione, considerandum est deinceps quam differentiam habet, quoque pacto tandem sit intelligere. Si igitur intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam erit ab ipso intelligibili, aut aliquid aliud tale. Vacare igitur ipsam passionem, sed formæ susceptivam esse oportet, et potentia talem, sed non illam esse, et similitudinem subire cum sensu, ut quemadmodum sese habet ad sensibilia sensus, sic se habeat ad intelligibilia intellectus. Quare necesse est ipsum, quum universa intelligat, non mixtum esse, sicut Anaxagoras dixit, ut superet atque vincat, id est, ut cognoscat atque percipiat ; alienum namque, quum apparet juxta, prohibet atque sejungit. Quo fit ut neque ulla sit ipsius natura, nisi ea solum qua possibilis est. Is igitur qui intellectus animæ nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et existimat), nihil est actu prorsus eorum quæ sunt, antea quam intelligat ipse. Quocirca neque cum corpore ipsum mixtum esse consentaneum est rationi.... Factus autem unumquodque, perinde atque is qui dicitur actu sciens, quod quidem tum accidit, quum ipse per seipsam operari potest, est quidem et tunc quodam modo potentia, sed non perinde ut erat antea quam

« c. 9). » Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi præsentem, non quasi ab aliis distinctam ; unde et in hoc dicit alios errare quod animam non distinxerunt ab illis quæ sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis

distincta ; unde et definitio, quæ signat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Nec Aristoteles hoc voluit ; dicit enim (*de Anima*, III, c. 4) quod intellectus pos-

cet intellect se connaît par une espèce intelligible, au moyen de laquelle il se trouve placé en acte dans le genre des êtres intelligibles; mais, considéré en lui-même, il est seulement en puissance pour l'être intelligible. Or, nul être n'est connu parce qu'il est en puissance, mais parce qu'il est en acte. C'est pourquoi les substances séparées, dont les substances sont comme à l'état d'être actuel dans le genre des intelligibles, connaissent leurs natures par leurs propres substances, tandis que notre intellect possible connaît la sienne par une espèce intelligible qui le rend actuellement intelligent. Aussi Aristote s'appuie-t-il sur l'opération même de connaître pour prouver qu'il est dans la nature de l'intellect possible d'être sans mélange et indestructible, comme nous l'avons déjà observé [liv. II, ch. 62] (4).

Ainsi donc, dans le sens de saint Augustin, notre âme se connaît elle-même, en tant qu'elle sait qu'elle existe; car, par là même qu'elle a conscience de son action, elle a conscience de son existence, et comme elle agit par elle-même, elle connaît par elle-même qu'elle existe. La connaissance que l'âme a d'elle-même lui fait donc connaître aussi les substances séparées, mais cette dernière connaissance se borne à savoir qu'elles sont, sans découvrir quelles elles sont; ce qui serait la même chose que comprendre leurs substances. Nous ne saurions, en effet, arriver par aucun moyen à découvrir ce que nous savons des substances séparées, soit par la démonstration, soit par l'enseigne-

didicisset, vel invenisset; atque tunc etiam seipsum intelligere potest.... Est etiam intelligibilis et ipse, ut intelligibilia cuncta. Nam in hiis quidem quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est; etenim idem est contemplativa scientia et id quod sub scientiam cadit.... In iis autem quæ materiam habent unumquodque intelligibilium potentia est. Quare illis quidem non inerit intellectus; nam intellectus talium potentia sine materia est; ipse autem intelligibilis rationem subibit (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(4) Voyez la note 3 qui précède.

sibilis intelligit se sicut alia; intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium; in se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu; unde substantiæ separate, quarum substantiæ sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles (de Anima, III, c. 4) ex ipso intelligere demonstrat naturam in-

tellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex præmissis (l. II, c. 62) patet.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam; unde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Quum enim de substantiis

ment de la foi, c'est-à-dire que ce sont de certaines substances intellectuelles, si notre âme ne connaissait pas par elle-même ce que c'est qu'un être intellectuel ; par où l'on voit que la connaissance que nous avons de l'intelligence qui est dans notre âme est nécessairement le principe sur lequel repose tout ce que nous savons des substances séparées. Cependant on aurait tort de conclure de ce que nous pouvons découvrir par les sciences spéculatives la nature de notre âme, que ces mêmes sciences nous feront également découvrir quelle est la nature des substances séparées ; car l'acte de notre intelligence qui nous fait voir ce qu'est notre âme est à une très grande distance de l'intelligence d'une substance séparée. Cette connaissance de la nature de notre âme peut toutefois nous amener à apercevoir en quelque manière le genre éloigné des substances séparées ; mais ce n'est pas là connaître leurs substances. De même aussi que nous savons par notre âme elle-même qu'elle existe, parce que nous avons la perception de ses actes et que nous recherchons, d'après ses actes et les objets auxquels elle s'attache et par les principes des sciences spéculatives, quelle est sa nature, de même nous connaissons ce qui est dans notre âme, c'est-à-dire les puissances [ou facultés] et les habitudes (5), parce que nous en saisissons les actes et nous jugeons de leur nature sur le caractère des actes qui en découlent.

(5) Qui tiennent le milieu entre la puissance ou faculté et l'acte.

separatis hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret ; unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per hujusmodi scientias devenire ; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid

est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum ; quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus, quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus ; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CHAPITRE XLVII.

Il nous est impossible, dans cette vie, de voir Dieu par son essence.

Si, durant cette vie, il ne nous est pas possible de connaître les substances séparées à cause du besoin naturel que notre intelligence a des images, nous sommes beaucoup plus incapables encore, dans notre condition présente, de voir l'essence divine, qui surpasse toutes les substances séparées.

Nous en avons une preuve en ce que plus notre esprit s'élève dans la contemplation des choses spirituelles et plus il se détache des objets sensibles. Or, la substance de Dieu est le dernier terme de la contemplation. Donc l'esprit a besoin, pour voir la substance divine, d'être complètement affranchi des sens corporels par la mort ou dans l'extase. Aussi l'Écriture fait dire à Dieu ces paroles : *Aucun homme ne me verra et vivra* [Exod., xxxiii, 20].

Si les livres saints rapportent que plusieurs personnages ont vu Dieu, cette vision ne peut consister que dans la perception d'images, et même de corps, et c'était simplement une manifestation de la vertu divine qui révélait sa présence au moyen de certaines apparences corporelles extérieurement sensibles ou formées à l'intérieur dans l'imagination, ou encore la connaissance intelligible de Dieu acquise par des substances spirituelles.

Quelques passages de saint Augustin semblent nous contredire et

CAPUT XLVII.

Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

Si autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter naturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest quia, quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertinere potest est divina substantia. Unde

oportet mentem quæ divinam substantiam videt totaliter a corporeis sensibus esso absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei : *Non videbit me homo, et vivet* [Exod., xxxiii, 20].

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporealem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinæ virtutis præsentia demonstrabatur, vel etiam secundum quod aliquæ spirituales substantiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quædam

prouver que pendant cette vie nous pouvons **comprendre Dieu lui-même**.

Il s'exprime ainsi dans son traité *De la Trinité* [liv. ix, ch. 7] : « Nous apercevons, par une vue de l'esprit, dans la **vérité éternelle**, d'où procèdent toutes les créatures qui sont dans le **temps**, la forme qui est le type de notre existence et d'après laquelle nous réalisons nos opérations en nous-mêmes ou dans les corps, suivant la vérité et conformément à la règle. De là vient cette notion **vraie des choses** que nous possédons en nous comme un verbe et que nous engendrons par le discours. » — On lit aussi dans ses *Confessions* [liv. xii, ch. 25] : « Quand nous voyons l'un et l'autre que ce que vous dites est vrai, et aussi l'un et l'autre que ce que je dis est vrai, où le voyons-nous? Assurément ce n'est pas en vous que je le vois, et ce n'est pas en moi que vous le voyez. Nous le voyons tous deux dans l'immuable vérité qui domine nos esprits. » — Il dit encore que nous jugeons toutes choses d'après la vérité divine (1); — et ailleurs, qu'il faut connaître tout d'abord la vérité même, par laquelle on peut ensuite connaître ces choses (2); et il semble désigner ainsi la vérité divine. On peut donc conclure de ses paroles que nous voyons Dieu lui-même, qui est sa propre vérité, et que par lui nous connaissons les

(1) Satis apparet supra mentem nostram esse legem incommutabilem, quæ veritas dicitur. Nec sane illud ambigendum est incommutabilem illam naturam quæ supra rationalem animam sit Deum esse, et ibi esse primam vitam et primam essentiam ubi est prima sapientia; nam hæc est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis (*De vera religione*, c. 31).

(2) C'est-à-dire Dieu et l'âme. — **RATIO**. Quid veritatem non vis comprehendere? — **AUGUSTINUS**. Quasi vero possim hæc nisi per illam cognoscere. — **R.** Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci. — **A.** Nihil abnuo. — **R.** Primo itaque illud videamus. Quum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duæ istis verbis significari, an una videatur? — **A.** Duæ res videntur; nam ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum, ita credo aliud esse veritatem et aliud quod verum dicitur. — **R.** Quod horum duorum putas esse præstantius? — **A.** Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est (*Soliloq.*, I, c. 15).

verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum.

Dicit enim quod « in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus (*de Trinitate*, ix,

c. 7). » — Dicit etiam : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili Veritate (*Confess.*, xii, c. 25). » — Etiam dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus (*de Vera Religione*, c. 31). — Dicit autem quod prius ipsa veritas cognoscenda est, per quam

autres êtres. — Il faut entendre dans le même sens cet autre passage du saint Docteur : « Il appartient à une raison plus élevée de juger les « choses corporelles d'après les types incorporels et éternels, qui ne « seraient certainement pas immuables s'ils n'étaient pas au-dessus « de l'esprit humain (3). » Or, ces types immuables et éternels ne peuvent être ailleurs qu'en Dieu, puisque Dieu seul est éternel, ainsi que la foi l'enseigne. Il paraît donc suivre de là que nous pouvons voir Dieu pendant cette vie, et que nous portons un jugement sur les autres êtres parce que nous le voyons lui-même et que nous apercevons en lui les types des choses.

Malgré tout cela cependant, il n'est pas croyable que saint Augustin, en s'exprimant de la sorte, ait réellement voulu dire que nous pouvons ici-bas connaître Dieu par son essence, puisque, dans son livre *De la vision de Dieu* adressé à Pauline, il professe le contraire.

Nous avons donc à rechercher de quelle manière, durant la vie présente, nous voyons cette vérité immuable ou ces types éternels, et comment nous partons de là pour porter un jugement sur les autres êtres.

[3] Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriæ fixa reminisci atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda : verum ea notare ac non solum naturaliter rapta, sed etiam de industria memoriæ commendata retinere, et in oblivionem jamjamque labentia recordando atque cogitando rursus imprimere ; ut quemadmodum ex eo quod gerit memoria cogitatio formatur, sic et hoc ipsum quod in memoria est cogitatione firmetur : fictas etiam visiones, hinc atque inde recordata quælibet sumendo et quasi assuendo, componere, inspicere, quemadmodum in hoc rerum genere quæ verisimilia sunt discernantur a veris, non spiritualibus, sed ipsis corporalibus : hæc atque hujusmodi quamvis in sensibilibus atque in eis quæ inde animus per sensum corporis traxit agantur atque versentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque communia. Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas ; quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent ; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit [*De Trinit.*, xii, c. 2].

possunt illa cognosci (Soliloq., i, c. 15) ; quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo, ex verbis ejus, quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

Ad idem etiam pertinere videntur verba ejusdem, quæ ponit, sic dicens : « Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas ; quæ, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent (de Trinitate, xii,

« c. 2). » Rationes autem incommutabiles et sempiternæ alibi quam in Deo esse non possunt, quum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus ; et, per hoc quod eum et in eo rerum rationes videmus, de aliis judicamus.

Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis præmissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, quum contrarium dicat in Libro de Videndo Deum ad Paulinam.

Saint Augustin accorde que la vérité est dans l'âme, et pour prouver l'immortalité de l'âme il apporte cette raison, que la vérité est éternelle (4). Or, la vérité n'est pas seulement dans l'âme de la manière que nous concevons Dieu présent par son essence dans tous les êtres, ni comme il est en eux par sa ressemblance ; en sorte que nous ne considérons une chose comme vraie qu'autant qu'elle approche de la ressemblance divine ; car il n'y a rien en cela qui mette l'âme au-dessus des autres êtres. Donc elle est plus spécialement présente à l'âme, en tant que cette dernière connaît la vérité. Donc, de même que nous estimons vrais, chacun suivant sa nature, les âmes et généralement tous les êtres, parce qu'ils sont formés à la ressemblance de cette nature souveraine, qui est la vérité essentielle, par la raison qu'elle est son être propre connu d'elle-même, ainsi ce que l'âme connaît est vrai, parce qu'il existe en elle quelque ressemblance de cette vérité divine connue de Dieu. C'est ce qui suggère à l'auteur de la Glose, à propos de ce texte des Psaumes : *Les vérités ont diminué parmi les enfants des hommes* [Ps. xi, 2], cette réflexion, que comme un seul visage se multiplie en se réfléchissant dans un miroir, de même une multitude de vérités émanées de la vérité première rejaillissent dans les esprits des hommes (5).

[4] R. Nemo ambiget veritatem anima nostra contineri. Quod si quælibet disciplina ita est in animo ut in subjecto inseparabiliter, nec interire potest veritas, quid quæso de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate, dubitamus?.... An disciplina non est in animo? — A. Quis hoc dixerit? — R. Sed forte potest intereunte subjecto id quod in subjecto est permanere? — A. Quando hoc mihi persuadetur. — R. Restat ut occidat veritas. — A. Unde fieri potest? — R. Immortalis est igitur anima. Jamjam crede rationibus tuis, crede veritati : clamat et in te sese habitare et inmortalem esse (*Soliloq.*, II, c. 19).

[5] Veritas una est, qua illustrantur animæ sanctæ ; sed quoniam multæ sunt animæ, in ipsis multæ veritates dici possunt, sicut ab una facie multæ in speculis imagines apparent (S. Aug., *Enarrat. in Psalmos*).

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel istas rationes æternas in hac vita videamus, et secundum eam de aliis judicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus confitetur ; unde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat (*Soliloq.*, II, c. 19). Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentialitatem in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquæque res in tantum dicitur vera in quantum ad Dei similitudinem accedit ; non enim in hoc anima rebus aliis

præfertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animæ et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent quæ est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse, ita id quod per animam cognitum est verum est, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistæ : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum* (*Psalm.* XI, 2) dicit quod, sicut ab una facie resultant multæ facies in speculo, ita ab una prima veritate

Quoique plusieurs individus connaissent et regardent comme vraies les choses diverses, il en est cependant quelques-unes dont la vérité est unanimement admise par tous les hommes : tels sont les premiers principes renfermés dans l'intelligence tant spéculative que pratique; et cela vient de ce que la vérité divine se trouve universellement représentée dans tous les esprits par une sorte d'image. Donc, quand nous disons que l'âme aperçoit tout dans la vérité divine et dans les types éternels des choses, et que sur ce fondement reposent les jugements qu'elle porte sur tout ce qui existe, cela veut dire que tout ce qu'elle connaît avec certitude, elle le voit renfermé dans ces principes qu'elle analyse en elle-même, et d'après lesquels elle apprécie tout ce qui l'affecte. Nous sommes d'accord sur ce point avec ce que dit saint Augustin, que nous voyons dans la vérité divine les types des sciences, de même que nous apercevons les êtres visibles dans la lumière du soleil, et il est bien certain que nous ne voyons pas ces objets dans le corps même du soleil, mais en vertu de la lumière qui est la ressemblance de la clarté de cet astre répandue dans l'air et dans les corps analogues (6).

Il ressort donc de ce texte de saint Augustin que, durant cette vie, nous voyons Dieu, non pas dans sa substance, mais seulement comme dans un miroir; et l'Apôtre juge de même la connaissance propre à notre condition actuelle lorsqu'il dit : *Nous voyons maintenant dans un miroir* [I Cor., XIII, 12] (7). Quoique l'âme humaine se rapproche plus de Dieu

(6) Intelligibilis Deus est; intelligibilia sunt illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra nisi luce collustrata videri non potest. Ergo et illa quæ in disciplinis traduntur, quæ quisquis verissima esse concedit, credendum est non posse intelligi nisi ab alio, quasi sole suo, illustrentur, scilicet Deo, qui ut sol est, intelligitur et cætera facit intelligi (Soliloq., I, c. 8).

(7) Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facio ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum [I Cor., XIII, 12]. — On ne peut mieux exprimer la différence entre la connaissance que nous avons actuellement de Dieu et la vision de Dieu qui fera notre bonheur dans l'éternité.

resultant multæ veritates in mentibus hominum.

Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quicquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quæ

de omnibus judicatur, facta resolutionis in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit (Soliloq. I, c. 8) quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis; quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in ære et similibus corporibus relictæ.

Ex his ergo verbis Augustini non

que les créatures inférieures, sous le rapport de la ressemblance, la connaissance de Dieu, telle qu'elle convient à l'esprit de l'homme, ne sort cependant pas du genre de la connaissance qui vient des êtres sensibles, puisqu'elle connaît elle-même sa propre essence d'après la nature de ces êtres [ch. 46]. Donc la connaissance de Dieu acquise par cette voie n'est pas supérieure à la connaissance de la cause par son effet (8).

CHAPITRE XLVIII.

La félicité suprême de l'homme n'est pas dans cette vie.

1^o Si le souverain bonheur de l'homme ne consiste ni dans cette connaissance de Dieu que tous ou du moins le plus grand nombre possèdent, et qui se borne à une sorte d'appréciation confuse; ni dans la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration dans l'étude des sciences spéculatives; ni dans la connaissance de Dieu qui vient de la foi, ainsi que nous l'avons précédemment démontré [ch. 38-40]; — si d'ailleurs nous sommes incapables, durant la vie présente, de nous élever à une notion plus parfaite et de le connaître par son essence, ou du moins d'avoir des autres substances séparées une telle connaissance qu'elles nous servent de moyen pour connaître

(8) S. Thomas a déjà prouvé, dans le premier livre [ch. 3], que l'on ne peut établir l'existence de Dieu que par la démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire en remontant des effets sensibles à la cause invisible.

tur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo; quod et Apostolus de cognitione hujus vitæ confitetur, dicens : *Videmus nunc per speculum* (I Cor., XIII, 12). Quod etsi mens humana de propinquiore Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilibus intelligit, ut dictum est [c. 46]; unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum.

CAPUT XLVIII.

Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita.

1^o Si ergo humana felicitas ultima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam ætimationem confusam; neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis; neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus [c. 38-40] est ostensum : — non autem est possibile in hac vita ad altiores Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognos-

Dieu, comme se rapprochant de lui davantage [ch. 41-46] ; — puisque l'homme ne peut trouver le souverain bonheur que dans une certaine connaissance de Dieu [ch. 37], il en faut conclure que le souverain bonheur ne saurait être dans cette vie.

2° La fin dernière de l'homme apaise si bien son désir naturel, quand il l'a atteinte, qu'il ne recherche plus rien au-delà ; car s'il se portait vers une autre chose, il ne jouirait pas encore d'une fin dans laquelle il pût se reposer. Or, personne ne peut arriver à ce point durant la vie présente ; car plus on connaît et plus le désir de connaître s'accroît. La nature nous fait éprouver à tous ce désir tant que notre science n'est pas devenue universelle, et jamais un pur homme n'a eu ici-bas une science aussi étendue, puisque, dans la condition où nous sommes, il nous est impossible de comprendre les substances séparées, qui sont intelligibles au plus haut degré [ch. 41-46]. Donc le souverain bonheur de l'homme ne peut être dans cette vie.

3° Tout être qui se porte vers une fin désire naturellement la stabilité et le repos dans cette fin, et il en résulte qu'un corps ne peut sortir que par un mouvement violent et contraire à son appétit d'un lieu vers lequel il se dirige en vertu de sa nature. Or, le bonheur est la fin dernière que l'homme désire naturellement. Donc le désir naturel de l'homme tend à jouir de la stabilité dans le bonheur. Donc si quelqu'un ne rencontre pas, en même temps que le bonheur, une stabilité qui empêche tout changement, il n'est pas encore heureux, puisqu'il ressent toujours le même désir naturel. Donc celui qui trouve le bonheur trouve également la stabilité et le repos. De là vient que tous con-

catur, vel saltem ita quod aliæ substantiæ separatae intelligantur ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est [c. 41-46] ; — oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra [c. 37] ostensum est, impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

2° Item, Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum ita quod, eo habito, nihil aliud quæritur ; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest ; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur ; quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est

possibile accidere, quum in hac vita substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est [c. 41-46]. Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

3° Adhuc, Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo ; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabilietur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Quum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem

sidèrent le bonheur comme emportant avec lui la stabilité, et Aristote nous dit qu'il ne faut pas faire de l'homme heureux une sorte de chaméléon (1). Or, il n'y a certainement dans cette vie aucune stabilité, car personne, si heureux qu'on le suppose, n'est à couvert des infirmités et de l'infortune, qui le détournent de l'opération dans laquelle on fait consister le bonheur, quelle que soit cette opération. Donc le souverain bonheur de l'homme ne peut être dans cette vie.

4° Il répugne à la raison d'admettre que la production d'un être demande beaucoup de temps et que la durée de cet être soit très courte; car, s'il en était ainsi, la nature serait privée de sa fin durant la plus grande partie du temps: aussi voyons-nous que les animaux qui ont la vie peu longue arrivent promptement à leur état parfait. Or, si la félicité consiste dans la perfection d'une opération qui procède d'une vertu parfaite, intellectuelle ou morale, l'homme ne saurait parvenir à la posséder qu'après un long temps. Cela est vrai, surtout s'il s'agit des sciences spéculatives, dans lesquelles nous plaçons le souverain bonheur de l'homme [ch. 37]; car c'est à peine si, dans les dernières années, il réussit à se perfectionner dans ces sciences, et alors il lui reste peu de jours à vivre. Donc l'homme ne peut trouver dans cette vie le souverain et parfait bonheur.

5° Tout le monde s'accorde à dire que la félicité est un bien par-

(1) *Vivos beatos predicare nolumus propter rerum commutationes, casuumque varietates, et quia beatitudinem quidem firmum quiddam et proprie immutabile esse existimus, fortuna autem sæpe sese identidem convertens atque in orbem volvens, eosdem homines feriat. Perspicuum est enim, si fortunæ casus sequamur nos eundem nunc beatum, nunc contra miserum sæpe esse dicturos, chamæleonta quendam et parum stabili sede collocatum, virum beatum nostra oratione fingentes* [Arist. *Ethic.*, 1, c. 11].

et quietem consequitur; unde et omnium hæc est de felicitate conceptio quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit [*Ethic.*, 1, c. 11] quod non æstimamus felicem chamæleonta quendam. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

4° Amplius, Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis aliquis rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine

privaretur; unde videmus quod animalia quæ parvo tempore vivunt parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum; et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex prædictis [c. 37] patet; nam vix in ultima ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanæ vitæ. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

5° Præterea, Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes continentur; alias appe-

fait, autrement elle ne mettrait pas un terme à l'appétit. Or, le bien parfait est celui qui est pur de tout mélange avec le mal, de même que le blanc parfait n'est aucunement mélangé de noir. Or, dans sa condition présente, l'homme ne peut être absolument exempt, non-seulement des incommodités du corps ou de la chair, telles que la faim, la soif, le froid et autres semblables, mais encore des maux de l'âme. Il n'est personne, en effet, qui, de temps à autre, ne soit agité par quelque passion désordonnée ; qui ne s'écarte quelquefois plus ou moins du juste milieu, où est la vertu ; qui ne se trompe en diverses circonstances, ou du moins ignore ce qu'il désirerait savoir, et même ne conçoive que faiblement et avec hésitation les choses qu'il voudrait connaître avec certitude. Donc nul n'est véritablement heureux ici-bas.

6° La mort inspire naturellement à l'homme de l'horreur et de la tristesse, non-seulement lorsqu'il la sent venir et cherche à l'éviter, mais encore quand il y pense. Or, il lui est impossible d'arriver durant cette vie à ne pas mourir. Donc il ne peut être heureux sur la terre.

7° La suprême félicité ne consiste pas dans une habitude, mais dans une opération ; car l'habitude se termine à l'acte. Or, notre condition actuelle ne nous permet pas de continuer toujours la même action, quelle qu'elle soit. Donc l'homme ne peut être parfaitement heureux dans cette vie.

8° Plus on désire et on aime une chose, et plus aussi on ressent de douleur et de tristesse en la perdant. Or, on désire et on aime par dessus tout le bonheur. Donc la perte du bonheur cause la plus grande

titum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitæ, omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus sive carnalibus, quæ sunt fames, sitis, frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animæ; nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; qui non aliquando prætereant medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

6° Adhuc, Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa, non solum ut nunc, quum eam sentit et eam refugit, sed etiam quum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

7° Amplius, Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

8° Item, Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet.

tristesse. Or, si le souverain bonheur est dans cette vie, il nous sera certainement ravi, au moins par la mort; et il n'est pas assuré qu'il persévère jusqu'à la mort, puisque tout homme est sujet pendant sa vie à des maladies qui empêchent complètement l'exercice des vertus, comme la folie et d'autres analogues qui ôtent l'usage de la raison. Donc un tel bonheur sera toujours naturellement accompagné de tristesse. Donc ce n'est pas un bonheur parfait.

On nous répondra peut-être que, la félicité étant le bien propre de la nature intellectuelle, la vraie et parfaite félicité n'appartient qu'aux êtres en qui cette nature intellectuelle est dans sa perfection, c'est-à-dire aux substances séparées. Quant à l'homme, il la possède imparfaitement et par une sorte de participation; car il ne peut arriver à connaître pleinement la vérité que par le mouvement qu'il se donne en la recherchant, et il est absolument incapable de comprendre les êtres qui par nature sont intelligibles au plus haut degré [ch. 43]. C'est pourquoi, si l'on entend parler d'une félicité parfaite, tous les hommes ne peuvent pas en jouir, mais ils y participent à quelque degré, même pendant cette vie.

Tel paraît être le sentiment d'Aristote touchant le bonheur (2). II

[2] *Actiones virtuti consentaneæ beatitudinis dominæ sunt, miseriarum vero contrariæ..... Nulla enim in re humana tanta inest firmitudo, quanta in iis actionibus quæ cum virtute consentiunt; nam hæc vel scientiis ipsis stabiliores ac diuturniores esse videntur, atque harum ipsarum ut quæque plurimi est, ita diutissime permanet, propterea quod in eis maxime et assidue ætatem agunt beati; quæ videtur esse causa cur nunquam in oblivione deleantur. Inerit ergo in beato id quod quærimus, talisque in vita futurus est. Nam vel semper, vel omnium maxime ea et aget et animo cernet quæ cum virtute conjuncta sunt, fortunæque casus pulcherrime omnique ea parte et plane concinne feret, ut vere vir bonus et sine vituperatione quadratus..... Itaque si vitæ dominatum summamque adeo potestatem obtinent muneris functiones, ut diximus, nullus beatus ullo pacto miser esse potest. Nunquam enim quidquam agat odio dignum aut*

Sed, si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur saltem per mortem; et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, quum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alia hujusmodi, in quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, quum felicitas sit bonum intellectualis naturæ, nota est vera felicitas est illorum in

quibus natura intellectualis perfecta invenitur, id est in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis ejusdam; ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis motum, pertingere possunt; et ad ea quæ sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (c. 45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest omnibus hominibus adesse; sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et hæc videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate; unde, in primo Ethico-

examine si l'infortune détruit le bonheur, et après avoir prouvé que la félicité consiste dans les actes de vertu qui paraissent avoir une durée plus longue dans cette vie, il conclut que ceux qui sont arrivés à ce degré de perfection sont heureux comme hommes sur la terre, non pas qu'ils possèdent absolument le bonheur, mais ils en jouissent dans la proportion qui convient à l'homme.

Nous allons démontrer que cette réponse ne détruit point nos arguments.

1^o Quoique, dans l'ordre de la nature, l'homme soit inférieur aux substances séparées, il est supérieur aux créatures privées de raison. Donc il atteint sa fin dernière d'une manière plus parfaite que ces créatures. Or, les êtres sans raison arrivent si parfaitement à leur fin dernière qu'ils ne recherchent rien au-delà : par exemple, un corps pesant reste en repos lorsqu'il est dans son lieu propre ; le désir naturel [ou l'appétit sensitif] des animaux se calme quand ils éprouvent les délectations sensuelles. Donc, à plus forte raison, le désir naturel [ou appétit intellectuel] de l'homme sera satisfait dès l'instant où il sera en possession de sa fin dernière. Or, il ne peut arriver à ce terme pendant cette vie. Donc, ainsi que nous venons de le prouver, l'homme ne parvient pas sur la terre à ce bonheur qui constitue sa fin propre. Donc il doit l'obtenir au-delà de la vie présente.

2^o Un désir naturel ne saurait être vain ; car la nature ne fait rien d'inutile. Or, tout désir naturel qui ne devrait jamais être comblé

improbum ; nam qui vere bonus et bene sanæ mentis est, eum putamus omnes fortunæ casus decenter et ex personæ suæ dignitate ferre, semperque ex iis quæ suppetunt res pulcherrimas agere..... Quod si ita est, profecto vir beatus nunquam miser ille quidem futurus est, etc. (Arist. *Ethic.*, I, c. 11).

rum (c. 11), ubi inquit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quæ maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertinent, sed modo humano.

Quod autem prædicta responsio rationes præmissas non evacuet, ostendendum est.

1^o Homo enim, etsi naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum

finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quærunt ; grave enim, quum fuerit in suo ubi, quiescit ; animalia etiam quum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, quum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius ejus, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

2^o Adhuc, Impossibile est naturale desiderium esse inane ; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturæ desiderium, si

serait vain. Donc le désir naturel de l'homme peut être satisfait. Or, ce n'est pas dans cette vie. Donc il sera satisfait après cette vie. Donc l'homme trouve le souverain bonheur dans une autre vie.

3° Tant qu'un être progresse vers la perfection, il n'a pas encore atteint sa fin dernière. Or, le progrès que font les hommes dans la connaissance de la vérité est une sorte de mouvement continu et de tendance à la perfection; car, suivant la remarque du Philosophe, les fils ajoutent toujours des découvertes nouvelles aux découvertes de leurs pères (3). Donc la connaissance de la vérité n'établit pas les hommes dans un état qui est leur fin dernière. Donc, puisque le souverain bonheur de l'homme pendant cette vie consiste, ainsi qu'Aristote le prouve, dans les opérations spéculatives qui sont faites en vue de découvrir la vérité (4), il est faux que l'homme arrive à sa fin dernière durant la vie présente.

4° Tout ce qui est en puissance tend à passer à l'acte. Donc tant

(3) Non solum illis agenda sunt gratiæ quorum opinionibus quis acquiescet, sed illis qui superficie tenuis dixerunt. Conferunt enim aliquid etiam isti; habitum namque nostrum exercuerunt; si enim Timotheus non fuisset, multum melodici nequaquam habuissimus; si tamen Phrynus non exstitisset, ne Timotheus quidem. Simili modo et de illis est qui de veritate asseruerunt; a quibusdam enim alias accepimus opiniones; quidam vero ut hi fierent causa fuerunt. Recte autem se habet philosophiam scientiam veritatis appellare; speculativæ enim finis, veritas; practicæ autem, opus (Arist. *Metaph.*, II, c. 1).

(4) Quod si beatitudo muneris functio est virtuti consentanea, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam. Atque hæc fuerit ejus quod in homine est optimum. Sive igitur quidem hoc mens sit, sive aliud quippiam quod videtur imperare ac præesse debere natura, rerumque honestarum ac divinarum in sese notionem continere (sive divinum sit hoc ipsum, sive eorum quæ in nobis sunt divinissimum), hujus muneris functio ex propria virtute perfecta et absoluta erit beatitudo. Esse autem in contemplatione rerum positam, supra diximus.... Præstantissima enim hæc est muneris functio; nam et eorum quæ sunt in nobis, mens quiddam est longe optimum, et omnium quæ cognosci possunt, ea quæ mente complectimur longe sunt optima. Præterea vero et maxime assidua; nam res assidue contemplari magis quam quidvis agere possumus. Et quum beatitudini admixtam et quasi implicatam esse voluptatem arbitremur, tum omnium muneris functionum, quæ virtuti congruunt, eam quæ ex sapientia est jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt (Arist. *Ethic.*, X, c. 7).

nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

3° Amplius, Quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem, quia illi qui sequuntur

semper inveniunt alia ab illis quæ a prioribus inventa sunt, sicut dicitur in secundo *Metaphysicorum* (c. 1). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Quum igitur in speculatione, per quam queritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat (*Ethic.*, X, c. 7), impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum finem suum consequatur.

qu'un être n'est pas entièrement en acte, il n'a pas encore atteint sa fin dernière. Or, notre intelligence est en puissance pour connaître toutes les formes des choses, et son acte se réalise lorsqu'elle en connaît quelqu'une. Donc elle n'arrivera à son acte complet et à sa fin dernière que quand elle connaîtra au moins tous les êtres matériels. Or, l'homme ne peut en venir à ce point par l'étude des sciences spéculatives, qui sont pour nous, dans cette vie, le moyen de connaître la vérité. Donc le souverain bonheur de l'homme ne saurait être dans la vie actuelle.

Pressés par ces raisons et d'autres semblables, Alexandre et Averrhoès ont imaginé que le souverain bonheur de l'homme ne consiste pas dans la connaissance humaine acquise par les sciences spéculatives, mais dans son union avec une substance séparée, qu'ils croyaient possible dès cette vie. Quant à Aristote, comme il voyait bien que l'homme ne possède pas ici-bas d'autre connaissance que celle qui lui vient des sciences spéculatives, il en conclut que sa félicité n'est pas parfaite, mais proportionnée à sa nature (5).

Cela nous fait suffisamment voir dans quel embarras se trouvaient ces esprits si distingués. Pour nous, nous en sortirons aisément en

[5] Ei qui vivit, si actio, multoque magis si effectio adimatur, quid præter contemplationem relinquatur? Quocirca Dei muneris functio ea quæ beatitudinem antecellit, in contemplatione consistere reperietur. Ergo et humanarum functionum ut quæque huic similissima est, ita ad beatam vitam constituendam plurimum valet. Huic quinetiam argumento est quod cætera animalia, quæ tali muneris functione orbata sunt, beatitudine quoque excluduntur. Diis enim immortalibus omnis vita beata est; hominibus autem quatenus simulacrum aliquod talis functionis habent. Reliquorum vero animalium beate vivit nullum, quoniam nulla est eis contemplationis communitas. Quam longe igitur lateque funditur et permanet contemplatio, et in quibus magis inest contemplandi assiduitas, ii sunt beatores; neque id ex eventu, sed ex contemplatione. Ea enim per se magni pretii est magnoque honore decoranda. Itaque beatitudo erit contemplatio quædam (Arist. *Ethic.*, x, c. 8).

4° Præterea, Omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum quum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoverit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et huiusmodi ratio-

nes, Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quæ est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit (*Ethic.*, x, c. 8) quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia; a quibus angustiiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes præmissas,

admettant, comme nous l'avons prouvé, que l'homme **peut trouver** le bonheur après cette vie, puisque son âme est immortelle ; et alors son âme connaîtra de la manière que nous avons indiquée **pour les** substances séparées [liv. II, ch. 96 et suiv.]. Donc le souverain bonheur de l'homme après cette vie consistera en ce que son âme **connaîtra Dieu** comme le connaissent les substances séparées. — C'est **pour cela** que le Seigneur nous promet *une récompense dans les cieux* [Matth., v, 12] et l'Évangile nous dit que les saints *seront comme les anges* [ibid., XII, 30], qui *voient Dieu continuellement dans le ciel* [ibid., XVIII, 10].

CHAPITRE XLIX.

Les substances séparées ne voient pas Dieu dans son essence, quoiqu'elles le connaissent par leurs essences propres.

Il nous faut examiner maintenant s'il suffit au souverain bonheur des substances séparées et de l'âme, après la mort, de connaître Dieu par leurs essences.

Pour résoudre cette question selon la vérité, nous allons d'abord démontrer que ce mode de connaissance ne fait pas pénétrer l'essence divine. En effet :

1° On connaît la cause par son effet [de différentes manières : — Premièrement, en s'attachant à l'effet, comme au moyen qui prouve que la cause existe et qu'elle est telle ; et c'est ainsi que l'on procède

homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente ; in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut ostensum est [I. II, c. 96 et seqq.]. Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. — Propter quod Dominus *mercedem in cælis* nobis promittit [Matth., v, 12], et Matthæus dicit quod sancti *erunt sicut Angeli* [XII, 30], qui *vident Deum semper in cælis*, ut dicitur [Matth., XVIII, 10].

CAPUT XLIX.

Quod substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias.

Oportet autem inquirere utrum hæc ipsa cognitio, qua substantiæ separatæ et animæ post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cujus veritatis indagacionem primo ostendendum est, quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

dans les sciences qui démontrent la cause par l'effet. — Secondement, lorsque l'on voit la cause dans l'effet lui-même, parce que la ressemblance de sa cause se trouve reproduite en lui : par exemple, l'image d'un homme le fait apercevoir dans un miroir. Cette seconde manière diffère de la première, en ce que dans la première il y a deux connaissances, celle de l'effet et celle de la cause, et l'une produit l'autre ; car l'effet connu fait connaître sa cause, au lieu que dans la seconde la perception est unique, puisqu'en voyant l'effet on voit en lui sa cause. — Troisièmement, quand la ressemblance de la cause qui existe dans l'effet est la forme par laquelle l'effet connaît sa cause : c'est ce qui arriverait en supposant qu'un meuble fût doué d'intelligence et qu'il connût par sa forme l'art d'où procède telle forme ou sa ressemblance. — On ne peut connaître la nature de la cause par l'effet d'aucune de ces trois manières, à moins que l'effet ne soit égal à la cause et que la vertu de la cause ne paraisse tout entière en lui. Quant aux substances séparées, elles connaissent Dieu par leurs propres substances, comme on connaît la cause par l'effet ; cependant ce n'est pas de la première manière, parce que leur connaissance serait discursive, mais suivant la seconde, en tant que l'une voit Dieu dans une autre, et aussi suivant la troisième, en tant que chacune voit Dieu en elle-même. Or, nulle d'entre elles n'est un effet qui égale la vertu de Dieu [liv. II, ch. 26 et 27]. Donc ce mode de connaissance ne peut leur faire voir l'essence divine.

3° La ressemblance intelligible au moyen de laquelle on connaît

1° Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter : — Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quæ causam demonstrant per effectum. — Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causæ resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo ; nam in primo sunt duæ cognitiones, effectus et causæ, quarum una est alterius causa ; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur causa ejus ; in modo autem secundo una est visio utriusque ; simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. — Tertio modo, ita quod similitudo causæ in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus ; sicut si arca haberet intellectum, et per formam

suam cognosceret artem a qua talis forma velut ejus similitudo processit. — Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimitur. Substantiæ autem separatæ cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum ; non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, in quantum una videt Deum in alia, et tertio modo, in quantum quælibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adæquans virtutem Dei, ut ostensum est [l. II, c. 26 et 27]. Non est igitur possibile quod, per hunc modum cognitionis, ipsam divinam essentiam videant.

2° Amplius, Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit ejusdem speciei,

une chose sous le rapport de la substance est nécessairement de la même espèce que cette chose, ou plutôt elle est son espèce, comme la forme de la maison qui est dans l'esprit de l'architecte est de la même espèce, ou plutôt est l'espèce même de la forme de la maison réalisée dans la matière; car ce n'est pas par l'espèce de l'homme que l'on peut connaître la nature de l'âne ou du cheval. Or, la nature d'une substance séparée n'appartient ni à la même espèce ni au même genre que la nature divine [liv. I, ch. 25]. Donc nulle substance séparée ne peut connaître la substance divine par sa propre nature.

3° Tout être créé est compris dans un genre ou dans une espèce. Or, l'essence divine est infinie et renferme en elle toute la perfection de l'être [l. I, ch. 43 et 28]. Il est donc impossible de voir la substance divine au moyen de ce qui est créé.

4° Toute espèce intelligible par laquelle on connaît la quiddité ou l'essence d'une chose comprend cette chose dans la représentation qu'elle en donne; c'est pourquoi nous appelons *termes, raisons et définitions* les discours qui expliquent ce qu'est une chose. Or, aucune des ressemblances créées n'est capable de représenter Dieu complètement, puisque chacune d'elles appartient à un genre déterminé, et qu'il n'en est pas ainsi de Dieu [liv. I, ch. 25]. Donc on ne peut arriver, au moyen d'une ressemblance créée, à connaître la substance divine.

5° La substance de Dieu est son être [liv. I, c. 22]. Or, l'être des substances séparées est distinct de leur substance [liv. II, c. 52]. Donc l'essence d'une substance séparée n'est pas un milieu dans lequel elle puisse voir Dieu par son essence.

vel magis species ejus, sicut forma domus quæ est in mente artificis est ejusdem speciei cum forma domus quæ est in materia, vel potius species ejus; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiæ separata non est idem specie cum natura divina; quin imo nec genere, ut ostensum est (l. I, 25). Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

3° Item, Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut ostensum est (l. I, c. 43 et 28). Impossibile est igitur quod per aliquod creatum una substantia videatur.

4° Præterea, Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in representando rem illam; unde et orationes signantes quod quid est *terminos et rationes et definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum representet, quum quælibet similitudo creata sit alicujus generis determinati, non autem Deus, ut ostensum est (l. I, c. 25). Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

5° Amplius, Divina substantia est suum esse, ut ostensum est (l. I, c. 22). Ipsum autem esse substantiæ separatae est aliud quam sua substantia, ut probatum est (l. II, c. 52). Essentia igitur substantiæ

Les substances séparées connaissent cependant par leur substance que Dieu existe, qu'il est la cause universelle, qu'il domine tout, et se tient à une grande distance, non-seulement de tout être réel, mais encore de tout ce qu'une intelligence créée est capable de concevoir. Nous pouvons acquérir nous-mêmes, jusqu'à un certain point, cette connaissance de Dieu ; car nous savons, par les effets qu'il a produits, que Dieu existe, qu'il est la cause des êtres distincts de lui, qu'il les domine tous et ne se confond avec aucun ; et c'est là le dernier terme et le degré le plus avancé de notre connaissance pendant cette vie. C'est ce qui fait dire à saint Denys que nous nous unissons à Dieu comme à un être inconnu ; et cela est vrai, puisque nous savons ce que Dieu n'est pas et nous ignorons complètement ce qu'il est (1). Aussi l'Écriture exprime bien la privation où nous sommes de cette connaissance si sublime, lorsqu'elle dit que *Moïse s'approcha du nuage dans lequel était Dieu* [Exod., xx, 21]. Mais comme une nature moins noble touche à ce qu'il y a d'inférieur dans une nature plus excellente par ce qu'elle a en elle de plus élevé, cette connaissance, dans les substances séparées, doit surpasser la nôtre, et nous en pouvons donner plusieurs raisons.

1^o L'existence de la cause est plus évidente selon que l'effet connu se rapproche d'elle davantage et la représente plus fidèlement. Or, les

(1) Ad Dei cognitionem, qui est supra cognitionem, pervenimus per ablationem, seu negationem omnium imperfectionum et limitum; non secus ac qui statuam nativam efformant auferentes a lapide omnia quæ circumposita claram formæ latentis visionem impediunt, ablatione sola genuinam ejus occultam pulchritudinem manifestant. Sic oportet ut ab extremis ad prima ascendentes omnia removeamus, ut reveleate cognoscamus illam Dei incognoscibilitatem (S. Dionys. *De mystica theologia*, c. 2). — Saint Thomas, dans le chapitre 14 du premier livre de cet ouvrage, prouve aussi que, pour arriver à connaître Dieu, il faut procéder par voie de *negation*.

separatæ non est sufficiens medium quo Deus per essentiam suam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa et eminens omnibus et remotus ab omnibus, non solum quæ sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita. Unde Dionysius dicit (*de Myst. Theol.*, c. 2) quod Deo quasi ignoto

conjugimur; quodquidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et, ad hujus sublimissimæ cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus* [Exod., xx, 21]. Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum supericris naturæ attingit, oportet quod hæc cognitio ipsa sit eminentior in substantiis separatæ quam in nobis; quod per singula patet.

1^o Nam quanto propinquior et expressior alienjuss causæ effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa ejus quod sit. Substantiæ autem separatæ, quæ per se-

substances séparées, qui connaissent Dieu par elles-mêmes, sont plus près de Dieu comme effets et lui ressemblent beaucoup plus que les effets qui nous servent de moyens pour connaître Dieu. Donc les substances séparées savent avec plus de certitude et d'évidence que nous que Dieu existe.

2° Puisque l'on parvient à acquérir à quelque degré la propre connaissance d'un être en procédant par voie de négation [ch. 39], plus sont nombreuses et rapprochées d'elle les choses qu'une intelligence sait être étrangères à un autre être, et plus elle est près de le connaître tel qu'il est : par exemple, celui qui sait que l'homme n'est ni inanimé ni insensible est plus près de le connaître tel qu'il est que celui qui sait seulement qu'il n'est pas un être inanimé, bien qu'ils ignorent tous les deux la nature de l'homme. Or, la science des substances séparées, qui sont plus rapprochées de Dieu, est beaucoup plus étendue que la nôtre, et, par conséquent, leur intelligence éloigne de Dieu plus de choses que nous ne le pouvons faire et des choses qui les touchent davantage. Donc elles sont plus près que nous de la connaissance propre de Dieu, et cependant en se connaissant elles-mêmes elles ne voient pas l'essence divine.

3° On connaît d'autant mieux combien un être est élevé, que l'on voit dans une plus grande élévation ceux au-dessus desquels on le sait placé : ainsi, quoique un paysan sache que le roi est le plus grand personnage du royaume, comme il connaît seulement quelques-uns de ses officiers d'un grade inférieur avec qui il est en rapport, il n'apprécie pas aussi bien l'éminence de cette position que celui qui sait que le roi vient avant tous les princes dont il connaît les rangs, sup-

ipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressius Dei similitudinem gerentes quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiæ separatæ et clarius quam nos quod Deus est.

2° Rursus, Quum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perveniat, ut supra [c. 39] dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit; sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem quam qui scit eum non esse inanimatum, licet non sciat de homine qui sit. Substantiæ

autem separatæ plura cognoscunt quam nos, ut quæ sunt Deo magis propinquæ, et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo remonent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsæ, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam essentiam videant.

3° Item, Tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit quanto altioribus scit eum esse prælatum; sicut, etsi rusticus sciat regem summum esse in regno, quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus scit regem esse præ-

posé qu'ils ne comprennent ni l'un ni l'autre la grandeur de la dignité royale. Or, nous ne connaissons que certains êtres et des plus vils. Donc, quoique nous sachions que Dieu domine tout ce qui existe, nous avons une idée moins complète de son excellence que les substances séparées, dont la connaissance embrasse les êtres les plus nobles, et qui voient que Dieu leur est supérieur à tous.

4^e Plus les effets que l'on connaît comme procédant d'une cause sont nombreux et considérables, et plus, évidemment, est exact le jugement que l'on porte sur l'étendue de sa causalité et de sa vertu. D'où il suit clairement que les substances séparées connaissent mieux que nous quelles sont la causalité de Dieu et sa puissance, quoique nous n'ignorions pas qu'il est la cause de tous les êtres.

CHAPITRE L.

Le désir naturel des substances séparées n'est pas satisfait par la connaissance qu'elles ont naturellement de Dieu.

La connaissance de Dieu, telle que nous venons de la définir, est incapable de satisfaire le désir naturel des substances séparées. En effet :

1^o Tout ce qui est imparfait dans une espèce tend à arriver à la per-

latum, quamvis neuter altitudinem regie dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi quædam infirma entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt et [quæ] eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

4^o Uterius, Manifestum est quod causalitas alicujus causæ et virtus ejus tanto magis cognoscitur quanto plures et majores ejus effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiæ separatæ causalitatem Dei et ejus virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium esse causam sciamus.

CAPUT L.

Quod, in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit earum naturale desiderium.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiæ separatæ.

1^o Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei; qui enim habet opinionem de re aliqua, quæ imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Prædicta autem cognitio quam substantiæ separatæ habent de Deo, non cognoscentes ipsius

fection qui convient à cette espèce ; et nous en avons la preuve en ce que si quelqu'un a conçu d'une chose une opinion qui n'en est que la notion imparfaite, il sent pour cela même augmenter en lui le désir de la pleine connaissance de cette chose. Or, la connaissance de Dieu que possèdent les substances séparées, et qui ne leur donne pas une notion complète de sa substance, est imparfaite dans son espèce ; car, pour ce qui nous concerne, nous ne pensons pas connaître réellement une chose si sa substance nous est cachée ; d'où il suit que la science d'une chose consiste principalement dans la connaissance de sa nature. Donc la manière dont les substances séparées connaissent Dieu n'apaise pas leur désir naturel, mais leur fait désirer davantage de voir la substance divine.

2° La connaissance des effets excite le désir de connaître aussi la cause, et les hommes ont commencé à être philosophes lorsqu'ils se sont mis à la recherche des causes. Donc le désir de savoir, que la nature a inspiré à toutes les substances intellectuelles, ne sera satisfait que si, après avoir connu la substance de chacun des effets, elles connaissent aussi la substance de la cause. Donc, dès lors que les substances séparées savent que Dieu est la cause de tous les êtres, dont les substances leur sont connues, le désir naturel qu'elles éprouvent ne pourra être comblé qu'autant qu'elles verront également la substance de Dieu lui-même.

3° La question *pourquoi* est à la question *parce que* comme la question *quel est-il* est à la question *est-il* ; car la question *pourquoi* demande que l'on démontre ce qui fait qu'une chose existe : par exemple, ce qui cause une éclipse de la lune ; et pareillement on pose la question *quel est-il* pour arriver à prouver si la chose existe, conformément à ce

substantiam plene, est imperfecta cognitio-
nis species ; non enim arbitramur nos ali-
quid cognoscere, si substantiam ejus non
cognoscamus ; unde et præcipuum in cogni-
tione alicujus rei est scire de ea quid est.
Ex hac igitur cognitione quam habent sub-
stantiæ separatæ de Deo, non quiescit
naturale desiderium, sed incitatur magis ad
divinam substantiam videndam.

2° Item, Ex cognitione effectuum inci-
tatur desiderium ad cognoscendum causam ;
unde et homines philosophari inceperunt,
quærendi desiderium, naturaliter omnibus
rebus intellectualibus inditum, nisi,
effectuum, etiam sub-

stantiam causæ cognoscant. Per hoc igitur
quod substantiæ separatæ cognoscunt om-
nium rerum quarum substantias vident
esse Deum causam, non quiescit naturale
desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei
substantiam vident.

3° Adhuc, Sicut se habet quæstio *prop-*
ter quid ad quæstionem *quia*, ita se habet
quæstio *quid est* ad quæstionem *an est* ; nam
quæstio *propter quid* quærit medium ad de-
monstrandum *quia* est aliquid, puta *quia*
luna eclipsatur ; et similiter quæstio *quid est*
quærit medium ad demonstrandum *an est*,
secundum doctrinam traditam in secundo
Posteriorum Analyticorum (c. 1). Vide-
mus autem quod videntes naturaliter *quia*

qu'enseigne Aristote (1). Or, l'expérience nous apprend que ceux qui savent naturellement qu'une chose existe désirent aussi savoir ce qu'elle est, c'est-à-dire connaître sa substance. Donc il ne suffit pas de connaître Dieu en sachant seulement qu'il existe pour que le désir naturel de la science soit satisfait.

4° Rien de ce qui est fini ne peut apaiser le désir de l'intelligence ; ce qui le prouve , c'est qu'après tout objet fini l'intelligence s'efforce de saisir encore quelque chose : ainsi , une ligne finie étant donnée, quelle que soit son étendue, elle en cherche une autre d'une étendue plus grande ; et c'est en cela que consiste l'addition infinie [ou indéfinie] dans les nombres et les lignes mathématiques. Or, l'élévation et la puissance active de toute substance créée ont leur terme. Donc l'intelligence d'une substance séparée ne trouve pas le repos dans la connaissance des substances créées, quelle que soit leur excellence ; mais elle cède encore au désir naturel de connaître une substance qui, comme celle de Dieu [liv. 1, ch. 43], est infiniment élevée au-dessus des autres.

5° Si toutes les natures intellectuelles désirent naturellement la

(1) *Quæstionum tot sunt quot rerum quæ sciuntur genera. Quatuor autem generibus continentur omnes quæstiones : an ita sit, cur ita sit, sit necne et quid sit. Quum enim quærimus sitne hoc an illud, non in verbo simplici, sed conjuncto jam aliquo verborum numero, verbi gratia, an sol deficiat an non, tum fit quæstio an ita sit. Quod autem sic res habeat argumento est, quod statim ubi invenimus deficere solem conulescimus, et si jam ab initio sciremus deficere solem, non quæreremus an ita sit. Postquam autem quod ita sit cognovimus, proximum est ut quam ob rem ita sit investigemus ; ut postquam scimus aut solem deficere, aut terræ motum fieri, tum deinde quærimus quam ob causam deficiat et quæ sit terræ motus causa. Atque illæ quidem quæstiones hujusmodi sunt. Aliæ autem sunt in quibus quærendi ratio est diversa ; veluti sint necne centauri aut dii. Hæc autem quum quæritur sit necne, in verbo simplici quæstionem accipi volo, non autem conjuncte, sitne albus quispiam an non. Postquam autem esse rem nobis compertum est, illud proxime sequitur ut quærat quid sit : verbi causa, quid Deus sit, aut quid sit homo. Quæstionum igitur et rerum quæ per quæstionem inveniuntur ac percipiuntur genera tot et talia sunt, quot et qualia diximus (Arist. *Analytic. poster.*, II, c. 1).*

est aliquid scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est.

4° Amplius, Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest ; quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere ; unde, qualibet linea finita data, aliquam majorem molitur apprehendere, et similiter in numeris ; et hæc est ratio infinitæ addi-

tionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus est finita cujuslibet substantiæ creatæ. Non igitur intellectus substantiæ separatæ quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quæ est altitudinis infinitæ, ut ostensum est de substantia divina (I. I, c. 43).

5° Præterea, Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium

science, elles ont par là même le désir naturel de sortir de l'ignorance ou du défaut de science. Or, les substances séparées connaissent, de la manière que nous avons indiquée [ch. 49], que la substance de Dieu leur est supérieure à elles-mêmes ainsi qu'à tous les êtres qu'elles connaissent, et, par conséquent, elles savent qu'elles ignorent la nature de la substance divine. Donc leur désir naturel tend à acquérir la connaissance de la substance divine.

6° Plus un être est près de sa fin, et plus s'accroît en lui le désir de l'atteindre; aussi voyons-nous que le mouvement naturel des corps acquiert vers sa fin une intensité plus grande. Or, les intelligences des substances séparées sont plus près que la nôtre de connaître Dieu. Donc le désir de cette connaissance est plus fort en elles qu'en nous. Or, si loin que s'étende notre science sur l'existence de Dieu et tout ce qui le concerne, ce n'est pas assez pour combler notre désir, mais nous désirons encore le connaître par son essence. Donc, à beaucoup plus forte raison, ce même désir est naturel aux substances séparées. Donc la manière dont elles connaissent Dieu ne les satisfait pas.

Nous concluons donc de tout cela que la félicité suprême des substances séparées ne consiste pas à connaître Dieu par leurs propres substances, puisque leur désir s'étend jusqu'à la substance divine elle-même. Il est clair également qu'il ne faut pas chercher le bonheur souverain ailleurs que dans une opération de l'intelligence, puisque nul désir ne tend aussi haut que celui de connaître la vérité; car tout désir qui a pour objet, soit la délectation, soit un autre bien que l'homme recherche, peut être contenté par la possession des autres êtres; mais il n'y a de satisfaction possible pour ce désir dont

ignorantiam seu nescientiam pelliendi. Substantiæ autem separate, sicut jam dictum est [c. 49], cognoscunt, prædicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur; et per consequens, sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

6° Item, Quanto aliquid est fini propinquius, ex majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores divinæ cognitioni quam noster intellectus. Intensus igitur desiderant Dei eam quam nos. Nos autem, quan-

tumcumque sciamus Deum esse et alia quæ supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiæ separate hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei prædicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiæ separate non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, quum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet quod in nullo alio querenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, quum nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendæ veritatis; omnia namque desideria

nous parlons que dans le premier des êtres, sur qui tout repose et qui a tout créé.

La Sagesse dit donc avec raison d'elle-même : *J'habite dans les plus grandes hauteurs, et mon trône est dans une colonne de nuée* [Eccl., xxiv, 7]; et encore : *La Sagesse appelle ses suivantes près de la citadelle* (2).

Que ceux-là restent donc confondus qui cherchent dans les choses les plus viles le bonheur de l'homme situé dans une région si élevée.

CHAPITRE LI.

Comment on voit Dieu par son essence.

Puisqu'il répugne qu'un désir naturel reste stérile, comme le désir naturel commun à tous les esprits serait vain s'il était impossible d'arriver à connaître la substance divine, nous sommes forcés d'admettre que les substances intellectuelles séparées, et aussi nos âmes, peuvent voir la substance de Dieu par leur intelligence. Nous avons, en effet, démontré [ch. 49] qu'on ne saurait voir la substance divine par l'intelligence dans aucune espèce créée. Il s'ensuit donc, si l'on

(2) *Sapientia..... misit ancillas suas ut vocarent ad arcem* [Pror. ix, 3]. — Toutes les intelligences sont appelées à la connaissance de la sagesse, qui est leur véritable nourriture : *Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* (ibid., 5). Mais la sagesse substantielle, qui est Dieu, se tient dans une sorte de forteresse inexpugnable, que nul ne saurait pénétrer, quelles que soient ses lumières. Elle nous convoque autour des murailles où elle se renferme, afin de ne se manifester qu'autant qu'il convient à chacun des êtres; mais elle ne permet à aucun esprit d'entrer dans le mystère de son essence.

nostra, vel delectationis vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt; desiderium autem prædictum non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit.

Propter quod convenienter Sapientia dicit : *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis* [Eccli., xxiv, 7], et dicitur quod *Sapientia ancillas suas vocat ad arcem* [Proverb., ix, 3].

Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

CAPUT LI.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

Quum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis qualis esse debeat apparet. Ostensum

voit réellement l'essence de Dieu, que l'intelligence l'aperçoit dans l'essence divine elle-même, en sorte que cette essence est à la fois l'objet et le moyen de la vision. Mais parce que l'intelligence ne connaît une substance qu'autant qu'elle en vient à l'acte relativement à une espèce dont elle reçoit en quelque manière sa forme, espèce qui est la ressemblance de la chose connue, il paraîtra peut-être impossible qu'une intelligence créée voie la substance de Dieu au moyen de l'essence divine, comme par une espèce intelligible, puisque l'essence divine subsiste par elle-même et que Dieu ne peut devenir la forme d'aucun être [liv. I, ch. 27].

Pour bien comprendre cette vérité, il faut observer qu'une substance qui subsiste par elle-même est ou une forme pure, ou bien un être composé d'une matière et d'une forme. L'être composé d'une matière et d'une forme ne peut devenir la forme d'un autre, parce que la forme est tellement restreinte en lui à une matière déterminée qu'elle ne peut s'appliquer à une autre chose. Quant à l'être qui subsiste comme étant seulement une forme, il peut devenir la forme d'un autre, à la condition, toutefois, que son *être* soit tel qu'il puisse se communiquer à un autre par participation, comme celui de l'âme humaine [liv. II, ch. 68]. Dans le cas où son *être* ne peut se communiquer ainsi, il est incapable de devenir la forme d'aucune chose; car il est circonscrit en lui-même par son *être*, de même que les choses matérielles le sont par la matière. Nous devons appliquer à l'*être* intelligible ce que nous venons de remarquer dans l'*être* substantiel ou na-

enim est supra (c. 49) quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur. Quum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quæ sit similitudo rei intellectæ, impossibile potestalicui videri quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, quum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens et ostensum sit (l. I, c. 27) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatem considerandum est quod substantia quæ

est perseipsam subsistens, est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut solum tamen sit forma potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (l. II, c. 68) de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; quum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere

tuel. Si le vrai perfectionne l'intelligence, l'être intelligible qui est la vérité même, c'est-à-dire Dieu seul, sera une forme pure dans le genre des intelligibles; car, puisque le vrai est la conséquence de l'être, celui-là seulement est sa propre vérité, qui est son être propre; ce qui ne convient qu'à Dieu [liv. II, ch. 15]. Les autres êtres intelligibles subsistants ne sont pas dans le genre des intelligibles à l'état de forme pure, mais comme ayant une forme reçue dans un sujet; car chacun d'eux est vrai, mais il n'est pas la vérité, de même qu'il est un être, mais non l'être même. L'essence divine peut donc évidemment devenir, pour une intelligence créée, comme l'espèce intelligible par laquelle elle connaît, et l'essence d'aucune autre substance séparée ne possède cette faculté.

Cependant l'essence divine ne peut devenir la forme d'une autre chose, quant à l'être naturel; car, s'il en était ainsi, son union avec le sujet constituerait une nature unique; ce qu'on doit rejeter, parce que l'essence divine, parfaite en elle-même, a une nature qui lui est propre; d'ailleurs, l'espèce intelligible en s'unissant à l'intelligence ne constitue aucune nature, mais elle lui donne simplement le degré de perfection nécessaire pour connaître, et il n'y a en cela rien qui répugne à la perfection de l'essence divine.

La Sainte-Écriture nous promet que nous jouirons de cette vision immédiate de Dieu. *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme*, dit saint Paul, *mais alors nous verrons face à face* [I Cor., XIII, 12]. Il ne peut être question ici du corps, et nous ne devons pas nous représenter la divinité avec un visage corporel, puisque Dieu n'a point de corps [liv. I, ch. 20]. Il ne nous sera pas possible non plus de voir

intelligibilium quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo; nam, quum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo, ut ostensum est (I. II, c. 15). Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia aliqujus alterius substantiæ separatæ.

Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim

quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinæ essentiæ non repugnat.

Hæc igitur visio immediata Dei reponitur nobis in Scriptura: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* [I Cor., XIII, 12]; quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa Divinitate corporalem faciem imaginemur, quum ostensum sit (I. I, c. 20) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, quum visus corporalis, qui in facie nostra residet,

Dieu avec le visage de notre corps, puisque le sens corporel de la vue qui réside dans le visage n'a pas d'autres objets que les corps. Nous verrons donc Dieu face à face, en ce sens que cette vision sera immédiate, comme lorsque nous voyons un homme en face de nous. Or, c'est surtout cette vision qui nous assimile à Dieu et nous rend participants de son bonheur ; car Dieu lui-même connaît sa substance par sa propre essence, et en cela consiste la félicité. Aussi nous lisons encore dans les livres saints : *Lorsqu'il nous apparaîtra nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est* [I Joan., III, 2]; et Jésus-Christ nous dit : *Je prépare votre règne comme mon Père a préparé le mien, afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume* [Luc. XII, 29 et 30]; ce qu'on ne peut entendre de la nourriture et du breuvage qui conviennent au corps, mais de ceux que l'on prend à la table de la Sagesse et dont elle nous parle en ces termes : *Mangez de mon pain et buvez le vin que j'ai mélangé pour vous* [Prov. IX, 5]. Ceux-là donc mangent et boivent à la table de Dieu, qui jouissent du même bonheur dont il est heureux, en le voyant comme il se voit lui-même.

CHAPITRE LII.

Aucune substance créée ne peut parvenir par sa vertu naturelle à voir Dieu dans son essence.

Il est impossible qu'une substance créée s'élève par sa propre vertu à la vision divine telle que nous la concevons. En effet :

1° Une nature inférieure ne peut obtenir que par l'action d'une na-

nonnisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie Deum videbimus quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et hæc est felicitas; unde dicitur : *Quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* [I Joan., III, 2]; et Dominus dicit : *Ego dispono vobis sicut*

disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo [Luc., XII, 29 et 30]. Quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo a Sapientia dicitur : *Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* (Prov., IX, 5). Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

ture supérieure ce qui est propre à cette dernière : ainsi, l'eau ne saurait s'échauffer sans l'action du feu. Or, voir Dieu par sa propre essence est l'attribut exclusif de la nature divine, et le propre de chaque agent est d'agir conformément à sa forme spéciale. Donc nulle substance intellectuelle ne peut voir Dieu par l'essence divine, si Dieu lui-même ne produit cette vision.

2° La forme d'un être ne devient la forme propre d'un autre que par l'action du premier; car l'agent produit son semblable en tant qu'il communique sa forme. Or, il est impossible de voir la substance de Dieu, si l'essence divine elle-même ne devient pas la forme au moyen de laquelle l'intelligence connaît [ch. 51]. Donc une substance créée ne saurait parvenir à cette vision autrement que par une action divine.

3° Si deux choses, dont l'une est formelle et l'autre matérielle, doivent s'unir ensemble, cette union s'effectuera nécessairement par l'action du principe formel, et non par l'action du principe matériel; car la forme est un principe actif et la matière est un principe passif. Or, il est indispensable, pour qu'une intelligence créée voie la substance de Dieu, que l'essence divine elle-même s'unisse à l'intelligence comme une forme intelligible [ch. 51]. Donc nulle intelligence créée ne peut s'élever à cette vision sans une action divine.

4° L'être qui existe par lui-même est la cause de celui qui existe par un autre. Or, l'intelligence de Dieu voit par elle-même l'essence

CAPUT LII.

Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinæ modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

1° Quod enim est superioris naturæ proprium non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cujus est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturæ divinæ; operari autem secundum propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

2° Amplius, Forma alicujus propria non

fit alterius, nisi eo agente; agens enim facit sibi simile, in quantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est (c. 51). Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

3° Adhuc, Si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quæ est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale; forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. 51). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato, nisi per actionem divinam.

divine, puisque l'intelligence divine est l'essence même de Dieu dans laquelle on aperçoit sa substance [liv. 1, ch. 45]. D'un autre côté, l'intelligence créée voit la substance de Dieu dans son essence, comme dans un milieu qui est distinct d'elle-même. Donc une intelligence créée est incapable de cette vision indépendamment de l'action de Dieu.

5° Aucune nature ne devient susceptible d'une chose qui excède sa capacité qu'en vertu d'une action étrangère : l'eau, par exemple, ne s'élève pas en haut si elle n'est pas soumise à une force motrice extrinsèque. Or, la vision de la substance de Dieu excède la capacité de toute nature créée ; car le propre d'une nature intellectuelle créée, c'est que sa connaissance soit proportionnée au mode de sa substance ; et la nature divine ne saurait être ainsi connue [ch. 49]. Donc nulle intelligence créée ne peut arriver à voir la substance divine, si ce n'est par l'action de Dieu qui surpasse en excellence toute créature.

C'est pourquoi l'Apôtre nous enseigne que *la vie éternelle est une grâce de Dieu* [Rom., VI, 23]. Nous avons prouvé, en effet, que le bonheur de l'homme consiste dans la vision divine [ch. 37], que nous appelons la vie éternelle. C'est la grâce de Dieu qui nous y conduit et nous y fait parvenir, parce qu'une telle vision dépasse les facultés [naturelles] de toutes les créatures, et il est impossible d'y arriver si Dieu ne nous en fait le don. Or, nous considérons comme une grâce tout ce que Dieu accorde ainsi à ses créatures, selon ce qu'il nous dit dans l'Évangile : *Je me manifesterai moi-même à lui* [Joan., XIV, 21],

4° Item, Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam essentiam videt ; nam intellectus divinus est ipsa essentia divina, qua Dei substantia videtur, ut probatum est (l. I, c. 45). Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Hæc igitur visio non potest advenire intellectui creato, nisi per actionem Dei.

5° Præterea, Quidquid excedit limites alicujus naturæ non potest sibi advenire nisi per actionem alterius, sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ ; nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est ut intelligat secundum modum suæ substan-

tiæ ; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est (c. 49). Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinæ substantiæ, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod dicitur : *Gratia Dei vita æterna* (Rom., VI, 23). In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem (c. 37), quæ vita æterna dicitur ; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere ; quæ autem sic adveniunt creaturæ Dei gratiæ deputantur. Et dicitur : *Ego manifestabo ei meipsum* (Joan., XIV, 21).

CHAPITRE LIII.

Toute intelligence créée a besoin, pour voir Dieu dans son essence, de l'influence de la lumière divine.

Ce n'est qu'en vertu d'une certaine influence de la bonté divine qu'une intelligence créée peut s'élever à cette vision si noble. En effet :

1° Une chose qui est la forme propre d'un être ne peut devenir la forme d'un autre être, à moins que ce dernier ne participe, sous quelque rapport, à la ressemblance de l'être auquel la forme appartient en propre : la lumière ne devient jamais l'acte d'un corps sans que ce corps participe, dans un certain degré, à la diaphanéité. Or, l'essence divine est la propre forme intelligible proportionnée à l'intelligence de Dieu ; car en lui ces trois choses, le sujet, le moyen et l'objet de la connaissance, sont une seule et même chose [liv. I, ch. 44-48]. Donc l'essence même de Dieu ne peut devenir la forme intelligible d'une intelligence créée qu'autant que cette intelligence reçoit en quelque manière la ressemblance divine. Donc cette participation à la ressemblance divine est nécessairement requise pour voir la substance de Dieu.

2° Aucun être n'est susceptible d'une forme plus noble, s'il n'en devient capable en vertu d'une certaine disposition ; car l'acte propre se réalise dans la propre puissance correspondante. Or, l'essence divine est une forme trop élevée pour toute intelligence créée. Donc,

CAPUT LIII.

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat.

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinæ bonitatis influentiam eleveatur.

1° Impossibile enim est quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cujus est forma propria, sicut lux non fit actus alicujus corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis

intellectus divini et ei proportionata ; nam hæc tria in Deo sunt unum, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur (liv. I, c. 44-48). Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Hæc igitur divinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

2° Adhuc, Nilil est susceptivum formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleveatur ; proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia

pour que l'essence divine devienne l'espèce intelligible d'une intelligence créée, et c'est là une condition indispensable à la vision de la substance divine, il faut nécessairement qu'une disposition supérieure élève à ce point cette intelligence créée.

3° Lorsque deux choses sont tout d'abord séparées et ensuite unies, leur union est le résultat d'un changement survenu dans toutes les deux ou seulement dans l'une d'elles. — Dans le cas où une intelligence créée commencerait à voir pour la première fois la substance de Dieu, d'après les principes que nous venons de poser, il faut que l'essence divine commence à s'unir à elle en qualité d'espèce intelligible. Or, l'essence divine est absolument immuable [liv. I, c. 13]. Donc cette union commence par un changement produit dans l'intelligence créée; et ce changement ne peut consister que dans une disposition nouvelle survenue dans cette intelligence. — La conclusion reste la même, si nous supposons qu'une intelligence créée jouit de cette vision dès le premier instant de sa création; car si toute nature créée est incapable d'arriver par elle-même à cet état [ch. 52], nous concevons très bien qu'une intelligence créée se trouve constituée dans l'espèce à laquelle appartient sa nature, sans voir la substance de Dieu. C'est pourquoi, soit qu'elle voie Dieu dès le premier moment de son existence, soit qu'elle commence plus tard à le voir, dans les deux hypothèses il s'ajoute quelque chose à sa nature.

4° Un agent ne peut réaliser une opération plus élevée, si sa vertu active ne prend pas de l'accroissement. Or, une vertu active s'accroît de deux manières. D'abord si la vertu elle-même devient simplement plus intense; ainsi la vertu active du sujet de la chaleur augmente

divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

3° Amplius, Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. — Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum præmissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est [l. I, c. 13]. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus

creati; quæquidem mutatio aliter esse non potest, nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. — Idem autem sequitur, si detur quod, a principio suæ creationis, tali visione aliquis intellectus creatus potiat. Nam, si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, ut probatum est (c. 52), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quod Dei substantiam videat; unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturæ aliquid superaddi,

4° Item, Nihil potest ad altiore operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari: Uno modo, per

avec l'intensité du calorique, en sorte que ce sujet devient capable d'une action plus énergique dans la même espèce. Cet accroissement résulte, en second lieu, de l'adjonction d'une forme nouvelle : la vertu d'un corps diaphane augmente jusqu'à ce qu'il puisse éclairer, parce que la forme de la lumière qu'il reçoit en lui, après en avoir été privé, le rend actuellement lumineux ; et la vertu active ne peut produire une opération d'une autre espèce sans s'accroître de cette seconde manière. Or, nous avons vu [ch. 52] que la vertu naturelle d'une intelligence créée ne lui suffit pas pour voir la substance divine. Donc la vision divine exige l'accroissement de cette vertu. Or, il ne suffit pas, pour ce résultat, que l'intensité naturelle de la vertu augmente, parce que la vision divine n'est pas du même ordre que la vision naturelle à une intelligence créée, et l'on en peut juger par la distance qui sépare les objets. Donc la vertu intellectuelle doit s'accroître, en ce sens qu'elle entrera dans une disposition nouvelle.

Parce que nous arrivons à connaître les choses intelligibles par les objets sensibles, nous transportons à la connaissance intelligible les termes qui désignent la connaissance sensible, principalement en ce qui concerne la vue, qui est de tous les sens le plus noble et le plus spirituel, et, par là même, ressemble davantage à l'intelligence. C'est pour cette raison que nous donnons le nom de vision à la connaissance intellectuelle, et comme la lumière est le principe nécessaire qui perfectionne la vision corporelle, nous appelons également lumière tout ce qui est requis pour la perfection de la vision intellectuelle. Aristote fait de même, lorsqu'il assimile l'intellect actif à la lumière, parce que, sous quelque rapport, cet intellect rend actuels

simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie; alio modo, per novæ formæ appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videntiam, ut ex prædictis (c. 52) patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem

rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivæ per alicujus novæ dispositionis adaptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinium, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et, quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomine assumunt; unde et Aristoteles (*De anima*, III, c. 5) intellectum

les êtres intelligibles, comme la lumière rend les objets actuellement visibles (1). Donc on s'exprime avec exactitude en désignant sous le nom de lumière de la gloire cette disposition en vertu de laquelle une intelligence créée s'élève jusqu'à la vision intellectuelle de la substance divine, non parce qu'elle donne l'acte à l'objet intelligible, comme le fait la lumière de l'intellect actif, mais parce qu'elle donne la connaissance actuelle à l'intellect passif.

C'est de cette lumière qu'il est dit : *Dans votre lumière nous verrons la lumière* [Ps. xxxv, 10]; ce qui s'entend de la substance divine. — *Il ne faut à la cité des bienheureux ni le soleil, ni la lune; car la lumière de Dieu l'éclaire* [Apoc., xxi, 23]. — *Vous n'aurez plus le soleil pour luire pendant le jour, et la lune ne vous éclairera plus de ses rayons; mais le Seigneur sera votre lumière pendant l'éternité et votre Dieu sera votre gloire* [Isaïe, lx, 19]. Parce que pour Dieu être et connaître sont une même chose et qu'il est cause de la connaissance de toute intelligence, l'Écriture appelle Dieu une lumière : *Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde* [Joan., i, 9]. — *Dieu est lumière* (I Joan., i, 5). — *Il est environné de lumière comme d'un vêtement* [Ps. ciii, 2]. C'est encore pour la même raison qu'elle nous représente Dieu, aussi bien que les anges, sous la figure du feu, à cause de la clarté qu'il répand.

(1) Voyez la note 2 du ch. 80, p. 192.

agentem luci assimilât, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinæ substantiæ visionem extollitur congrue lux gloriæ dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen* [Psal. xxxv, 10], scilicet divinæ substantiæ; et dicitur : *Civitas, scilicet beatorum, non eget sole neque luna; nam claritas Dei illuminavit illam*

[Apoc., xxi, 23]; et dicitur : *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunæ illuminabit te; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam* [Isaïe, lx, 19]. Inde est etiam, quia Deo est idem esse quod intelligere et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [Joan., i, 9] : et : *Deus lux est* (I Joan., i, 5); et : *Amictus lumine sicut vestimento* [Psal. ciii, 2]; et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli, in sacra Scriptura, in figuris ignis describuntur, propter ignis claritatem.

CHAPITRE LIV.

Objections contre la démonstration précédente. Réponse.

On pourra nous adresser les objections suivantes :

1^o Quelque lumière que l'on suppose, jamais elle ne mettra le sens corporel de la vue en état de voir les choses qui dépassent sa faculté naturelle, car l'œil ne peut voir que les objets colorés. Or, la substance divine excède beaucoup plus la capacité de toute intelligence créée que l'intelligence n'excède la capacité de ce sens. Donc une intelligence créée ne peut arriver par aucune lumière nouvelle au point de voir la substance divine.

2^o La lumière que reçoit en elle l'intelligence créée est elle-même créée. Donc elle est à une distance infinie de Dieu. Donc cette lumière ne saurait élever une intelligence créée jusqu'à la vision de l'essence divine.

3^o Si cette lumière créée avait la vertu de produire un tel effet parce qu'elle est la ressemblance de la substance divine, comme toute substance intellectuelle, par cela seul qu'elle est intellectuelle, porte cette ressemblance, toute substance intellectuelle sera capable, en raison même de sa nature, de s'élever à la vision divine.

4^o Si cette lumière est créée, puisque rien ne s'oppose à ce qu'une chose créée soit naturelle à une créature, on peut admettre l'existence d'une intelligence créée qui voit la substance divine en vertu d'une lumière naturelle, et le contraire a été démontré [ch. 52].

CAPUT LIV.

Rationes contra prædictam determinationem, et earum solutiones.

Obijciat autem aliquis contra prædicta.

1^o Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

2^o Præterea, Lumen illud quod in intellectu creato recipitur creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non sic igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinæ essentiæ visionem elevari potest.

3^o Item, Si hoc quidem potest facere lumen prædictum, propter hoc quod est divinæ substantiæ similitudo, quoniam omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat, ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiæ ad visionem divinam sufficit.

4^o Adhuc, Si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet [id] quod est creatum alicui rei creatæ connaturale esse, poterit

3° L'infini, en tant que tel, est inconnu. Or, Dieu est infini [liv. 1, ch. 43]. Donc il est impossible de voir la substance divine au moyen de cette lumière.

6° Il y a nécessairement une proportion entre le sujet qui connaît et l'objet connu. Or, nous ne voyons aucune proportion entre une intelligence créée perfectionnée par la lumière dont nous parlons et la substance divine, puisque la distance qui les sépare est encore infinie. Donc nulle intelligence créée ne peut être élevée par aucune lumière à la vision de la substance divine.

Plusieurs, impressionnés par ces raisons, ont cru que jamais une intelligence créée ne verra la substance divine. Cette opinion détruit le véritable bonheur de la créature raisonnable, qui consiste uniquement dans la vision de la substance divine [ch. 37]; elle est de plus en opposition avec les témoignages de la Sainte-Écriture rapportés plus haut [ch. 51]; c'est pourquoi nous la rejetons comme fausse et hérétique.

Il n'est pas difficile de résoudre les difficultés qu'on nous oppose.

Nous répondons à la première.

1° La substance divine ne dépasse pas la faculté d'une intelligence créée, en ce sens qu'elle lui est complètement étrangère, comme le son pour la vue, ou bien une substance immatérielle pour les sens; car la substance divine est le premier objet intelligible et le principe de toute connaissance intellectuelle; mais elle dépasse la faculté de l'intelligence créée parce qu'elle excède sa vertu, de même que les choses qui sont supérieures aux êtres sensibles dépassent la faculté des sens, et c'est ce qui fait dire au Philosophe que notre intelligence

aliquis intellectus creatus esse qui suo naturali lumine divinam substantiam videbit; cujus contrarium ostensum est (c. 52).

5° Amplius, Infinitum, in quantum huiusmodi, incognitum est. Ostensum autem est (l. 1, c. 43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen prædictum videri.

6° Adhuc, Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, lumine prædicto perfecti, ad substantiam divinam, quum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex huiusmodi autem rationibus aliqui sunt ad ponendum quod divina sub-

stantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quæquidem positio et veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione divinæ substantiæ, ut ostensum est (c. 37), et auctoritati sacre Scripturæ contradicit, ut ex superioribus (c. 51) patet; unde tanquam falsa et hæretica abijcienda est.

Rationes autem prædictas non difficile est solvere.

1° Divina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facul-

est pour les choses les plus évidentes [en elles-mêmes] dans la même disposition que l'œil du hibou relativement à la lumière du soleil (1). Donc l'intelligence créée a besoin d'être fortifiée par une lumière divine pour devenir capable de voir la substance de Dieu.

2° Une lumière de cette nature élève l'intelligence créée à la vision de Dieu, non en supprimant la distance qui la sépare de la substance divine, mais à cause de la vertu que reçoit de Dieu cette intelligence pour produire cet effet, bien que, comme il est dit dans le second argument, elle reste infiniment éloignée de Dieu par son être; car ce n'est pas sous le rapport de l'être, mais simplement par l'acte de connaître, que cette lumière unit à Dieu l'intelligence créée.

3° Il appartient en propre à Dieu d'avoir de sa substance une connaissance parfaite, et, par conséquent, cette lumière est la ressemblance de Dieu en ce qu'elle rend capable de voir la substance divine. Or, aucune substance intellectuelle ne peut être la ressemblance de Dieu de la même manière. En effet, puisque nulle substance créée n'est aussi parfaitement simple que la substance divine, il est impossible d'en trouver une seule qui renferme dans un principe unique toute sa perfection; car cela constitue une propriété exclusive de Dieu [liv. 1, ch. 28], qui est un être intelligent et heureux par le même principe [qui est sa substance]. Donc la lumière qui rend heureuse une substance intellectuelle créée, en l'élevant à la vision divine, diffère de toute lumière qui la complète dans l'espèce où la place sa nature et en vertu de laquelle elle connaît dans

(1) Voyez la note 2 du ch. 25, p. 406.

tatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilibus sunt extra facultatem sensuum; unde et Philosophus (Metaphys., II, c. 1) dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus nocturne ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit; per quod prima ratio solvitur.

2° Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat; non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit

secundum esse, sed secundum intelligere solum.

3° Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen prædictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest; quum enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis divinæ, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem; hoc enim est proprium Dei, ut ostensum est (I. I, c. 28), qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Igitur oportet aliud esse, in substantia intellectuali creata, lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suæ naturæ com-

le degré convenable sa propre substance ; et nous résolvons ainsi la troisième objection.

4° Nous répondons à la quatrième, que la vision de la substance divine excède toute vertu naturelle [ch. 52] ; d'où nous concluons que la lumière qui donne à une intelligence créée la perfection requise pour jouir de cette vision est nécessairement surnaturelle.

5° On a tort d'avancer, dans la cinquième objection, que, Dieu étant infini, il est impossible de voir sa substance. Il n'est pas infini par privation, comme une quantité ; car rationnellement on ignore un infini de cette espèce, parce que c'est en quelque sorte une matière sans la forme qui est le principe de la connaissance, puisque la forme est la fin et le terme de la chose ; mais Dieu est infini dans le sens négatif, en sa qualité de forme subsistante par elle-même et non limitée par une matière qui en est le sujet ; et c'est surtout cet infini qui est intelligible par lui-même [ou essentiellement].

6° Pour répondre à la dernière difficulté, nous disons que nous ne concevons pas la proportion qui donne à une intelligence créée la puissance de connaître Dieu comme une sorte de mesure proportionnelle qui s'applique à tous les deux, mais nous exprimons par ce terme toute aptitude d'une chose relativement à une autre, par exemple, de la matière pour la forme ou de la cause pour l'effet. En nous arrêtant à ce sens, rien n'empêche qu'il n'y ait entre la créature et Dieu une proportion qui consiste dans l'aptitude du sujet intelligent par rapport à l'objet connu, de même que cette aptitude existe pour l'effet et sa cause.

pletur et proportionaliter suam substantiam intelligit; ex quo patet solutio tertiæ rationis.

4° Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinæ substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. 52); unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinæ substantiæ visionem oportet esse supernaturale.

5° Neque autem divinæ substantiæ visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas; hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quæ est principium cogni-

tionis (finis enim et terminus est forma); sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem; unde quod sic est infinitum maxime cognoscibile est secundum se.

5° Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportionis existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiæ ad formam vel causæ ad effectum; sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturæ ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextæ objectionis.

CHAPITRE LV.

L'intelligence créée ne comprend pas l'essence divine.

1^o Si l'efficacité du principe actif détermine l'intensité de l'action, ainsi que nous le prouve le calorique, qui donne plus de chaleur en s'accumulant davantage, le degré de la connaissance doit être en proportion de l'efficacité de son principe. Or, la lumière [surnaturelle] est sous quelque rapport le principe de la connaissance de Dieu, puisque c'est elle qui élève l'intelligence créée jusqu'à la vision de la substance divine. Donc le degré de la vision divine se mesure sur la vertu de cette lumière. Or, la vertu de la lumière surnaturelle est bien inférieure à la clarté qui est dans l'intelligence de Dieu; car la clarté de l'intelligence divine est infinie, et cette lumière, ayant pour sujet une substance finie, est elle-même finie. Donc on ne parviendra jamais, au moyen de cette lumière, à voir la substance de Dieu aussi parfaitement que la voit l'intelligence divine. Or, l'intelligence divine voit cette substance aussi parfaitement qu'elle est visible; car la vérité de la substance de Dieu et la clarté de l'intelligence divine sont égales, et même elles ne font qu'une seule chose. Donc aucune intelligence créée ne peut voir avec cette lumière la substance de Dieu aussi parfaitement qu'elle est susceptible d'être vue. Or, tout ce qu'un être intelligent comprend, il le connaît aussi parfaitement que cet objet est susceptible d'être connu. Celui,

CAPUT LV.

*Quod intellectus creatus non comprehendit
divinam essentiam.*

1^o Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit cujus calor virtuosior est), oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem prædictum est quoddam divinæ cognitionis principium, quum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. Lumen autem prædictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, quum claritas divini in-

tellektus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas enim divinæ substantiæ et claritas intellectus divini sunt æqualia; imo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen prædictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est; qui enim novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quasi opinabile quoddam prædictæ ratione,

par exemple, qui admet cette proposition : le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, comme une opinion probable, parce qu'elle a pour elle l'autorité des savants, ne la comprend pas encore ; mais celui-là seul la comprend qui la connaît comme objet de la science, au moyen de la cause. Donc nulle intelligence créée ne comprend la substance divine.

2^o Une vertu finie est incapable d'étendre son opération à un objet infini tout entier. Or, la substance divine est un objet infini comparativement à toute intelligence créée, puisque toute intelligence créée se trouve limitée par une espèce déterminée. Il est donc impossible que la vision d'une intelligence créée s'étende à la substance divine tout entière, en sorte qu'elle la voie aussi parfaitement qu'elle est susceptible d'être vue. Donc nulle intelligence créée ne pourra la comprendre.

3^o L'action de l'agent est d'autant plus parfaite qu'il participe plus parfaitement à la forme qui est le principe de l'opération. Or, la forme intelligible, au moyen de laquelle on voit la substance divine, n'est autre que l'essence même de Dieu ; et quoique cette essence devienne la forme de l'intelligence créée, cette intelligence ne l'appréhende pas autant que cela pourrait se faire. Donc elle ne la voit pas aussi parfaitement qu'elle est visible. Donc une intelligence créée ne peut comprendre la substance divine.

4^o L'objet compris ne dépasse pas les limites du sujet qui le comprend. Si donc une intelligence créée comprenait la substance divine, la substance divine ne dépasserait pas les limites de cette intelligence ; ce qui répugne. Donc toute intelligence créée est dans l'impossibilité de comprendre la substance divine.

quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

2^o Adhuc, Virtus finita non potest adæquare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est, per comparisonem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicujus intellectus creati adæquet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam sicut visibilis est. Nullus igitur in-

tellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

3^o Amplius, Omne agens in tantum perfecte agit in quantum perfecte participat formam, quæ est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur est ipsa divina essentia ; quæ etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est ; non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

4^o Item, Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet

En affirmant que l'intelligence créée voit la substance divine sans cependant la comprendre, nous n'entendons pas qu'elle voit une partie de cette substance et que l'autre lui reste cachée, puisque la substance de Dieu est absolument simple, mais cela signifie que l'intelligence créée ne la voit pas aussi parfaitement qu'elle peut être vue. Nous disons dans le même sens que celui qui émet une opinion connaît une conclusion démonstrative et ne la comprend pas, parce qu'il n'en a pas une connaissance parfaite, c'est-à-dire la science véritable, quoiqu'il n'en ignore aucune partie.

CHAPITRE LVI.

La vision de Dieu ne donne à aucune intelligence créée la perception de tout ce qui peut être vu dans l'essence divine.

Il est clair, par toutes ces raisons, que l'intelligence créée, tout en s'élevant à la vision de la substance divine, ne connaît cependant pas tout ce qui peut être connu par cette substance. En effet :

1° Tel principe étant connu, on ne connaît nécessairement par lui tous les effets qu'il produit que si l'intelligence le comprend réellement ; car on connaît dans toute son étendue la vérité inhérente à un principe, parce qu'on a la connaissance de tous les effets qui découlent de lui comme de leur cause. Or, par l'essence divine on connaît les

limites intellectus creati ; quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur et aliquid non videatur, quum divina substantia sit simplex omnino, sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est ; per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

CAPUT LVI.

Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quæ per divinam essentiam videri possunt.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per divinam substantiam cognosci possunt.

1° Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu ; sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quoniam omnes ejus effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. Per

autres êtres, de même que l'effet par sa cause. Donc, puisque l'intelligence créée ne peut connaître la substance divine de manière à la comprendre, il ne s'ensuit pas nécessairement, de ce qu'il la voit, qu'il aperçoit aussi tout ce qui peut être connu par elle.

2° A mesure que l'intelligence s'élève, sa connaissance s'étend, soit quant au nombre des êtres, soit quant à leurs natures. Or, l'intelligence divine l'emporte sur toute intelligence créée. Donc elle connaît beaucoup plus de choses que n'importe quelle intelligence créée. Or, l'intelligence divine connaît seulement parce qu'elle voit son essence [liv. I, ch. 46]. Donc les choses susceptibles d'être connues par l'essence divine dépassent en nombre celles que peut connaître, par cette même essence, une intelligence créée, quelle qu'elle soit.

3° On apprécie l'étendue d'une vertu d'après les choses sur lesquelles elle peut s'exercer. Donc connaître tous les objets auxquels s'étend une vertu, c'est connaître la vertu elle-même. Or, la vertu [ou puissance] de Dieu étant infinie, une intelligence créée ne peut pas plus la comprendre que son essence [ch. 55]. Donc cette intelligence est également incapable de connaître tous les objets sur lesquels peut s'exercer la vertu divine. Or, c'est par l'essence divine que peuvent être connus tous ces objets qui dépendent de la vertu de Dieu ; car Dieu connaît tout et seulement par son essence [liv. I, ch. 46]. Donc l'intelligence créée qui voit la substance de Dieu n'appréhende pas pour cela tout ce qui pourrait être vu dans la substance divine.

4° Aucune faculté de connaître ne connaît un être que sous le rapport qui constitue son objet propre : le sens de la vue, par exemple,

divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Quum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

2° Item, Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem vel secundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoscit aliquid, nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut ostensum est (I. I, c. 46). Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

3° Adhuc, Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quæ potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, quum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus, ut probatum est (c. 55). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ divina virtus potest. Omnia autem in quæ divina virtus potest sunt per essentiam divinam cognoscibilia ; omnia enim cognoscit Deus, et non nisi per essentiam suam (I. I, c. 46). Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt.

4° Amplius, Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam, nisi secundum rationem proprii objecti ; non enim visu cogno-

ne saisit que la couleur dans la chose. Or, selon Aristote, la quiddité ou la substance est l'objet propre de l'intelligence (1). Donc l'intelligence ne connaît rien comme appartenant à une chose, que parce qu'elle connaît la substance même de la chose; et c'est pour cette raison que nous prenons pour principe de démonstration la *quiddité* toutes les fois que nous voulons découvrir les propres accidents d'un être, ainsi qu'Aristote l'observe (2). Si l'intelligence arrive à la connaissance d'une chose au moyen des accidents, selon la doctrine du Philosophe, qui enseigne que les accidents contribuent pour beaucoup à faire découvrir la *quiddité* (3), cet effet est accidentel, et provient de ce que la connaissance qui est dans l'intelligence tire son origine de l'un des sens. On arrive ainsi, par la connaissance des accidents sensibles, à connaître la substance, et, par conséquent, cela ne peut avoir lieu dans les sciences mathématiques, mais seulement dans

(1) Quum aliud sit magnitudo, aliud magnitudinis esse; et aliud aqua, aliud aquæ esse, et in aliis itidem multis (non enim universis hic modus accommodatur, sed sunt in quibus hæc ipsa sunt eadem, non diversa), aut alia sane, aut parte quidem eadem, sed aliter sese habente carnem et esse carnis (mens) discernit; caro namque non est sine materia, sed perinde atque simum, hoc est in hoc. Sensitiva igitur parte calidum discernit et frigidum, quorum quædam est ratio caro; alia vero esse carnis discernit aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde atque sese habet quum extensa fuerit linea flexa. Rursus in hisce quæ in abstractione consistunt eadem esse videntur; rectum enim se habet ut simum; est enim ipsum cum continuo semper. Quod si quidditas sit diversa, aliud est profecto esse recti, aliud ipsum rectum, ut ibi; fit enim dualitas. Quare fit ut hæc etiam alia, vel alio modo sese habente parte discernat (Arist. *De anima*, III, c. 4).

(2) Nunquam earum rerum quæ aut per se insunt, aut alteri accident, perfectam scientiam quisque assecutus est per solam definitionem.... Siquidem omnis definitio eo pertinet ut quid res sit atque essentiam declaret; demonstrationes autem omnes non quid res sit concludunt, sed ante demonstrationem id positum ac perceptum esse debet (Arist. *Poster. Analytic.*, II, c. 3).

(3) Non solum ipsius *quid est* cognitio conferre videtur ad perspicendas eorum causas quæ substantiis accident, ut in mathematicis confert quid est rectum et quid curvum, vel quid linea, quid superficies, ad cognoscendum quot rectis anguli trianguli sint æquales; nam ipsum *quid est* omnis est principium demonstrationis, sed e converso etiam accidentia magnam afferunt opem ad illud percipiendum. Nam quum per imaginationem de accidentibus, aut omnibus, aut pluribus, reddere possumus, tum aliquid etiam de substantia dicere poterimus optime. Quare patet eas omnes definitiones disserendi modo vaneque dictas et assignatas esse, quibus non fit ut accidentia percipiantur, aut de ipsis conjectura facilis habeatur (Arist. *De anima*, I, c. 1).

scimus aliquid, nisi in quantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quod quid est, id est substantia rei, ut dicitur in tertio de Anima (c. 4). Igitur quidquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscet per cognitionem substantiæ illius rei; unde, in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut di-

citur in secundo libro Posteriorum Analyticorum (c. 3). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscit per accidentia, sicut dicitur in primo de Anima (c. 1) quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu; et sic per sensibilem accidentium cognitionem oportet ad

l'ordre naturel. Donc tout ce que renferme une chose et que l'intelligence ne peut connaître par sa substance reste nécessairement ignoré de cette dernière. Or, la connaissance que l'on a de la substance d'un être doué de volonté ne suffit pas pour découvrir ce qu'il veut ; car la volonté ne se porte pas vers son objet d'une manière purement naturelle, et c'est pour cela que nous considérons comme deux principes actifs distincts la volonté et la nature. Donc aucune intelligence ne peut découvrir ce que veut cet être doué de volonté, si ce n'est par certains effets, comme, par exemple, si nous voyons quelqu'un agir volontairement, nous savons ce qu'il veut ; ou par la cause, et Dieu connaît ainsi nos volitions, de même que les autres effets qu'il produit, parce qu'il est la cause qui nous fait vouloir ; ou bien encore parce qu'une personne déclare à une autre ce qu'elle veut, en lui exprimant par la parole le désir qu'elle éprouve. Donc, puisque beaucoup de choses dépendent de la simple volonté de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà prouvé [liv. II, ch. 27] et que nous le démontrerons plus clairement encore, l'intelligence créée qui voit la substance de Dieu ne connaît pas pour cela tout ce que Dieu voit par son essence.

On nous objectera peut-être que la substance de Dieu est supérieure à tout ce qu'il peut faire, connaître ou vouloir en dehors de lui, et que, par conséquent, si une intelligence créée est capable de voir la substance de Dieu, elle sera capable, à plus forte raison, de connaître tout ce que Dieu connaît, veut ou fait par lui-même.

Si l'on examine attentivement cette question, on verra qu'il y

substantiæ intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quidquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ ejus, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius; nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, quum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut quum

aliquis suum affectum loquendo exprimit. Quum igitur multa ex simplicis Dei voluntate dependant, ut partim ex superioribus (l. II, c. 27) patet et adhuc erit amplius manifestum, intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ Deus per suam essentiam videt.

Potest autem aliquis contra prædicta objicere quod Dei substantia est aliquid majus quam omnia quæ ipse facere vel intelligere vel velle potest præter seipsum; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quæ Deus per seipsum vel intelligit vel vult vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa; quædam enim in seipsis

de la différence entre connaître une chose en elle-même et la connaître dans sa cause ; car il en est quelques-unes qui sont susceptibles d'être connues facilement en elles-mêmes, et que cependant on connaît difficilement dans leurs causes. Il est donc vrai que la connaissance de la substance divine l'emporte sur celle de tout objet qui n'est pas elle et qui peut être connu en lui-même. La connaissance est plus parfaite lorsqu'elle embrasse la substance divine et fait voir en elle tous les effets qu'elle produit, que si l'on connaît seulement la substance sans voir en elle ses effets. Or, on peut voir la substance divine sans la comprendre ; mais il est impossible, sans la comprendre, d'arriver par elle à l'intelligence et à la connaissance de toutes choses, ainsi que nous venons de l'établir.

CHAPITRE LVII.

Les intelligences de tout degré peuvent participer à la vision de Dieu.

Puisqu'il faut une lumière surnaturelle pour élever l'intelligence créée à la vision de la substance divine [ch. 53], aucune intelligence créée n'est assez avilie par sa nature pour être incapable de cette vision. En effet :

1° Nous avons vu [ch. 54] que cette lumière n'entre dans la nature d'aucune créature, et qu'en raison de sa vertu elle dépasse la portée de tout être créé. Or, la diversité des natures ne constitue pas un

CAPUT LVII.

Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest divinæ visionis.

Quum autem ad visionem divinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c. 53), non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infirmus qui non ad hanc visionem possit elevari.

1° Ostensum est enim (c. 54) quod lumen illud non potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute

de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam quam quidquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest. Perfectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest ; quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex prædictis apparet.

obstacle pour l'effet qui est produit par une vertu surnaturelle, puisque la puissance de Dieu est infinie : ainsi, lorsqu'un malade recouvre miraculeusement la santé, il importe peu que sa maladie soit grave ou légère. Donc la différence des degrés de la nature intellectuelle n'empêche pas que les derniers des êtres qui participent à cette nature ne parviennent à jouir de la vision divine avec le secours de la lumière surnaturelle.

2° Il y a une distance infinie, sous le rapport de la perfection et de la bonté, entre Dieu et l'intelligence la plus élevée dans l'ordre de la nature intellectuelle, et la distance qui sépare la première et la dernière des intelligences est limitée. Or, du fini au fini une distance infinie répugne. Donc la distance qui existe entre la moins noble et la plus excellente des intelligences créées n'est presque rien, comparée à la distance qui éloigne de Dieu l'intelligence créée la plus sublime. Or, une chose qui est comme rien ne peut pas sensiblement varier : par exemple, la distance du centre de la terre à notre œil n'est presque rien par rapport à la distance qui est de notre œil à la huitième sphère, près de laquelle la terre n'est qu'un point (1) ; aussi les astronomes ne s'éloignent pas d'une manière sensible de la vérité lorsque, dans leurs démonstrations, ils considèrent notre œil comme le centre de la terre. Donc il n'importe pas que l'intelligence élevée par la lumière surnaturelle à la vision de Dieu soit au premier degré ou au dernier, ou bien à un degré intermédiaire.

3° Nous avons prouvé [ch. 25 et 50] que toutes les intelligences désirent naturellement voir la substance divine. Or, un désir naturel ne

(1) Dans le système astronomique de Ptolomée, la huitième sphère est le ciel des étoiles fixes.

supernaturali non impeditur propter naturæ diversitatem, quum divina virtus sit infinita; unde, in sanatione infirmi quæ fit miraculose, non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur. Diversus igitur gradus naturæ intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perducî possit prædicto lumine.

2° Adhuc, Distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita. Finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. Igitur distantia quæ est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad

illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil non potest variationem sensibilem facere; sicut distantia quæ est inter centrum terræ et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam quæ est inter visum nostrum et spheram octavam, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi, in suis demonstrationibus, utuntur visu nostro quasi centro terræ. Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum elevetur, utrum summus vel infimus vel medius.

3° Item, Supra probatum est (c. 25 et

aurait être vain. Donc toute intelligence créée peut parvenir à la vision de la substance divine, nonobstant l'infériorité de sa nature.

C'est pour cela que le Seigneur promet aux hommes la gloire qu'il accorde aux anges. *Ils seront dans le ciel*, dit-il en parlant des hommes, *comme les anges de Dieu* [Matth., xxi, 30]. Il est encore écrit que la mesure de l'homme est la même que celle de l'ange (2). L'Écriture-Sainte nous insinue la même chose quand elle nous représente les anges sous une forme humaine, qui est parfaite, comme dans les anges qui apparurent à Abraham avec des figures d'hommes [Gen., xviii, 2], ou bien incomplète, comme celle des animaux dont il est dit qu'ils avaient des mains d'hommes sous leurs ailes [Ezech., i, 8].

Cette démonstration détruit la fausse opinion de ceux qui pensent que l'âme humaine ne sera jamais dans la même condition que les intelligences supérieures, à quelque degré d'élévation qu'elle parvienne.

CHAPITRE LVIII.

Il est possible qu'une intelligence voie Dieu plus parfaitement qu'une autre.

1^o Puisque le mode de l'opération se trouve déterminé par la forme,

[2] *Et qui loquebatur mecum habebat mensuram arundineam auream, ut metiretur civitatem et portas ejus et murum. Et mensus est murum ejus centum quadraginta quatuor cubitorum, mensura hominis, quæ est Angeli* [Apoc., xxi, 15 et 17].

50) quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinæ substantiæ visionem, non impediendo inferioritate naturæ.

Hinc Dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum : *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in celo* (Matth., xxi, 30), et eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur (Apoc., xxi, 15 et 17); propter quod sæpe in Scriptura sacra Angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abraham in similitudine virorum (Gen., xviii, 2), vel in parte, sicut

patet de animalibus de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum* (Ezech., i, 8).

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque eleveatur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII.

Quod unus alio perfectius Deum videre potest.

1^o Quia vero modus operationis consequitur formam, quæ est operationis princi-

qui en est le principe, et que la lumière surnaturelle dont nous avons parlé [ch. 55] est en quelque manière le principe de la vision dans laquelle l'intelligence créée voit la substance divine, le degré de cette vision est nécessairement proportionné à l'intensité de cette lumière. Or, il est possible que plusieurs intelligences participent à cette lumière à des degrés divers, en sorte que l'une soit plus éclairée que l'autre. Donc il peut se faire aussi que de deux êtres qui jouissent de la vision de Dieu l'un le voie plus parfaitement que l'autre, quoiqu'ils voient tous les deux sa substance.

2° Il y a dans tout genre un être plus élevé qui domine tous les autres, et l'on trouve du plus et du moins selon qu'on s'approche de lui ou bien qu'on s'en éloigne davantage : ainsi, tel objet est plus ou moins chaud suivant qu'il est plus près ou plus loin du feu, qui est aussi chaud que possible. Or, Dieu voit très parfaitement sa substance, puisqu'il la comprend seul [ch. 55]. Donc, parmi les intelligences élevées à la vision divine, il en est qui voient plus ou moins bien sa substance, à proportion de la distance où elles sont par rapport à lui.

3° La lumière de la gloire élève l'intelligence créée à la vision de Dieu, parce qu'elle est en quelque sorte la ressemblance de l'intelligence divine [ch. 53]. Or, la ressemblance d'un être avec Dieu peut être plus ou moins parfaite. Donc il est possible que cet être voie plus ou moins parfaitement la substance divine.

4° La fin correspond suivant une exacte proportion à tout ce qui existe pour elle, et, par conséquent, comme la préparation à la fin diffère dans certains êtres, ils ne doivent pas tous participer de la même manière à cette fin. Or, la vision de la substance divine est la

pium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam divinam videt principium quoddam est lumen prædictum, ut ex dictis (c. 55) patet, necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinæ visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile est igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

2° Adhuc, In quocumque genere est aliquid summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso; sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis et minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus au-

tem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. 55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus ejus substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquant.

3° Amplius, Lumen gloriæ ex hoc ad divinam visionem elevat quod est similitudo quædam intellectus divini, sicut jam (c. 53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

4° Item, Quum finis proportionaliter respondeat his quæ sunt ad finem, oportet quod, sicut aliqua diversimode præparantur ad finem, ita diversimode participant finem. Visio autem divinæ substantiæ est ultimus

fin dernière de toute substance intellectuelle [ch. 23 et 50]. En outre, toutes les substances intellectuelles ne sont pas également préparées en vue de cette fin; car la vertu des unes l'emporte sur celle des autres, et la vertu est la voie qui conduit à la félicité. Donc il doit y avoir dans la vision divine une différence qui consiste en ce que les unes voient plus parfaitement que d'autres la substance divine.

Le Seigneur nous fait connaître lui-même cette différence, lorsqu'il dit : *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père* [Joan., xiv, 2].

Par là se trouve réfutée cette erreur qui considère comme égales toutes les récompenses. En effet, si le degré de la vision indique le degré de gloire pour chacun des bienheureux, nous voyons d'après son objet que cette gloire est la même; car toute intelligence trouve sa félicité dans la vision de la substance de Dieu [ch. 23]. Donc le bonheur découle pour tous du même objet, mais tous n'y puisent pas un bonheur égal.

On ne peut donc nous objecter que le Seigneur promet la même récompense, c'est-à-dire un denier, à tous ceux qui travaillent à sa vigne, sans tenir compte de la différence de temps [Matth., xx], parce que tous reçoivent une récompense unique, qui est Dieu, pour le voir et jouir de lui.

C'est encore ici le lieu d'observer que l'ordre des mouvements des corps est en quelque sorte opposé à l'ordre des mouvements des esprits. Le sujet premier de tous les mouvements corporels est numériquement le même, et les fins varient; mais pour les mouvements

finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut ex dictis (c. 25 et 50) patet. Intellectualles autem substantiæ non omnes æqualiter præparantur ad finem; quedam enim sunt majoris virtutis et quedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius et quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* [Joan., xiv, 2].

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnia præmia esse æqualia. Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriæ in beatis. Ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei sub-

stantiam videt, ut probatum est (c. 25). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt.

Unde prædictis non obviat quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non æqualiter laboraverint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denarium [Matth., xx]; quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum et ad fruendum, scilicet Deus.

In hoc etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi; spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt

spirituels, et nous désignons ainsi les appréhensions et les volitions des intelligences, les sujets premiers se multiplient et la fin est numériquement une.

CHAPITRE LIX.

En voyant la substance divine, on voit en quelque manière tous les êtres.

1^o La vision de la substance divine étant la fin dernière de toute substance intellectuelle [ch. 25 et 50], si l'appétit naturel d'un être est satisfait lorsqu'il a atteint sa fin dernière, toute substance intellectuelle cesse d'éprouver l'appétit qui lui est naturel quand elle voit la substance de Dieu. Or, une intelligence désire naturellement connaître le genre, l'espèce et les vertus de tous les êtres, et de plus l'ordre de l'univers; et nous en avons la preuve en ce que les recherches des hommes ont pour objet chacune de ces choses. Donc tous ceux qui voient la substance divine possèdent par là même toutes ces connaissances.

2^o Si, selon l'enseignement d'Aristote (1), la différence qui existe entre les sens et l'intelligence consiste en ce que l'excellence de l'objet

(1) *Passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi patet in sensuum instrumentis atque in ipso sensu. Sensus enim ex vehementi sensibili sentire non potest: auditus namque non audit sonum post magnos sonos, et visus non videt, atque odoratus non olfacit, post vehementes colores atque odores. At intellectus, aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit atque intelligit inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore; at intellectus ab eodem est separabilis (Arist. *De anim.* III, c. 4).*

quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem.

CAPUT LIX.

Quod videntes divinam substantiam omnia aliquo modo vident.

1^o Quia vero visio divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut patet ex dictis (c. 25 et 50), omnis autem res quum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus natura-

lie, oportet quod naturalis appetitus substantiæ intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi; quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta.

2^o Amplius, Si in hoc sensus et intellectus differunt, ut patet in tertio de Anima (c. 4), quod sensus a sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit, —

sensible détruit ou affaiblit le sens, de sorte qu'il devient ensuite incapable de saisir les objets moindres, au lieu que l'objet propre de l'intelligence, loin de la détruire ou d'en entraver l'exercice, ne fait au contraire que la perfectionner, lorsque cette dernière sera arrivée à la connaissance de l'être qui est le plus intelligible, il ne lui sera pas plus difficile, mais bien plus facile, de connaître les autres. Or, la substance divine est au plus haut degré dans le genre des êtres intelligibles. Donc l'intelligence qui se trouve élevée, au moyen d'une lumière divine, à la vision de la substance de Dieu, devient plus capable, en vertu de cette même lumière, de connaître tous les autres êtres compris dans la nature.

3° L'être intelligible n'a pas moins d'étendue, et même il comprend plus de choses que l'être naturel; car l'intelligence est naturellement apte à connaître tout ce qui compose la nature, et elle connaît en outre des choses dépourvues d'être naturel, telles que la négation et la privation. Donc l'être intelligible demande pour être parfait tout ce qui est requis à la perfection de l'être naturel, et même davantage. Or, l'être intelligible est parfait lorsque l'intelligence a atteint sa fin dernière, et la perfection de l'être naturel consiste dans la constitution [ou réalisation] des choses. Donc Dieu découvre à l'intelligence qui le voit tout ce qu'il a produit pour la perfection de l'univers.

4° Quoique certaines intelligences voient Dieu plus parfaitement que d'autres [ch. 58], chacune d'elles cependant le voit assez parfaitement pour que sa capacité naturelle soit complètement remplie; et même cette vision excède toute capacité naturelle [ch. 52]. Donc tous ceux qui voient la substance divine doivent apercevoir dans cette sub-

intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis; summum autem in genere intelligibilium est divina substantia, — intellectus igitur, qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

3° Aduhc, Esse intelligibile non minoris ambitus est quam esse naturale, sed forte majoris; intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere, et quendam intelligit quæ non habent esse natu-
 rale, sicut negationes et privationes. Quæ-

cumque igitur requiruntur etiam ad perfectionem esse naturalis requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est quum intellectus ad suum finem ultimum pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quæ Deus ad perfectionem universi produxit intellectui se videnti manifestat.

4° Item, Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. 58), quilibet tamen ita perfectus eum videt quod impletur tota capacitas naturalis; quin imo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c. 52). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina sub-

stance tous les êtres auxquels s'étend leur capacité naturelle. Or, la capacité naturelle d'une intelligence, quelle qu'elle soit, est assez grande pour connaître tous les genres, toutes les espèces et l'ordre des êtres. Donc quiconque voit Dieu aperçoit ces choses dans la substance divine.

C'est pour cela que Dieu répond à Moïse, qui demandait à voir la substance divine : *Je vous montrerai tout le bien* [Exod., xxxiii, 19]; et saint Grégoire dit : « Que peuvent-ils ignorer là où ils connaissent Ce-
« lui qui sait tout [Dialog., liv. iv, ch. 38]? »

Il est évident, si l'on examine avec attention la question que nous venons de traiter, que les intelligences qui voient la substance divine voient aussi tous les êtres sous un rapport et ne les voient pas sous un autre.

Si nous entendons par ce mot *tout* ce qui est requis pour que l'univers soit parfait, il est clair, comme nous venons d'en apporter les preuves, que ceux qui voient la substance divine voient tout. En effet, puisque l'intelligence est toutes choses dans un certain sens, tout ce qui concourt à rendre l'univers parfait entre aussi dans la perfection de l'être intelligible. C'est pourquoi, selon saint Augustin, tous les êtres qui furent faits par le Verbe de Dieu pour subsister dans leur nature première le furent aussi dans l'intelligence angélique, afin que les anges les connussent (2). Or, les natures des espèces, leurs pro-

(2) Quid significat in *cæteris* et cur *hic* non adhibetur illa repetitio : *Et fecit Deus?*— Quia per lucem intimatur spiritalis creaturæ creatio. At non primo cognovit rationalis (id est, angelica) creatura suam conformationem, ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognovit dum statim ad veritatem conversa est. *Cætera* vero, quæ infra sunt, ita creantur ut *prius* fiant in cognitione creaturæ rationalis (seu angelicæ), ac deinde in suo genere. — Quapropter lucis creatio *prius* est in Verbo Dei secundum rationem qua condita est, hoc est in coeterna Patrisapientia, ac *deinde* in ipsa lucis creatione secundum naturam qua creata est illic non facta, sed genita, *hic* vero facta, quia ex informitate formata, et ideo dixit Deus : *Fiat lux, et facta est lux* (*Genes.*, i), ut quod ibi erat in Verbo hic esset in opere [Aug. *De Genesi ad litteram*, lib. ii, c. 8].

stantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Hæc igitur quilibet Deum videntem in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinæ substantiæ visionem respondit : *Ego ostendam omne bonum tibi* [Exod., xxxiii, 19]; et Gregorius : « Quid est quod ibi « nesciant, ubi scientem omnia sciunt
« [Dialog., l. iv, c. 38]? »

Si autem præmissa diligenter consideren-
tur, patet quod, quodam modo, videntes

divinam substantiam omnia vident; quodam vero modo, non.

Si enim per omnia illa intelligantur quæ ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductæ ostendunt. Quum enim intellectus sit quodammodo omnia, quæcumque ad perfectionem naturæ pertinent omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis; propter quod, secundum Augustinum [*super Genesim ad litteram*, l. ii, c. 8], quæcumque facta sunt per Dei Verbum ut in prima natura subsisterent fiebant etiam in intel-

étés et leurs vertus sont de la perfection de l'être naturel; car laendance de la nature a pour but les natures des espèces, puisque lesindividus existent pour l'espèce. Il entre donc dans la perfection d'une substance intellectuelle qu'elle connaisse la nature de toutes les espèces, leurs vertus et leurs propres accidents. Donc cette substance arrive à ce degré dans la béatitude, qui est sa fin, par la vision de l'essence divine; et cette connaissance des espèces naturelles fait connaître à l'intelligence qui voit Dieu les individus qu'elles renferment, comme on peut le conclure évidemment de ce que nous avons dit plus haut, en parlant de la connaissance de Dieu et de celle des anges.

Si, au contraire, on veut exprimer par ce mot *tout* la totalité des êtres que Dieu connaît en voyant son essence, aucune intelligence créée ne les voit tous dans la substance de Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 56].

Or, ce que nous disons ici peut s'expliquer de différentes manières. — Premièrement, par rapport à ce que Dieu peut faire, mais qu'il ne fait pas et ne doit pas faire; car on ne saurait connaître toutes ces choses sans comprendre quelle est sa puissance, et nulle intelligence créée n'en est capable [ch. 55]. Aussi l'Écriture nous dit-elle : *Comprendrez-vous par hasard les voies de Dieu, et parviendrez-vous à connaître parfaitement le Tout-Puissant ? Il est plus élevé que le ciel : que ferez-vous ? Il est plus profond que l'enfer : par quoi le connaîtrez-vous ? Sa mesure excède la longueur de la terre et la largeur de la mer* [Job, XI, 7, 8 et 9]. Il ne s'agit pas ici, en effet, de la grandeur de Dieu prise comme mesure de l'étendue; mais ces paroles signifient que sa puissance n'est pas

līgētia angelica ut ab Angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturæ specierum et earum proprietates et virtutes; ad naturas enim specierum intentio naturæ fertur, individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiæ ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divinæ essentiæ visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus hujusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quæ dicta sunt supra de cognitione Dei et Angelorum potest esse manifestum.

Si vero per omnia intelligentur omnia quæ Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei

substantia videt, ut superius (c. 56) ostensum est.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura : — Primo quidem, quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit nec facturus est nunquam; omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. 55) ostensum est. Hinc est quod dicitur : *Forsitan vestigia Dei comprehendēs, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies ? Excelsior cælo est, et quid facies ? Profundior inferno, et unde cognosces ? Longior terra mensura ejus et latior mari* [Job, XI, 7, 8 et 9]. Non enim hæc dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur quin possit etiam majora facere.

limitée à tout ce qui paraît grand, de telle sorte qu'il ne puisse pas faire des choses encore plus grandes. — Cela s'entend, en second lieu, des raisons pour lesquelles les choses ont été faites ; et une intelligence ne peut pas les connaître sans comprendre la bonté de Dieu. La raison d'une chose dépend de la fin que se propose celui qui la fait. Or, la bonté divine est la fin de toutes les œuvres de Dieu. Donc la raison des choses qu'il a faites, c'est que la bonté divine découle dans ces êtres. Donc celui qui connaîtrait tous les biens que, dans l'ordre de la divine sagesse, les créatures sont capables de recevoir, saurait toutes les raisons de leur création ; ce qui équivaldrait à comprendre la bonté et la sagesse de Dieu ; et cela dépasse les forces de toute intelligence créée, ainsi que nous l'apprend cette parole : *J'ai compris que l'homme ne peut découvrir la raison d'aucune des œuvres de Dieu* [Ecclés., VIII, 17]. — Troisièmement, il faut en dire autant de ce qui dépend uniquement de la volonté de Dieu, comme la prédestination, l'élection, la justification et autres choses semblables qui concourent à la sanctification de la créature. C'est pourquoi saint Paul nous dit : *Qui donc d'entre les hommes sait ce qui est de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu* [I Cor., II, 11].

CHAPITRE LX.

Ceux qui voient Dieu voient simultanément tout en lui.

1^o Puisqu'une intelligence créée, en voyant la substance divine,

— Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factæ sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creaturarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem divinæ sapientiæ provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et etiam sa-

pietiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur : *Intellexi quod omnium Dei operum nullam possit homo invenire rationem* (Ecclés., VIII, 17). — Tertio, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio et justificatio et hujusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur : *Quis enim hominum scit quæ hominis sunt, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Ita et quæ sunt Dei nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* [I Cor., II, 11].

aperçoit dans la substance même de Dieu toutes les espèces des êtres. et que d'ailleurs on doit voir, ensemble et par une seule vision, tout ce que l'on voit dans une seule espèce, par la raison que la vision correspond à son principe, il s'ensuit nécessairement que l'intelligence qui voit la substance divine aperçoit tout simultanément et non successivement.

2° La vision de Dieu constitue la félicité souveraine et parfaite d'une nature intellectuelle [ch. 25]. Or, la félicité ne consiste pas dans une habitude, mais dans un acte, puisqu'elle est le comble de la perfection et la fin dernière. Donc on voit actuellement tout ce que l'on saisit par la vision de la substance divine qui nous rend heureux. Donc on ne voit pas d'abord une chose et ensuite une autre.

3° Dès qu'un être arrive à sa fin dernière, il reste en repos, puisque tout mouvement est produit pour atteindre une fin. Or, la vision de la substance divine est la fin dernière de l'intelligence [ch. 25]. Donc l'intelligence qui voit la substance divine ne passe pas d'un objet intelligible à un autre. Donc elle aperçoit par un acte simultanément tout ce qu'elle connaît par cette vision.

4° L'intelligence connaît dans la substance divine toutes les espèces des choses [ch. 59]. Or, certains genres se divisent en une infinité d'espèces, comme les nombres, les figures et les proportions. Donc l'intelligence voit des infinis dans la substance divine. Or, elle ne pourrait pas voir toutes ces choses, si elle ne les voyait simultanément; car l'infini ne passe pas. Donc l'intelligence voit ensemble toutes les choses qu'elle aperçoit dans la substance divine.

CAPUT LX.

Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso.

1° Quum autem ostensum sit (c. 59) quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat, quæcumque autem una specie videntur oportet simul et una visione videri, quum visio principio visionis respondeat, necesse est quod intellectus qui divinam substantiam videt non successive, sed simul, omnia contempletur.

2° Item, Summa et perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione consistit, ut supra (c. 25) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, quum sit ultima perfectio

et ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per visionem divinæ substantiæ, quæ beati sumus, omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius.

3° Adhuc, Unaquæque res, quum venerit ad suum ultimum finem, quiescit, quum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinæ substantiæ, ut supra (c. 25) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quæ per hanc visionem cognoscit simul actu considerat.

4° Amplius, In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex prædictis (c. 59) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitæ, sicut numerorum et figurarum et proportionum. Intel-

Cette doctrine est celle de saint Augustin, qui dit : « Nos pensées ne
« seront pas sujettes au changement, passant et repassant d'un objet à
« un autre; mais nous verrons ensemble et d'un seul coup d'œil tout
« ce qui composera notre science (1). »

CHAPITRE LXI.

La vision de Dieu fait participer à la vie éternelle.

Toutes ces raisons nous prouvent que la vision dont nous parlons fait participer l'intelligence créée à la vie éternelle. En effet :

1° L'éternité diffère du temps en ce que l'être du temps consiste dans une certaine succession, au lieu que l'être de l'éternité existe tout entier dans le même instant. Or, nous avons établi [ch. 60] qu'il n'y a

(1) Quapropter ita dicitur illud Dei Verbum, ut Dei cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat, nunc recipiat formam, ut Verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodam modo volutari. Bene quippe noverat verba et vim cogitationis inspexerat locutor egregius, qui dixit in carmine :

Secumque volutat
Eventus belli varios.
(Virg. *Æneid.*, lib. x, vers. 159, 160.)

Id est, cogitat. Non ergo ille Dei Filius cogitatio Dei, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum verum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile quod esse etiam possit informe. Dicuntur quidem etiam in Scripturis sanctis cogitationes Dei, sed eo locutionis modo quo ibi et oblivio Dei dicitur, quæ utique ad proprietatem in Deo nulla est. — Quapropter quum tanta sit nunc in isto enigmatæ dissimilitudo Dei et Verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo comperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam quum *similes ei erimus*, quando *videbimus eum sicuti est* (I Joan., III, 2) [quod utique qui dixit hanc procul dubio quæ

lectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina substantia videt simul videat.

Hinc est quod Augustinus in libro decimo quinto *de Trinitate* (c. 16) dicit :

« Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ
« cogitationes, ab aliis in alia euntes atque
« redeuntes; sed omnem scientiam nostram
« uno simul conspectu videbimus. »

CAPUT LXI.

Quod per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ.

Ex hoc autem apparet quod, per visionem prædictam, intellectus creatus vitæ æternæ sit particeps.

1° In hoc enim æternitas a tempore differt quod tempus in quadam successione habet esse, æternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (c. 60)

aucune succession dans la vision de Dieu, mais que tout ce que l'on voit par elle on l'aperçoit simultanément et d'une seule intuition. Donc la perfection de cette vision est dans une sorte de participation à l'éternité. Or, une telle vision est en quelque manière une vie; car on doit considérer comme une espèce de vie l'action de l'intelligence. Donc, en vertu de cette vision, l'intelligence créée devient participante de la vie éternelle.

2° C'est l'objet de l'acte qui détermine son espèce. Or, la vision divine a pour objet la substance de Dieu considérée en elle-même et non dans une ressemblance créée [ch. 51], et l'être de cette divine substance est dans l'éternité, ou plutôt c'est l'éternité même. Donc cette vision consiste dans la participation à l'éternité.

3° Lorsqu'une action se fait dans le temps, cela vient du principe de l'action qui existe dans le temps, et c'est ainsi que les actions des choses de la nature sont temporaires; ou encore du terme de l'opération, et ceci a lieu lorsque les substances spirituelles qui sont au-dessus du temps exercent leur action sur les choses soumises au temps. Or, la vision divine ne se passe dans le temps, ni à raison de son objet, qui est une substance éternelle; ni à raison de son moyen, qui est également une substance éternelle; ni même à raison du sujet, qui est l'intelligence, et dont l'être n'est pas soumis au temps, puisqu'elle est indestructible [liv. II, ch. 79]. Donc cette vision consiste dans une

nunc est dissimilitudinem attendit], nec tunc natura illi erimus æquales; semper enim natura minor est faciente quæ facta est. Et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque falleremur. Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus: tamen quum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura quæ formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formæ ad quam pervenire deberet; sed tamen consequenda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma; neque informis, neque formata ipsa ibi æterna est immutabilisque substantia [Aug. *De Trinit.*, l. xv, c. 16].

quod in prædicta visione non est aliqua successio, sed omnia quæ per illam videntur simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quædam vita; actio enim intellectus est vita quædam. Fit ergo, per illam visionem, intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

2° Item, Per objecta actus specificantur. Objectum autem prædictæ visionis est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra [c. 51] ostensum est. Esse autem divinus substantiæ in æternitate est, vel

magis est ipsa æternitas. Ergo visio prædicta in participatione æternitatis est.

3° Adhuc, Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quæ sunt supra tempus quas exercent in res tempori subditas. Visio autem prædicta non est in tempore, ex parte ejus quod videtur, quum hoc sit substantia æterna; neque etiam ex parte ejus quo videtur, quod etiam est substantia æterna; neque etiam ex parte videntis, quod est in-

participation à l'éternité, c'est-à-dire qu'elle surpasse absolument le temps.

4° Il est dit dans le livre *des Causes* (*propos. 2*), et cela ressort manifestement de tout ce que nous avons établi, que l'âme intelligente a été créée sur les confins de l'éternité et du temps; car elle est au dernier degré dans l'ordre intellectuel, et cependant sa substance est supérieure à la matière corporelle et indépendante de cette dernière. Or, son action est temporaire, en ce qu'elle la met en rapport avec les êtres inférieurs qui sont dans le temps. Donc l'action qui l'unit aux êtres supérieurs qui dominent le temps participe à l'éternité. Or, c'est surtout la vision dans laquelle elle découvre la substance divine qui a ce caractère. Donc, en vertu de cette vision, elle devient participante de l'éternité; et il en faut dire autant, pour la même raison, de toute autre intelligence créée qui voit Dieu.

C'est le sens de cette parole de Jésus-Christ : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu* [Joan., XVII, 3].

CHAPITRE LXII.

Ceux qui voient Dieu le verront toujours.

Il est donc certain que ceux qui sont arrivés au bonheur suprême, en vertu de la vision divine, n'en seront jamais privés. En effet :

tellectus, cujus esse non subjacet tempori, quum sit incorruptibilis, ut supra (l. II, c. 79) probatum est. Est igitur visio illa secundum æternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

4° Amplius, Anima intellectiva est creata in confinio æternitatis et temporis, ut in libro de Causis (*propos. 2*) dicitur; et ex præmissis potest esse manifestum, quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporealem, non dependens ab ipsa. Sed actio ejus, secundum quam conjungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio ejus, secundum quam conjungitur superioribus quæ sunt supra tempus, æternitatem participat. Talis autem est

maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione æternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum* [Joann., XVII, 3].

CAPUT LXII.

Quod videntes Deum in perpetuum eum vident.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ulti-

• Tout ce qui existe dans un instant et n'existe pas dans un autre tant est soumis à la mesure du temps, ainsi que le prouve le Philo-sophe (1). Or, la vision divine, qui fait le bonheur des créatures intel-tuelles, n'est pas dans le temps, mais dans l'éternité. Donc, dès lors l'on y participe, on ne peut plus en être privé.

2° La créature intellectuelle n'a atteint sa fin dernière que quand son sir naturel est apaisé. Or, si elle désire naturellement le bonheur, le désire aussi naturellement la perpétuité en ce bonheur; car, puis-sa sa substance ne doit pas cesser d'être, elle désire, comme devant posséder toujours, l'objet qu'elle désire pour lui-même et non en vue d'un autre. Donc la félicité ne serait pas une fin dernière, si elle ne de-ait pas toujours durer.

3° Celui qui possède une chose qu'il aime éprouve de la tristesse, s'il vient à savoir qu'elle lui sera enlevée. Or, comme cette vision qui fait es bienheureux est la source des plus douces jouissances et l'objet des plus vifs désirs, ceux qui y sont parvenus l'aiment souverainement. Il est donc impossible qu'ils ne soient point attristés, s'ils connaissent qu'elle cessera un jour. Or, s'il était vrai qu'elle ne dût pas toujours durer, ils le sauraient; car nous avons démontré [ch. 59] qu'en voyant la substance divine ils connaissent aussi les autres choses qui sont dans

[1] At vero non sine mutatione tempus esse videtur; nam quum ipsi nihil mente mutamur, aut non animadvertimus nos esse mutatos, non videtur nobis tempus fuisse... Quæ quum ita sint, patet tempus nec motum esse, nec esse etiam absque motu.... At vero prius atque posterius in tempore etiam est, ex eo sane quia semper alterum ipsorum alterum sequitur... Sed quum prius sentimus atque posterius, tunc et tempus dicimus esse; hoc enim est tempus numerus motus per ipsum prius posteriusve. — His autem hoc pacto determinatis, patet omnem mutationem necessario in tempore esse et omne quod movetur in tempore moveri. ... Quare quum ipsum prius in tempore sit, omnem autem motum comitetur ipsum prius, ut patet, perspicuum est omnem mutationem om-nemque motum in tempore esse (Arist. *Phys.*, IV, c. 11 et 14).

mam felicitatem consequuntur ex visione divina nunquam ab illa decidunt.

1° Omne enim quod quandoque est et quandoque non est tempore mensuratur, ut patet in quarto *Physicorum* (c. 11). Visio autem prædicta, quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in æternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

2° Adhuc, Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem; quum enim in sua substantia sit per-

petua, illud quod propter se desiderat, et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret,

3° Amplius, Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amit-tatur, tristitiam infert. Visio autem prædicta, quæ beatos facit, quum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur. Ergo im-possibile esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent; jam enim ostensum est (c. 59) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quæ

la nature, et, par conséquent, à plus forte raison, ils savent quelle est cette vision, si elle doit durer toujours ou bien finir. Donc cette vision ne serait pas pour eux exemple de tristesse, et par là même ce ne serait pas la vraie félicité, puisque la félicité véritable doit mettre à l'abri de tous les maux [ch. 48].

4° Le mobile qui se porte naturellement vers une chose qui est le terme de son mouvement ne s'en sépare que par force : tel un corps pesant qu'on lance en haut. Or, nous avons vu [ch. 50] que toute substance intellectuelle aspire par un désir naturel à cette vision. Donc elle n'en sera pas privée sans violence. Or, nul ne peut ravir violemment une chose à quelqu'un, s'il ne surpasse pas en force celui qui l'a donnée. Or, c'est Dieu qui est la cause de la vision divine [ch. 52]. Donc, puisqu'il n'y a pas de puissance supérieure à la puissance de Dieu, il est impossible que l'on soit violemment privé de cette vision. Donc elle durera toujours.

5° Si quelqu'un cesse de voir un objet qu'il voyait auparavant, c'est parce que la faculté de voir lui est ravie soit par la mort, soit par la cécité, ou qu'un obstacle l'empêche d'en user; ou bien parce qu'il ne veut plus le voir, ce qui arrive quand une personne détourne la vue d'une chose après l'avoir regardée; ou encore parce que l'objet disparaît; et cela est également vrai de la vision sensible et de la vision intellectuelle. Or, une substance intellectuelle parvenue à la vision divine ne peut perdre la faculté de voir Dieu, ni parce qu'elle cesse elle-même d'exister, puisque sa durée n'a pas de fin [liv. II, c. 55]; ni parce que la lumière, en vertu de laquelle elle voit Dieu, lui fait défaut; car cette lumière lui est transmise indéfectible en raison de la

naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia; et ita non esset vera felicitas, quæ ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c. 48) ostensum est.

4° Item, Quod movetur naturaliter ad aliquid, sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo, nisi per violentiam, sicut grave, quum projicitur sursum. Constat autem ex prædictis (c. 50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficiet, nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem divinæ causa est Deus, ut supra

[c. 52] probatum est. Ergo, quum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

5° Adhuc, Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut quum aliquis moritur vel cæcatur vel aliqua aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut quum aliquis avertit visum a re quam prius videbat; aut quia objectum subtrahitur; et hoc est communiter verum, sive de visione sensus sive de intellectuali visione loquamur. Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videnti Deum: neque per hoc quod esse desinat, quum sit perpetua, ut supra (l. II, c. 55) ostensum est; neque per defectum

condition du sujet qui la reçoit et de l'être qui la donne; elle ne peut pas non plus perdre la volonté de jouir de cette vision, dès lors qu'elle comprend qu'en cela consiste son souverain bonheur, de même qu'elle ne saurait avoir la volonté de n'être pas heureuse; enfin, elle ne cessera pas de voir, parce que l'objet de la vision disparaîtra, puisque cet objet, qui est Dieu, demeure toujours le même, et ne s'éloigne de nous qu'autant que nous nous éloignons de lui. Donc il répugne que l'on soit jamais privé de cette vision de Dieu qui fait les bienheureux.

6° Personne ne peut avoir la volonté d'abandonner un bien dont il jouit, s'il ne croit apercevoir quelque mal dans la possession de ce bien, au moins sous ce rapport, que tel bien l'empêche d'acquérir un bien plus grand; car de même que l'appétit ne désire rien qu'en le considérant comme bien, ainsi il ne répugne à rien qu'autant que cela paraît un mal. Or, il ne peut y avoir rien de mauvais dans la jouissance de cette vision, puisque c'est la meilleure chose, à laquelle puisse atteindre une créature intellectuelle; il est tout aussi impossible que celui qui jouit de cette vision y trouve quelque mal ou juge qu'il existe quelque chose de meilleur; car la vision de la souveraine vérité exclut tout jugement erroné. Donc une substance intellectuelle qui voit Dieu est dans l'impossibilité de vouloir jamais la fin de cette vision.

7° Lorsqu'on éprouve du dégoût pour une chose dont la jouissance était auparavant accompagnée de plaisir, c'est que cette chose a produit dans le sujet un changement quelconque, en détruisant ou en diminuant la vertu qui lui est propre: ainsi, quand les facultés des sens se trouvent fatiguées par l'exercice, à cause d'une modification causée

luminis quo Deum videt, quum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis; neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non caso felix; neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis, nisi in quantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quæ beatos facit unquam deficiat.

6° Præterea, Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni; sicut enim nihil desiderat appetitus

nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, quum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt unquam illa visione carere velit.

7° Item, Fastidium alicujus quo prius aliquis delectabiliter fruebatur accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius; et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corpora-

par les objets sensibles dans les organes corporels qui en sont altérés, malgré leur vigueur, elles sont rassasiées après quelque temps de ce qui produisait tout d'abord en elles des sensations agréables ; de même encore nous nous lassons de penser après une méditation longue et laborieuse, parce que les puissances qui ont besoin des organes corporels, sans lesquels notre intelligence ne pourrait pas s'appliquer comme il convient à considérer les choses, éprouvent de la fatigue. Or, la substance divine, loin d'altérer l'intelligence, lui donne, au contraire, toute la perfection dont elle est capable, et il n'est besoin pour la voir de produire aucun acte qui se réalise au moyen des organes corporels. Donc cette vision ne peut causer aucun dégoût à celui qui s'y délectait précédemment.

8° Rien de ce qui excite l'admiration ne saurait causer de la satiété, puisque tant que l'admiration subsiste elle est accompagnée de désir. Or, une intelligence créée, quelle qu'elle soit, voit toujours avec admiration la substance de Dieu, puisqu'il n'en est aucune qui la comprenne. Nous ne pouvons donc admettre qu'une substance intellectuelle se fatigue de cette vision, et, par conséquent, il est impossible qu'elle y renonce de sa volonté propre.

9° Deux choses ne peuvent être séparées après avoir été unies ensemble, qu'en vertu d'un changement survenu dans l'une d'elles ; car, de même qu'une relation nouvelle ne s'établit pas sans que l'un des termes se trouve modifié, de même aussi elle n'est supprimée qu'autant que l'un ou l'autre subit une modification quelconque. Or, l'intelligence créée voit Dieu, parce qu'elle lui est unie en quelque manière [ch. 51]. Si donc la vision divine cesse, parce que cette union est rom-

lium organorum a sensibilibus, a quibus, etiamsi fuerint excellentia, corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant ; et propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur, post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corpora- libus organis, sine quibus consideratio in- tellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxi- me perficit intellectum ; neque ad ejus visionem concurrunt aliquis actus qui per or- gana corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illa visio aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

8° Amplius, Nihil quod cum admiratione

quandiu sub admiratione est, adhuc desi- derium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum ad- miratione videtur, quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

9° Adhuc Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum ; relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relato- rum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo

visio & consideratur potest esse fastidiosum, quia, delectabiliter reficitur, Nihil quod fidi- tur, ar potest esse fastidiosum

pue, une telle rupture ne peut avoir d'autre cause qu'un changement de la substance divine ou de l'intelligence qui la contemple. Or, l'un n'est pas plus possible que l'autre; car la substance divine est immuable [liv. I, ch. 13], et la vision de la substance de Dieu élève la substance intellectuelle à un état qui la garantit de tout changement. Donc nul ne peut être privé du bonheur qui consiste à voir Dieu.

10° Plus un être s'approche de Dieu, qui est absolument immuable, et moins il est lui-même sujet au changement, et plus aussi il s'affermirait dans sa condition; c'est pourquoi, selon une remarque d'Aristote, dans son livre *de la Génération des animaux*, certains corps ne peuvent pas durer toujours, parce qu'ils sont très éloignés de Dieu (2). Or, aucune créature ne peut s'approcher plus près de Dieu que celle qui voit sa substance. Donc la créature intelligente qui voit la substance de Dieu est établie dans une parfaite immutabilité. Donc elle ne peut jamais être privée de cette vision.

Cette vérité est exprimée dans les Psaumes en ces termes : *Bienheureux, Seigneur, ceux qui habitent dans votre maison; ils vous loueront dans les siècles des siècles* [Ps. LXXXIII, 5]. *Celui qui habite dans Jérusalem ne sera jamais troublé* [Ps. CXXIV, 1]. L'Écriture dit encore : *Vos yeux verront Jérusalem, qui est une demeure remplie de richesses, une tente qui ne pourra pas être transportée ailleurs. Les pieux qui l'affermissent ne seront jamais arrachés, et aucun des cordages qui la tiennent ne se rompra, parce que c'est là seulement que notre Seigneur fera paraître sa magnificence* [Isaïe,

(2) Il ne s'agit pas ici de la distance locale, mais de la différence des natures qui s'oppose à ce que certains êtres s'unissent à Dieu à la manière des intelligences. Dieu étant le principe de l'existence, c'est lui qui la conserve à toutes ses œuvres, et plus une créature lui ressemble, plus elle participe abondamment à l'être.

unitur, ut ex dictis (c. 51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinæ substantiæ vel intellectus ipsam videntis; quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut ostensum est (l. I, c. 13); substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

10° Item, Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans; unde quædam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de

Generatione. Sed nullacreatura potest Deo vicinius appropinquare quam quæ ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quæ Dei substantiam videt summam immobilitatem consequitur; non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod in Psalmis dicitur : *Beati qui habitant in domo tua, Domine; in secula seculorum laudabunt te* [Psalm. LXXXIII, 5]; et alibi : *Non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem* [Psalm. CXXIV, 1]; et : *Oculi tui videbunt Jerusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit; nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur; quia solummodo tibi magnificus est*

XXXIII, 20-21]. *Je ferai de celui qui aura remporté la victoire une colonne dans le temple de mon Dieu, et il n'en sortira plus* [Apoc., III, 12].

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Platoniciens, qui prétendent que les âmes séparées, parvenues à la souveraine félicité, commencent de nouveau à vouloir retourner dans les corps, et que, lorsque le bonheur de l'autre vie a fini pour elles, elles sont derechef plongées dans les misères de la vie présente. Il en est de même de l'erreur d'Origène, qui enseigne que les âmes et les anges, après avoir goûté la félicité, peuvent retomber dans une misère.

CHAPITRE LXIII.

Comment tout désir de l'homme trouve sa satisfaction dans cette félicité souveraine.

Nous voyons, par ce qui précède, que ce bonheur qui découle de la vision divine satisfait tous les désirs de l'homme, selon cette parole du Psalmiste : *Il comble votre désir par ses biens* [Ps. CII, 5], et contente tous ses goûts. Il suffit, pour s'en convaincre, de les examiner en détail.

1° L'homme, considéré comme être intelligent, désire connaître la vérité, et il y parvient en s'appliquant à la vie contemplative. Ce résultat sera aussi complet que possible quand aura lieu cette vision, alors que la vue de la vérité première mettra à découvert pour l'intelligence tout ce qu'elle désire naturellement savoir [ch. 39].

Dominus noster [Isai., XXXIII, 20-21]; et : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius* [Apoc., III, 12].

Per hoc autem excluditur error Platoniorum, qui dicebant animas separatas, postquam felicitatem ultimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et, finita felicitate illius vitæ, iterum miseriis vitæ hujus involvi; et etiam error Originis, qui dixit animas et Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

CAPUT LXIII.

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.

Ex præmissis autem apparet quod, in illa felicitate quæ provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud : *Qui replet in bonis desiderium tuum* (Psalm. CII, 5); et omne humanum studium ibi suam consuetudinem accipit. Quodquidem patet discurrenti per singula.

1° Est enim quoddam desiderium homi-

2° L'homme étant doué de raison, il désire en user pour mettre en ordre tout ce qui est au-dessous de lui, et il arrive à ce but par les soins de la vie active et civile. Ce désir tend principalement à régler la vie humaine tout entière conformément à la raison ; ce qui n'est autre chose que mener une vie vertueuse ; car tout homme vertueux se propose pour fin dans ses actes ce qu'il y a de bon dans la vertu qu'il lui est propre : par exemple, celui qui est courageux tend à agir courageusement. Ce désir sera entièrement comblé quand la raison aura atteint sa plus haute puissance, alors que la clarté de la lumière divine ne lui permettra plus de s'égarer. — A la vie civile sont attachés certains biens nécessaires à l'homme pour remplir les fonctions du citoyen : telle est la position élevée qui accompagne les honneurs et rend orgueilleux et ambitieux les hommes qui la recherchent avec trop d'empressement. Or, la vision de Dieu élève l'homme au plus haut degré d'honneur, en ce qu'il lui est uni en quelque manière [ch. 51]. C'est pour cette raison que l'Écriture, qui appelle Dieu le *Roi des siècles* [1 Tim., I, 17], donne aussi le nom de *rois* aux bienheureux qui sont unis avec lui, quand elle dit : *Ils régneront avec Jésus-Christ* [Apoc., xx, 6]. — La vie civile procure un autre avantage, qui est l'éclat de la renommée, et nous considérons comme avides d'une vaine gloire ceux qui ont pour elle un appétit désordonné. Or, la vision divine donne aux bienheureux, non pas cette célébrité qui repose sur l'opinion des hommes sujets à l'erreur et capables de mensonge, mais celle qui consiste dans la connaissance absolument vraie de Dieu et de tous les bienheureux. C'est pourquoi la Sainte-Écriture désigne très souvent

nis, in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quodquidem homines consequuntur per studium contemplativæ vitæ. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescunt, ut ex supra dictis (c. 59) apparet.

2° Est etiam quoddam hominis desiderium, secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quodquidem consequuntur homines per studium activæ et civilis vitæ; quod desiderium principaliter ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem; cujuslibet enim virtuosus finis in operando est propriæ virtutis bonum, ad quod fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quan-

do ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. — Consequuntur etiam civilem vitam quædam bona quibus homo indiget ad civiles operationes; sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, in quantum Deo quodammodo uniuntur, ut supra (c. 51) ostensum est; et propter hoc, sicut ipse Deus *Rex seculorum* est [1 Tim., I, 17], ita et beati ei conjuncti *reges* dicuntur: *Regnabunt cum Christo* [Apoc., xx, 6]. — Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidil dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum homi-

sous le nom de *gloire* le bonheur dont ils jouissent, comme dans ce passage : *Les saints se réjouiront dans la gloire* [Ps. CXLIX, 5]. — La vie politique apporte encore un autre bien, savoir les richesses; et ceux qui les aiment et les recherchent sans mesure deviennent *avares* et injustes. Or, tous les biens se rencontrent dans le bonheur dont nous parlons, puisque les bienheureux possèdent celui qui renferme en lui la perfection inhérente à tout bien, ainsi que l'expriment ces paroles : *Tous les biens me sont venus avec elle* [Sap., VII, 11]. *La gloire et les richesses sont dans sa maison* [Ps. CXI, 3].

3^e L'homme, de même que les autres animaux, éprouve un troisième désir, qui est celui des délectations [sensibles]. Il se les procure surtout par une vie voluptueuse, et s'il en fait un usage immodéré, il passe les bornes de la tempérance et de la continence. Or, on jouit dans la félicité suprême de la délectation la plus parfaite, qui surpasse les délectations sensibles, que partagent les brutes elles-mêmes, autant que l'intelligence l'emporte sur les sens. Ce bien, dans lequel nous nous délecterons, est d'autant supérieur à tout bien sensible, d'autant plus intime et de nature à délecter sans fin, que la délectation qui en résulte est plus pure de tout mélange des choses qui pourraient contrister, ou des sollicitudes qui font naître le trouble, et c'est à elle que s'applique cette parole : *Vous les enivrerez de l'abondance de votre maison, et vous les abreuverez dans le torrent de votre volupté* [Ps. XXXIV, 9].

4^e Il est encore un désir commun à tous les êtres, qui cherchent à conserver autant qu'il est possible leur existence. Devenu excessif, ce désir rend les hommes craintifs et les porte à éviter la fatigue. Ce

num, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium beatorum; et ideo illa beatitudo in Scriptura sacra frequentissime gloria nominatur, sicut dicitur: *Exsultabunt Sancti in gloria* (Psalm. CXLIX, 5). — Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per quas inordinatur appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, in quantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* (Sap., VII, 11); et dicitur: *Gloria et divitiæ in domo ejus* (Psalm. CXI, 3).

3^o Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune,

ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam; et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quæ secundum sensum est, quæ et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectamur majus est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis affectus molestantis, de qua dicitur: *Inebriabuntur ab uberitate domus sue, et torrente voluptatis sue potabis eos* (Psalm. XXXIV, 9).

4^o Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservatio-

désir sera entièrement satisfait quand les bienheureux se verront parfaitement et pour toujours affermis dans cette condition, à l'abri de tout ce qui pourrait leur nuire, selon ce que dit l'Écriture : *Ils n'auront plus ni faim ni soif; la chaleur et le soleil ne tomberont plus sur eux* [Isaïe, XLIX, 10; Apoc., VII, 16].

Il est donc évident que la vision divine met les substances intellectuelles en possession de la vraie félicité qui satisfait pleinement leur désir; et c'est en cela que consiste la réunion complète de tous les biens, qu'Aristote considère comme nécessaire au bonheur (1); et Boèce définit aussi le bonheur « un état parfait, en raison de la réunion de tous les biens (2). » Or, rien, dans notre condition présente, ne ressemble davantage à cette félicité parfaite et souveraine qu'une vie passée dans la contemplation de la vérité, autant qu'il est possible ici-bas. Aussi, les philosophes, qui n'ont pu avoir de cette souveraine félicité une connaissance complète, ont pensé que le souverain bonheur de l'homme consiste dans la contemplation, à laquelle il peut s'élèver dans cette vie (3). C'est pour cela aussi que la Sainte-Écriture

(1) Ea quæ appellatur vita bonis omnibus per se cumulata, nihilque externum desiderans, in ea beatitudine maxime quæ in rerum contemplatione versatur reperitur.... Si mentis functio gravitate et studio rerum seriarum videtur præstare cæteris, quum in rerum contemplatione versetur, et præter eam nullum alium finem expetere, propriamque voluptatem habere (hæc autem muneris functionem amplificat), copiam autem bonis omnibus cumulata, nihilque præterea desiderantem, et liberam cessandi otiaudique facultatem, et occupationem defatigationis expertem, quantum res humanæ ferunt, et quæcumque alia beato tribuuntur in hac functione muneris inesse constat. Si igitur ita est, perfecta sane fuerit hæc hominis beatitudo, si perfectam vitæ longitudinem adepta sit [Arist. *Ethic.*, x, c. 7].

(2) Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum.... Non est aliud quod æque perficere beatitudinem possit, quam copiosus bonorum omnium status [*Consolat. philos.*, l. III, prosa 2].

(3) Voyez la note 5 du ch. 44, p. 475.

nem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes; quodquidem desiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam sempiternitatem consequuntur, ab omni nocumento securi, secundum illud : *Non esurient neque sitient, et non percutiet eos æstus et sol* [Isaï., XLIX, 10; Apoc., VII, 16].

Si igitur patet quod per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales

veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur; in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quæ, secundum Aristotelem [*Ethic.*, x, c. 7], ad felicitatem requiritur; unde et Boetius dicit [*Consol. philos.*, l. III, pros. 2] quod beatitudo est « status omnium bonorum congregatione perfectus. » Hujus autem perfectæ et ultimæ felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac

vita coe.
lum quod bonu.

met la vie contemplative au-dessus des autres ; car le Seigneur a dit : *Marie a choisi la meilleure part*, savoir la contemplation de la vérité, *et elle ne lui sera point enlevée* [Luc, x, 42]. La contemplation de la vérité commence, en effet, dès cette vie ; mais, dans la vie future, elle sera parfaite : la vie active et la vie politique, au contraire, ne s'étendent pas au-delà des bornes de la vie présente.

CHAPITRE LXIV.

Dieu gouverne l'univers par sa Providence.

D'après les principes que nous venons d'exposer, il est suffisamment prouvé que Dieu est la fin de tous les êtres. D'où l'on peut ultérieurement conclure qu'il gouverne et régit l'univers par sa Providence. En effet :

1° Quand plusieurs agents sont coordonnés en vue d'une fin spéciale, celui qui en est la cause principale doit disposer de tout ce qui s'y rapporte. Prenons pour exemple une armée. Tous les corps qui la composent, ainsi que leurs opérations, tendent, comme à leur fin dernière, au bien que recherche le général, savoir la victoire ; et c'est pour cela que le commandement supérieur lui revient de droit. De

vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt [Ethic., x, c. 8]. Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino : *Maria optimam partem elegit*, scilicet contemplationem veritatis, quæ non auferetur ab ea [Luc., x, 42] ; incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur ; activa vero et civilis vita hujus vite terminos non transcendunt.

CAPUT LXIV.

Quod Deus sua Providentia gubernat universa.

Ex his autem quæ præmissa sunt suffi-

cienter habetur quod Deus rerum omnium est finis ; ex quo haberi potest ulterius quod ipso sua Providentia gubernat et regit universa.

1° Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet ; omnes enim partes exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare ; similiter ars quæ est de fine imperat et dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars gubernatoria navi-factivæ. Quum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est [c. 17 et 18], oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet

même, la science qui s'occupe du but final est supérieure et donne des lois à la science qui se borne aux moyens : telle est la science de l'administration civile relativement à l'art militaire, celui-ci pour l'équitation, et l'art nautique comparé à l'art de construire les vaisseaux. Si donc tous les êtres ont pour fin la divine bonté [ch. 17 et 18], Dieu, à qui appartient principalement cette perfection, puisqu'il la possède, la connaît et l'aime substantiellement (1), doit régir tous les êtres.

2° Quiconque produit une chose pour une fin l'emploie en vue de cette fin. Or, nous avons démontré, d'un côté, que Dieu est la cause de tout ce qui a l'être, à quelque degré que ce soit [liv. II, ch. 15], et d'un autre côté, que Dieu fait tout pour une fin, qui est lui-même [liv. III, ch. 17]. Donc Dieu use de tous les êtres en les dirigeant vers leur fin. Or, c'est là ce qui s'appelle gouverner. Donc Dieu gouverne tout par sa Providence.

3° Nous avons prouvé [liv. I, ch. 13] que Dieu est le premier moteur immobile. Or, le mouvement imprimé par le premier moteur n'est pas moins énergique que celui que donnent les moteurs secondaires; mais il a une énergie plus grande, parce que sans lui ceux-ci restent dans l'inertie. Tout ce qui a le mouvement est mû pour une fin [ch. 2]. Donc Dieu, par son intelligence, conduit tous les êtres à leur fin; car il n'agit pas par nécessité de nature, mais il se détermine par un acte de son intelligence et de sa volonté [liv. II, ch. 23 et 24]. Or, la direction et le gouvernement de la Providence consistent à conduire avec intelligence des êtres à leur fin. Donc Dieu régit et gouverne par sa Providence tous les êtres qui se meuvent vers une fin,

[1] C'est-à-dire que la bonté de Dieu est l'essence de sa nature, de son intelligence et de sa volonté.

sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

2° Adhuc, Quicumque facit aliquid propter finem utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra (l. II, c. 15) quod omnia quæ habent esse quocumque modo sunt effectus Dei, et (l. III, c. 17) quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam Providentiam omnium gubernator.

3° Amplius, Ostensum est (l. I, c. 13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet

quam secunda moventia, sed magis, quia sine eo non movent alia; omnia autem quæ moventur moventur propter finem, ut supra (c. 2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos, et per intellectum; ostensum est enim supra (l. II, c. 23 et 24) quod non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem. Nihil autem aliud est regere et gubernare per Providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam Providentiam gubernat et regit omnia quæ moventur in finem, sive moveantur corporaliter, sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.



que ce mouvement soit corporel ou spirituel ; car on dit que l'objet du désir conduit le sujet qui éprouve ce désir.

4° Les mouvements et les opérations des corps qui sont dans la nature tendent à une fin, bien qu'ils l'ignorent [ch. 2 et 3] : nous concluons de ce que toujours, ou du moins le plus souvent, il en résulte ce qui leur convient davantage, et de ce que ce résultat serait le même s'il était la conséquence d'un dessein préconçu. Or, il est impossible que des êtres qui ignorent leur fin tendent à cette fin et l'atteignent en suivant un ordre, s'ils ne sont mus par un principe qui la connaît, comme l'archer dirige la flèche vers son but. Il faut donc que toute opération naturelle soit ordonnée par une intelligence, et immédiatement ou immédiatement cet ordre vient de Dieu ; car tout art et toute science d'un degré inférieur tire ses principes de plus haut, ainsi qu'on le voit dans les sciences spéculatives et pratiques. Donc Dieu gouverne le monde par sa Providence.

5° Des êtres distincts par leur nature ne s'harmonisent dans un ordre commun que dans le cas où un seul ordonnateur les réunit ensemble. Or, l'univers se compose d'êtres distincts et doués de natures opposées, qui, cependant, se réunissent dans un ordre commun ; car les uns subissent les opérations des autres, et il en est qui empruntent un secours étranger et ont eux-mêmes leurs opérations. Donc, nécessairement, une seule intelligence coordonne et gouverne l'univers.

6° On ne peut expliquer par une nécessité naturelle les phénomènes relatifs aux mouvements des corps célestes, puisque certains corps en ont plusieurs qui ne ressemblent nullement aux autres. Donc l'ordre de ces mouvements et, par conséquent, de tous les mouvements infé-

4° Item, Probatum est [c. 2 et 3] quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est et non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur ; et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum ; oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis operativis et speculativis apparet. Deus igitur sua Providentia mundum gubernat.

5° Adhuc, Ea quæ sunt secundum suam naturam distincta in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctæ et contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, quum quædam operationes quorundam excipiunt, quædam autem a quibusdam juvantur vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

6° Amplius, Eorum quæ circa coelestium corporum motus apparent ratio assignari non potest ex necessitate nature, quum quædam eorum habeant plures quibusdam et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia, et per consequens omnium in-

rieurs et des opérations qui en résultent, ne peut être réglé que par une action providentielle.

7° Plus une chose est près de la cause, et plus elle participe à son effet. Si donc certains êtres participent davantage à telle qualité, à mesure qu'ils s'approchent de tel objet, c'est une preuve que cet objet est la cause [originelle] de la qualité ainsi communiquée : par exemple, la chaleur d'un corps étant en raison inverse de sa distance du feu, il est clair que le feu est la cause de la chaleur. Or, on remarque que l'ordre des êtres est d'autant plus parfait qu'ils sont plus près de Dieu ; car on trouve souvent dans les corps inférieurs, qui s'éloignent davantage de Dieu par leur nature, des défauts qui dérogent aux lois naturelles, ainsi qu'on le voit dans les monstres et autres productions fortuites ; et cela n'arrive jamais dans les corps célestes, qui ne sont cependant pas immuables, à la différence des substances intellectuelles séparées. Il est évident que Dieu est la cause de l'ordre universel tout entier. Donc Dieu gouverne tout l'univers par sa Providence.

8° Nous avons montré [liv. II, ch. 23 et 24] que Dieu a donné l'existence à tous les êtres, non en vertu d'une nécessité de sa nature, mais par un acte de son intelligence et de sa volonté. Or, il ressort des principes précédemment posés [ch. 16-19] que l'intelligence et la volonté de Dieu ne peuvent avoir d'autre fin dernière que sa bonté, pour la communiquer. Le plus grand bien consiste, pour les créatures, dans l'ordre de l'univers, qui constitue la souveraine perfection selon le Philosophe (2), d'accord en cela avec la Sainte-Ecriture, qui dit : *Dieu*

[2] Perscrutandum etiam hoc est, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum et ipsum optimum ; utrum separatim quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an

feriorum motuum et operationum quæ per illos motus disponuntur.

7° Item, Quanto aliquid propinquius est causæ, tanto plus participat de effectu ipsius ; unde, si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causâ illius quod diversimode participatur ; sicut, si aliqua sint magis calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causâ caloris. Inveniantur autem aliqua tanto perfectius ordinata esse quanto sunt Deo magis propinqua ; nam, in corporibus inferioribus, quæ sunt maxime a Deo distantia, naturæ similitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturæ, sicut patet in monstruosis et aliis casuali-

bus ; quod nunquam accidit in corporibus celestibus, quæ tamen sunt aliquo modo mutabilia ; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est autem quod Deus est causâ totius ordinis rerum. Est igitur Ipse per suam Providentiam gubernator totius universitatis rerum.

8° Adhuc, Sicut supra [l. II, c. 23 et 24] probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturæ, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis Ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas ejus, ut scilicet eam rebus communicet, sicut ex præmissis [c. 16-19] apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, in quantum ipse sunt bonæ. Id autem quod est maxime bonum in rebus

considéra toutes ses œuvres, et elles étaient très bonnes [Gen., I, 31], après avoir dit simplement de chacune en particulier qu'elle était bonne. Dieu a donc eu en vue et voulu principalement le bien qui consiste dans l'ordre de ses créatures. Or, gouverner n'est autre chose qu'ordonner. Donc Dieu gouverne toutes choses par un acte de son intelligence et de sa volonté.

9° Tout agent ayant en vue une fin s'occupe de préférence du moyen qui est le plus près de la fin dernière, parce que ce moyen est la fin des autres. Or, la bonté divine est la fin dernière de la volonté de Dieu, et dans la création le bien qui s'en rapproche le plus, c'est celui de l'ordre universel, puisque tout bien particulier qui est dans tel ou tel être se rapporte à celui-là comme à sa fin, de même que ce qui est moins parfait à ce qui l'est davantage. D'où il suit que la partie existe pour le tout. Donc Dieu s'occupe, avant tout, de l'ordre général de la création. Donc il règle cet ordre.

10° Tout être créé atteint sa perfection par son opération propre ; car la fin dernière ou la perfection d'une chose ne peut être que son opération même, ou bien le terme ou l'effet de cette opération. Quant à la forme sous laquelle une chose existe, elle en est la perfection première, ainsi que le prouve le Philosophe (3). Or, l'ordre des créa-

utroque modo, quemadmodum exercitus; etenim bene esse ejus in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse; non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodam modo sunt, verum non similiter et natantia, et volatilia, et plantæ; nec ita se habent ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam; ad unum namque coordinata sunt omnia (Arist. *Metaphys.*, XII, c. 10).

(3) Dicimus genus unum quoddam eorum quæ sunt ipsam substantiam esse; atque hujus aliud ut materiam, quod quidem per se non est hoc aliquid, aliud formam et speciem, quæ quidem jam hoc aliquid dicitur; et tertium id quod ex istis constat atque

creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit (*Metaphys.*, XII, c. 10), cui etiam consonat divina Scriptura, quum dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen., I, 31), quum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum creaturarum a Deo est id quod est præcipue volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

9° Amplius, Unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius finis ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divi-

voluntatis est bonitas Ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, quum ordinetur ad ipsum, sicut ad finem, omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quælibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

10° Item, Quælibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam; nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio vel operationis terminus aut effectus. Forma vero, secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo de

res, qui consiste dans la distinction des natures et de leurs degrés vers, découle de la divine sagesse [liv. II, ch. 24]. Donc il en est de même de l'ordre des opérations qui conduisent les créatures à leur fin dernière. Or, coordonner les actions de certains êtres en vue d'une fin, c'est les gouverner. Donc Dieu, par sa Providence infiniment sage, gouverne et dirige tous les êtres.

Voilà pourquoi la Sainte-Écriture donne à Dieu les titres de Seigneur et de Roi, en disant : *Le Seigneur est Dieu* [Ps. xcix, 3]; *Dieu est le Roi de toute la terre* [Ps. xlii, 8]. C'est, en effet, au Roi et au Seigneur qu'il appartient de régir et de gouverner ceux qui sont soumis à son autorité; et, en vertu de ce principe, les livres sacrés attribuent à une loi divine le cours des choses. *Il commande au soleil*, disent-ils, *et il ne se lève pas; il enferme les étoiles comme sous un sceau* [Job, ix, 7]; *il a donné ses ordres, et ils ne passeront point* [Ps. cxlviii, 6].

Par là se trouve réfutée l'erreur des anciens naturalistes, qui expliquaient tout par le développement nécessaire de la matière (4); d'où il suivait que tout arrive fortuitement, et non suivant l'ordre de la Providence.

componitur. Est autem materia quidem potentia; forma vero actus atque perfectio.... Necessae est animam substantiam esse, perinde atque formam corporis naturalis potentia vitam habentis; substantia vero actus est et perfectio. Talis igitur corporis est perfectio atque actus.... Quapropter anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis (Arist. *De anima*, II, c. 1).

(4) Au nombre de ces philosophes naturalistes, dont les systèmes reposent sur une nécessité naturelle, sont : Anaximène, Diogène, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite, et les Pythagoriciens Parménide, Xénophane, Mélissus et d'autres, dont Aristote expose les opinions dans sa *Physique* (I, II, c. 8) et dans sa *Métaphysique* (I, I, c. 3-5). Ces systèmes ont été renouvelés depuis, particulièrement par certains matérialistes du XVIII^e siècle qui ont parfaitement vérifié, en matière de doctrine, ce proverbe : *Nihil sub sole novum*.

Anima [c. 1]. Ordo autem rerum creaturarum, secundum distinctionem naturarum et gradum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut ostensum est (I, II, c. 24). Ergo et ordo operationis, per quam res creatae magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suae sapientiae Providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

Hinc est quod Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud : Dominus ipse est Deus [Psalm. xcix, 3]; et

item : *Rex omnis terrae Deus* [Psalm. xlii, 8]. Regis enim est et Domini suo imperio regere et gubernare subjectos; unde et rerum cursum sacra Scriptura divino praecepto adscribit : *Qui praecepit soli, et non oritur; et stellas claudit quasi sub signaculo* [Job, ix, 7]; et : *Praeceptum posuit, et non praeteribit* [Psalm. cxlviii, 6].

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire; ex quo sequeretur omnia a casu accidere, et non ex aliquo Providentiae ordine.

CHAPITRE LXV.

Dieu conserve l'existence aux créatures.

De ce principe que Dieu gouverne tous les êtres par sa Providence, il suit qu'il leur conserve l'existence. En effet :

1^o Le gouvernement des êtres comprend tout ce qui est pour eux un moyen d'atteindre leur fin ; aussi on dit qu'ils sont régis ou gouvernés quand ils sont coordonnés pour une fin. Or, ce ne sont pas seulement les opérations des créatures, mais encore leur existence, qui les met en rapport avec la fin dernière que Dieu se propose, savoir sa bonté ; car cette existence constitue pour elle une ressemblance de la bonté divine, et c'est là leur fin [ch. 19 et 20]. Donc il appartient à la Providence de Dieu de conserver l'existence aux créatures.

2^o La même cause qui produit un être doit le conserver ; car sa conservation n'est que son existence continuée. Or, c'est par un acte de son intelligence et de sa volonté que Dieu donne l'existence à tous les êtres [liv. II, ch. 23 et 24]. Donc il leur conserve l'existence par un acte de son intelligence et de sa volonté.

3^o Aucun agent particulier univoque ne peut, rigoureusement parlant, être la cause de son espèce. Ainsi, tel homme ne peut produire l'espèce humaine ; car dans ce cas il produirait l'homme, et, par conséquent, lui-même, ce qui répugne ; mais en prenant les choses absolument, tel homme produit tel homme. Or, tel individu est un homme,

CAPUT LXV.

Quod Deus conservet res in esse.

Ex hoc autem quod Deus res sua Providentia regit, sequitur quod [eas] in esse conservet.

1^o Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur ; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt ; quia, in quantum sunt, divinæ bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est (c. 19 et 20). Ad

divinam igitur Providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

2^o Item, Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius ; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (l. II, c. 23 et 24) quod Deus, per suum intellectum et voluntatem, est causa essendi omnibus rebus. Igitur, per suum intellectum et voluntatem, conservat res omnes in esse.

3^o Item, Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei. sicut hic homo non potest esse causa speciei humanæ ; esset enim causa hominis, et per consequens suiipsius, quod est impossibile ; est autem causa hic homo huius hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana es

parce que la nature humaine est inhérente à cette matière déterminée, comme principe d'individuation. Cet homme donc ne produit l'homme qu'en ce sens, que par lui la forme humaine est appliquée à cette matière; et c'est être le principe de la génération de tel homme. Évidemment donc, tel homme, ou tout autre agent univoque dans la nature, n'est que le principe de la génération de tel ou tel individu. Or, il faut nécessairement que l'espèce humaine elle-même vienne d'une cause active qui la produise essentiellement; ce que démontrent sa composition et la disposition de ses parties, qui demeure la même dans tous les individus, à moins d'un obstacle accidentel, et ceci s'applique également à toutes les autres espèces qui sont dans la nature. Cette cause est Dieu, qui agit médiatement ou immédiatement; car il est la cause première de tous les êtres [liv. II, ch. 6]. Dieu doit donc avoir, par rapport à la conservation des espèces, le même rôle que le principe générateur dans la nature relativement à la génération dont il est la cause essentielle. Or, la génération cesse lorsque cesse l'opération génératrice. Donc toutes les espèces des êtres disparaîtraient, si l'opération divine était interrompue. Donc Dieu conserve par son opération l'existence aux créatures.

4^e Quoique le mouvement survienne dans un être existant déjà, ce mouvement est en dehors de son *être*. Or, nul corps ne produit qu'autant qu'il est mu, parce que nul corps n'agit que par un mouvement, comme le prouve Aristote au premier livre de sa *Physique*. Nul corps donc n'est cause de l'*être* d'une chose en tant qu'il est l'*être*, mais il est cause de ce qui constitue le mouvement vers l'*être*, c'est-à-dire de la formation de la chose. Or, l'*être* de tout ce qui existe est un *être* com-

in hac materia, quæ est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis hujus hominis. Patet ergo quod nec hic homo nec aliquod aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis vel hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humane esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quæ eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Hæc autem causa est Deus, vel mediate vel immediate; ostensum est enim (l. II, c. 6) quod ipse est omnium rerum causa prima. Oportet ergo quod Ipse

se hoc modo habeat ad conservationem specierum sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. Igitur Ipse per suam operationem conservat res in esse.

4^o Adhuc, Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicujus rei, nisi in quantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat (Physic., I). Nullum igitur corpus est causa esse alicujus rei in quantum est esse, sed est causa ejus quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cujuslibet rei est esse participatum,

muniqué, puisque rien, excepté Dieu, n'est son *être* propre [liv. 1, ch. 22]. D'où il suit que Dieu, qui est à lui-même son *être*, est la cause première et essentielle de tout l'*être*. Donc l'opération divine est, relativement à l'*être* des choses, ce qu'est l'impulsion du corps moteur pour la formation et le mouvement des choses, tandis qu'elles sont formées et mues. Or, la formation ou le mouvement d'une chose ne peut se continuer si l'impulsion du moteur vient à cesser. Donc l'*être* de tout ce qui existe ne peut se conserver que par une opération divine.

5° Comme l'œuvre de l'art présuppose l'œuvre de la nature, ainsi l'œuvre de la nature présuppose l'œuvre de Dieu créateur; car la matière des œuvres de l'art vient de la nature, et la matière des œuvres de la nature vient de Dieu par la création. Or, les œuvres de l'art conservent leur existence par la vertu des œuvres de la nature : ainsi, une maison reste debout par la solidité des pierres. Donc toutes les œuvres de la nature ne continuent d'exister que par la puissance de Dieu.

6° L'impression de l'agent ne persévère dans l'effet, l'action de l'agent cessant, qu'autant qu'elle se change en la nature de cet effet : ainsi, les formes des êtres engendrés et leurs propriétés leur restent après la génération, parce qu'elles leur sont naturelles; et pareillement les habitudes sont difficiles à changer, parce qu'elles se convertissent en la nature du sujet, au lieu que les dispositions et les passions, soit du corps, soit de l'âme, demeurent quelque temps après l'action de l'agent; mais ne se perpétuent pas, parce qu'elles ne sont [en quelque manière] que la préparation de la nature. S'il s'agit, au contraire, de la nature qui appartient à un genre supérieur, l'impression ne dure pas plus longtemps que l'action de l'agent : par exemple,

quum non sit res aliqua, præter Deum, suum esse, ut supra (l. 1, c. 22) probatum est; et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri vel moveri alicujus rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile est igitur quod esse alicujus rei maneat, nisi per operationem divinam.

5° Amplius, Sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis; nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium,

sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

6° Item, Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; formæ enim generatorum et proprietates ipsorum remanent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales; et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam; dispositiones autem et passionés, sive corporales sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo post actionem agentis manet, sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem

un corps diaphane ne retient pas la lumière lorsque le flambeau d'où elle émane a disparu. Or, l'être ne constitue la nature ou l'essence d'aucune créature, mais de Dieu seul [liv. 1, ch. 21 et 22]. Donc nul être ne peut continuer d'exister si l'opération divine vient à cesser.

7° Il existe sur l'origine des choses une double affirmation : l'une, de la foi, que Dieu a donné l'existence aux êtres qui en étaient privés; l'autre, de certains philosophes, que les êtres émanent de Dieu de toute éternité. Or, que l'on adopte la première ou la seconde, on est forcé d'admettre que Dieu conserve à tout l'existence. En effet, si Dieu a produit toutes ces choses, qui auparavant n'étaient pas, leur *être*, aussi bien que leur *non-être*, dépend nécessairement de la volonté de Dieu; car, tant qu'il l'a voulu, il a permis qu'elles n'existassent pas, et quand il l'a voulu, il les a fait exister. Donc elles sont aussi longtemps que Dieu veut qu'elles soient. Donc sa volonté conserve leur être. Si, au contraire, les créatures émanent de Dieu de toute éternité, on ne peut assigner l'époque ou l'instant où elles ont commencé à émaner de Dieu. Donc, ou bien Dieu ne les a jamais produites, ou bien leur *être* procède de Dieu perpétuellement et autant qu'elles durent. Donc Dieu conserve par son opération l'existence aux créatures.

De là cette parole de l'Écriture : *Il soutient tout par la puissance de son Verbe* (1) [Hébr., 1, 3].

Saint Augustin dit aussi : « La cause qui fait subsister toute créature, c'est la puissance du Créateur, c'est la force de Celui qui peut tout » et tient tout dans sa main. Si cette force cessait un instant de régir

(1) Dieu a tout créé par la puissance de son Verbe, qui est sa parole substantielle : *In principio erat Verbum..... Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (Joann., 1. 1 et 3); c'est par la même puissance qu'il doit tout conserver, puisque la conservation d'une créature n'est que sa création continuée.

non est natura vel essentia alicujus rei creatæ, sed solius Dei, ut ostensum est [l. 1, c. 21 et 22]. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

7° Adhuc, Circa rerum originem duplex est positio : una fidei, quod res de novo fuerunt a Deo productæ in esse; et positio quorundam philosophorum, quod res ab æterno a Deo fluxerunt. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur a Deo in esse. Nam, si res a Deo productæ sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse; quia permisit res non esse quando

voluit, et fecit res esse quum voluit; tamdiu igitur sunt quamdiu Deus eas esse vult; sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab æterno a Deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluerunt; aut igitur nunquam a Deo productæ sunt, aut semper a Deo earum esse procedit quamdiu sunt; sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur : *Portans omnia Verbo virtutis suæ* (Hebr., 1, 3).

Et Augustinus dicit : « Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omni creaturæ; quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis si aliquando

« la création, aussitôt les espèces disparaîtraient et la nature entière
 « serait anéantie. Lorsque l'architecte a construit son édifice, il se re-
 « tire, et son œuvre n'en demeure pas moins, quoique son action
 « cesse et malgré son absence ; mais il n'en est pas ainsi du monde :
 « il ne pourrait durer, même pendant un clin d'œil, si Dieu lui retirait
 « sa direction providentielle [*super Genesim ad litteram*, liv. iv, ch. 13]. »

Ces principes renversent le sentiment de certains philosophes musulmans. Afin d'établir que l'action conservatrice de Dieu est nécessaire au monde, ils prétendirent que toutes les formes sont des accidents, et que nul accident ne peut durer deux instants de suite ; en sorte que les êtres sont perpétuellement dans le travail de la formation, comme si l'être ne réclamait l'action de sa cause que lorsqu'il est en formation. Partant de là, plusieurs d'entre eux affirmèrent, dit-on, que l'existence des atomes, qui, selon eux, composent toutes les substances et ont seuls de la consistance, pourrait se prolonger pendant quelques moments, lors même que Dieu abandonnerait le gouvernement des êtres. Quelques-uns vont jusqu'à dire que rien ne cesserait d'exister si Dieu ne produisait pas l'accident de la séparation des atomes. Toutes choses évidemment absurdes.

CHAPITRE LXVI.

L'agent ne donne l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine.

Il ressort manifestement du principe précédemment posé que les

« cessaret, simul et cessaret illorum species,
 « omnisque natura consideret. Neque enim,
 « sicut structor ædium, quum fabricaverit,
 « abscedit, atque, illo cessante atque absce-
 « dente, stat opus ejus, ita mundus vel
 « ictu oculi stare poterit, si ei Deus regi-
 « men sui subtraxerit [*super Genesim ad lit-
 « teram*, l. iv, c. 12]. »

Per hoc autem excluditur quorundam loquentium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum

accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde et aliqui eorum dicuntur ponere quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quæ sola secundum eos firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quæ omnia patet esse absurda.

agents inférieurs ne donnent l'existence qu'autant qu'ils participent à la puissance divine. En effet :

1° L'agent ne peut produire que parce que lui-même existe actuellement. Or, c'est Dieu qui, par sa Providence, conserve l'être aux créatures [ch. 65]. C'est donc par la puissance divine que l'agent a le pouvoir de produire.

2° Lorsque plusieurs agents subalternes dépendent d'un agent supérieur, nécessairement le résultat commun de leurs opérations doit être rapporté à leur union avec l'agent principal qui leur communique l'action et la puissance. En effet, plusieurs agents distincts n'atteignent à un but unique qu'autant qu'ils ont l'unité d'action : ainsi, tous les soldats d'une armée ont pour but la victoire ; mais ils ne l'atteignent que par leur union sous la direction du général, à qui elle appartient en propre. Or, Dieu est le premier de tous les agents [liv. 1, ch. 13]. Donc, puisque le résultat commun des opérations des agents est de produire, car tout agent, par son action, produit actuellement, ils doivent atteindre à ce résultat par leur union, sous la direction de l'agent suprême, et ils agissent par sa puissance.

3° Quand plusieurs causes actives sont coordonnées, le résultat produit en dernier lieu et voulu principalement appartient en propre au premier agent. Ainsi, on doit rapporter à l'architecte et la réalisation du plan d'un édifice, et les préparatifs des éléments nécessaires, tels que le ciment, les pierres et le bois, faits par les employés inférieurs placés sous ses ordres. Or, tout agent tend principalement à la réalisation d'un être actuel, et ce résultat est produit le dernier ; car, ce but

CAPUT XLVI.

Quod nihil dat esse, nisi in quantum agit in virtute divina.

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi in quantum agunt in virtute divina.

1° Nihil enim dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam Providentiam, ut ostensum est [c. 65]. Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

2° Amplius, Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis ; non enim plura faciunt unum, nisi in quan-

tum unum sunt ; sicut patet quod omnes qui in exercitu sunt operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Ostensum est autem [l. 1, c. 13] quod primum agens est Deus. Quum igitur esse sit communis effectus omnium agentium (nam omne agens facit esse actu), oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius.

3° Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, quod est ultimum in generatione et primum in intentione est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius provenit quam præparatio cimenti et lapidum et lignorum, quæ fiunt per artifices inferiores qui subsunt ædificatori. In omni

atteint, l'agent se repose et l'œuvre n'est plus soumise au travail. C'est donc à l'agent premier, à Dieu, qu'il appartient vraiment de produire, et nul agent ne communique l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine.

4° Parmi les opérations de l'agent inférieur, celle-là atteint le plus haut degré de bonté et de perfection, qu'il réalise avec le secours de l'agent supérieur, parce que la puissance de cet agent supérieur vient compléter celle de l'agent inférieur. Or, l'être constitue le plus haut point de la perfection pour un agent; car toute substance ou forme est parfaite par là même qu'elle est en acte, et il y a le même rapport entre elle et l'être en acte qu'entre la puissance [passive] et l'acte même. Donc l'être est le résultat de l'action que les agents secondaires exercent, parce qu'ils participent à la puissance de l'agent premier.

5° L'ordre des effets correspond à l'ordre des causes. Or, l'être est le premier de tous les effets, et tous les autres n'en sont que des modifications. La production de l'être appartient donc en propre au premier agent; les autres agents n'ont le pouvoir de produire que parce qu'ils participent à sa puissance, et les agents secondaires, qui, pour ainsi dire, particularisent et déterminent l'action du premier agent, sont la cause propre des autres perfections qui fixent les conditions de l'existence.

6° L'être qui possède une propriété en vertu de son essence doit être regardé comme la cause propre de celui qui possède cette même propriété par participation : ainsi, le feu est le principe de la chaleur qui se trouve dans les objets ignés. Or, Dieu seul est un être en vertu de son essence, et tous les autres êtres sont tels par participation; car

autem actione, esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione; nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei; et omnia quæ dant esse hoc habent, in quantum agunt in virtute Dei.

4° Amplius, Ultimum in bonitate et perfectione, inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse; quælibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu, et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est

quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

5° Item, Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant esse.

6° Præterea, Quod est per essentiam tale est propria causa ejus quod est per participationem tale, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est

pour Dieu seul l'essence est l'être. Donc l'être de tout ce qui existe est l'effet propre de Dieu ; en sorte que toute cause qui produit ne le fait que parce qu'elle participe à la puissance divine.

De là ce mot de l'Écriture : *Dieu a créé pour que toutes choses soient* [Sag., I, 14] ; et dans plusieurs autres endroits elle nous rappelle encore que Dieu a tout fait. — On lit aussi, au livre *Des Causes*, que l'intelligence ne peut produire que si elle est divine ou bien si elle participe à la puissance divine.

CHAPITRE LXVII.

Dieu est la cause des opérations de tout agent.

Il est clair, par ces raisons, que Dieu est la cause des opérations de tous les agents. En effet :

1° Tout agent est en quelque manière la cause de l'existence, parce qu'il produit l'être essentiel ou bien l'être accidentel. Or, comme il a été démontré [ch. 66], l'agent ne donne l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine. Donc tout agent opère par la puissance divine.

2° Toute opération résultant d'une puissance se rapporte, comme à sa cause, au principe de cette puissance : par exemple, la nature du mouvement des corps pesants et légers est en raison de leur forme, en tant qu'ils sont pesants et légers, et conséquemment nous considérons comme la cause de ce mouvement le principe générateur qui déter-

ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem ; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet existentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur : *Creavit Deus, ut essent omnia* (Sap., I, 14) ; et in pluribus Scripturæ locis dicitur quod Deus omnia facit. — Et in Libro de Causis dicitur quod nec intelligentia dat esse, nisi in quantum est divina et in quantum agit in virtute divina.

CAPUT LXVII.

Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.

1° Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est (c. 66). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

2° Adhuc, Omnis operatio quæ conse-

mine leur forme. Or, la puissance de tout agent vient de Dieu, comme de la source de toute perfection. Donc, puisque toute opération résulte d'une puissance, la cause générale des opérations ne peut être que Dieu.

3^o Il est manifeste que tout phénomène qui cesse nécessairement lorsque s'arrête l'action de l'agent doit être attribué à cet agent. Ainsi, les couleurs disparaissant aussitôt que l'action du soleil qui illumine l'atmosphère ne se fait plus sentir, il est indubitable que le soleil est la cause du phénomène des couleurs; et il en est de même du mouvement forcé qui s'épuise avec l'impulsion violente de la cause. Or, de même que Dieu n'a pas produit les êtres seulement au premier instant de leur existence, mais qu'il les produit constamment, tant qu'ils continuent d'exister, en leur conservant l'existence [ch. 65], de même ce n'est pas seulement à leur formation que Dieu communique aux êtres la puissance d'action, mais il la renouvelle continuellement en eux, et si cette influence divine vient à s'arrêter, toute opération cesse à l'instant. C'est donc à Dieu, comme à leur cause, que se rapportent toutes les opérations.

4^o Toutes les fois qu'une cause porte une puissance active à agir, c'est à elle que l'on renvoie l'action : ainsi, on attribue à l'ouvrier, parce qu'il l'a déterminée, l'opération d'un agent naturel, comme on rapporte au cuisinier la cuisson des aliments, qui se fait par le feu. Or, c'est Dieu qui détermine premièrement et principalement les opérations des puissances actives; car elles réalisent leurs opérations propres au moyen d'un mouvement du corps ou de l'âme; et Dieu est

quitar aliquam virtutem attribuitur, sicut causæ, illi rei quæ dedit illam virtutem; sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum quod sunt gravia et levia, et ideo causa ipsorum motus dicitur esse generans qui dedit formam. Omnis autem virtus uniuscujusque agentis est a Deo sicut a principio omnis perfectionis. Ergo, quum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cujuslibet operationis causa sit Deus.

3^o Amplius, Manifestum est quod omnis actio quæ non potest permanere, cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non posset esse, cessante actione solis, quæ illam illustrat; unde non est dubium quin causa manifestationis colorum; et

similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus quum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65), ita, non solum quum res primo conditæ sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in Ipsum reducitur, sicut in causam.

4^o Item, Quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coqus decoctionis, quæ est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo; applicatur enim

le premier principe de ce double mouvement, en sa qualité de premier moteur absolument immobile [liv. 1, ch. 13], de même que tout mouvement de la volonté, d'où résulte l'opération d'une puissance, revient à Dieu, comme à l'objet principal de tout amour et au premier des êtres doués de volonté. Toute opération se rapporte donc à Dieu, comme au premier et au principal agent.

5° Quand plusieurs causes actives sont coordonnées, les causes secondaires agissent nécessairement d'après la cause supérieure. C'est ce que nous voyons dans l'ordre naturel, où les corps inférieurs agissent par la vertu des corps célestes, et aussi dans les choses qui dépendent de la volonté ; car tous les ouvriers subalternes travaillent sous la direction de l'architecte. Or, Dieu est au premier rang dans la série des causes actives [liv. 1, ch. 13]. Toutes les causes secondaires agissent donc en vertu de son influence. Or, l'être qui donne la puissance d'agir est plutôt la cause de l'action que celui qui la réalise ; car l'action appartient plus à l'agent principal qu'à l'instrument. C'est donc à Dieu comme à la cause principale, bien plus qu'aux agents secondaires, qu'il faut rapporter toute action.

6° Tout agent, par son opération, se dispose pour une fin dernière. Or, cette fin dernière est nécessairement, ou l'opération elle-même, ou le résultat de l'opération. C'est à Dieu à mettre les êtres en rapport avec leur fin [ch. 64]. Il faut donc conclure que tout agent opère en vertu de la puissance divine. Donc Dieu est cause de l'action de tous les êtres.

Les livres saints consacrent cette doctrine dans ces passages : *Sci-*

virtutes operative ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animæ; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile, ut supra [l. 1, c. 13] ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

5° Adhuc, In omnibus causis agentibus ordinatis, semper oportet quod causæ sequentes agant in virtute causæ primæ; sicut, in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum cælestium, et, in rebus voluntariis, omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectonis. In ordine autem causarum

agentium, Deus est prima causa, ut ostensum est [l. 1, c. 13]. Ergo omnes causæ inferiores agentes agunt in virtute Ipsius. Causa autem actionis magis est id cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalis est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundæ causæ agentes.

6° Item, Omne operans, per suam operationem, ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsis Dei, ut supra [c. 64] ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens in virtute divina agat. Ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur : *Omnia opera nos-*

gneur, vous avez accompli en nous toutes nos œuvres [Is., XXVI, 12]. Sans moi vous ne pouvez rien faire [JOANN., XV, 5]. C'est Dieu qui, selon son bon plaisir, nous donne de vouloir et d'accomplir ce que nous voulons [Philipp., II, 13]. C'est par la même raison que l'Écriture attribue fréquemment à une action divine des effets naturels, parce que c'est Dieu qui agit dans tout agent naturel ou volontaire, selon ces autres paroles : Ne m'avez-vous pas formé comme le lait qui se caille et se durcit ensuite [Job. X, 10 et 11]. Le Seigneur a tonné du haut du ciel, et le Très-Haut a fait entendre sa voix : il a lancé la grêle et des charbons de feu [Ps. XVII, 14].

CHAPITRE LXVIII.

Dieu est présent partout et dans tous les êtres.

De ce que nous venons de dire il résulte que Dieu est nécessairement partout et dans tous les êtres. En effet :

1^o Le Philosophe prouve que le moteur et le mobile doivent être ensemble (1). Or, c'est Dieu qui porte tous les agents à réaliser leurs opérations [ch. 67]. Donc il est dans tous les êtres.

2^o Tout ce qui est dans un lieu ou dans une chose quelconque est en quelque manière en contact avec cette chose. La substance maté-

(1) Primum movens, non id cuius gratia, sed unde est principium motionis, cum eo quod movetur simul est. Dico autem simul, quod nihil inter ea intercedat ; hoc enim rei omnia quæ movetur et ejus quæ movet commune est, etc. [Arist. Phys., VII, c. 2]. — Aristote prouve in extenso cette proposition dans le reste du chapitre.

tra operatus es nobis, Domine [Isai., XXVI, 12] ; et : Sine me nihil potestis facere [Joann., XV, 5] ; et : Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate [Philipp., II, 13]. Et hac ratione frequenter in Scriptura naturæ effectus operationi divinæ attribuantur, quia Ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud : Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti ? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me [Job, X, 10 et 11] ; et : Intonuit de celo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam : grandis et carbonis ignis [Psalm., XVII, 14].

CAPUT LXVIII.

Quod Deus est ubique et in omnibus rebus.

Ex hoc autem apparet quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

1^o Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus (Physic., VII, c. 2). Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (c. 67). Est igitur in omnibus rebus.

2^o Item, Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam. Res enim corporea est in aliquo sicut in

rielle, en effet, est dans une chose comme dans un lieu à raison du contact de l'étendue, et la substance spirituelle y est présente par le contact de la puissance, puisqu'elle n'a pas d'étendue. Il y a donc entre la substance spirituelle et son mode de présence par la puissance le même rapport qu'entre la substance matérielle et son mode de présence par l'étendue. Or, si un corps avait une étendue infinie, il serait nécessairement partout. Donc, si une substance spirituelle possède une puissance infinie, elle doit être partout. Or, la puissance divine est infinie [liv. I, ch. 43]. Donc Dieu est partout.

3° On doit trouver entre la cause générale et l'effet général le même rapport qu'entre la cause particulière et l'effet particulier. Or, la cause particulière est nécessairement conjointe à son effet propre et particulier : le feu, par exemple, chauffe en vertu de son essence, et l'âme, aussi par son essence, donne la vie au corps. Dieu donc étant la cause universelle de l'être tout entier [liv. II, ch. 6], partout où se trouve l'être, il est nécessairement présent.

4° Tout agent qui n'est directement présent qu'à l'un de ses effets ne peut étendre son action à plusieurs objets que par le moyen de cet effet, parce que l'agent doit être uni au sujet de l'action : c'est ainsi que la force motrice [ou vitale] ne meut les autres membres que par l'intermédiaire du cœur. Si donc Dieu n'était présent qu'à l'un de ses effets, comme au premier mobile qui reçoit immédiatement de lui le mouvement, il en résulterait que son action ne pourrait se communiquer aux autres créatures que par l'intermédiaire de cet agent. Or, il y a en cela un inconvénient ; car si l'action d'un agent ne peut at-

loco secundum contactum quantitatis dimensionis; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, quum careat dimensionis quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensionis. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensionis infinitam, oportet illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem (l. I, c. 43) Deum esse infinitæ virtutis. Est igitur ubique.

3° Adhuc, Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio

effectui particulari adesse simul; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Quum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est (l. II, c. 6), oportet quod, in quocumque est invenire esse, ei adsit divina præsentia.

4° Amplius, Quodcumque agens est præsens tantum uni suorum effectuum, ejus actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul; sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset præsens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod ejus actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicujus agentis actio

teindre plusieurs objets que par l'intermédiaire d'un premier moteur celui-ci doit être en proportion adéquate de puissance avec le premier agent, qui, sans cela, ne pourrait déployer toute son activité : nous voyons-nous que le cœur suffit à effectuer tous les mouvements que la force motrice [ou vitale] peut produire. Mais aucun agent créé n'est capable de réaliser tous les effets que la puissance divine peut produire, puisque, comme il a été prouvé [liv. I, ch. 43], cette puissance est infiniment au-dessus de toute créature. Il répugne donc d'admettre que l'action divine ne s'étende aux autres effets que par l'intermédiaire du premier. Donc Dieu n'est pas présent seulement à l'un de ses effets, mais à tous généralement; et les mêmes raisons reviennent si l'on dit que Dieu est présent à certains êtres et non à tous; car, sous quelque rapport que l'on envisage les effets divins, jamais ils n'auront une puissance d'exécution correspondante à la puissance de Dieu.

5° La cause active doit nécessairement coexister avec son effet prochain et immédiat. Or, il y a dans tous les êtres un effet prochain et immédiat de Dieu; car Dieu seul peut créer [liv. II, ch. 21]. Dans tout être se trouve aussi quelque chose qui résulte de la création : dans les corps, c'est la matière première; dans les êtres spirituels, c'est une essence simple, comme nous l'avons prouvé [liv. II, ch. 49-55]. Il faut donc que Dieu soit simultanément présent dans tous les êtres, pour cette raison surtout, qu'il conserve toujours et à tous les instants l'existence aux créatures qu'il a fait passer du néant à l'être [ch. 65].

L'Écriture exprime ainsi cette vérité : *Je remplis le ciel et la terre* [Jérém., xxiii, 24]. *Si je monte au ciel, vous y êtes; si je descends dans l'enfer, je vous y trouve* [Ps. cxxxviii, 8].

non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondent agenti secundum totam ejus virtutem; aliter enim non posset agens tota sua virtute uti, sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest, quum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quæ ostensa sunt (l. I, c. 43). Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia, nisi mediante uno primo. Non est igitur præsens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus; eadem enim ratione opinabitur, si quis dicat cum

esse in aliquibus et non in omnibus, quia quocumque modo effectus divini accipiantur non sufficiunt explorare poterunt divinæ virtutis executionem.

5° Præterea, Necessæ est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim (l. II, c. 21) quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur : in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae, ut ex his apparet quæ sunt determinata (l. II, c. 49-55). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, præsertim quum ea quæ de non

Ces principes réfutent l'erreur de certains philosophes qui disent que Dieu habite dans une partie déterminée du monde : par exemple, dans le suprême empyrée, du côté de l'orient, d'où part le mouvement imprimé aux corps célestes. On pourrait cependant soutenir cette doctrine, en la prenant dans un bon sens, c'est-à-dire en admettant que Dieu n'est pas renfermé dans telle partie de l'univers, mais que, dans l'ordre de la nature et sous l'action de Dieu, le principe de tous les mouvements que reçoivent les corps est à un point donné. La Sainte-Écriture n'entend pas autrement cette résidence spéciale de Dieu dans le ciel, lorsqu'elle dit : *Le ciel est mon trône* [Isaïe, LXVI, 1]. *Le ciel du ciel est au Seigneur* [Ps. CXIII, 16]. Mais dès qu'en dehors des lois naturelles Dieu manifeste jusque dans les corps inférieurs une action qu'on ne peut pas attribuer à la puissance d'un corps céleste, évidemment il est immédiatement présent, non-seulement dans le ciel, mais encore dans les êtres les plus vils.

Toutefois, il ne faut pas croire que Dieu soit partout présent de telle sorte que sa substance se trouve divisée suivant les lieux, comme si une partie était ici et une autre ailleurs; mais il est tout entier partout; car, en vertu de sa simplicité absolue, il n'a point de parties.

Sa simplicité n'est pas non plus la même que celle du point mathématique, qui est le terme de l'étendue, et qui, par conséquent, a sa place déterminée dans l'étendue; aussi le point ne peut-il occuper qu'un espace indivisible. Or, Dieu est indivisible et absolument étranger à l'étendue. C'est pourquoi il n'est pas restreint par la nécessité de son essence à un lieu grand ou petit, comme s'il devait

esse ad esse produxit continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est [c. 65].

Hinc est quod dicitur : *Cælum et terram ego impleo* [Jerem., XXIII, 24]; et : *Si ascendero in cælum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades* [Psalm. CXXXVIII, 8].

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cælo et in parte orientis, unde est principium motus cæli. Quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur, ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum, sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturæ ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente; propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in cælo, secundum illud :

Cælum mea sedes [Isaï., LXVI, 1]; et : *Cælum cæli Domino* [Psalm. CXIII, 16]. Sed ex hoc quod, præter naturæ ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute celestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum, non solum celesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem æstimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est; Deus enim, quum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui et, propter hoc, determinatum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui

être nécessairement en quelque lieu, puisqu'il a existé dès l'éternité et avant tout lieu; mais par sa puissance sans limites, et en sa qualité de cause universelle de l'existence [liv. II, ch. 6], il est en contact avec tous les êtres qui remplissent un lieu. Dieu est donc tout entier partout où il est, parce que sa puissance, qui est simple, s'étend à tout.

On ne doit pas s'imaginer pour cela qu'il est dans les êtres comme mélangé avec eux; car nous avons prouvé qu'il n'est ni la matière ni la forme d'aucune chose [liv. I, ch. 26 et 27]; mais il est présent dans ses œuvres de la même manière que la cause est présente à son effet.

CHAPITRE LXIX.

De l'opinion de ceux qui privent les êtres de la nature de leurs propres actions.

Les raisons que nous venons d'apporter ont fait tomber dans l'erreur quelques écrivains qui ont cru qu'aucune créature n'agit d'une manière quelconque dans la production des effets naturels, en sorte que, par exemple, le feu n'échauffe pas, mais c'est Dieu qui produit la chaleur, lorsque le feu est présent; et ils prétendent qu'il en est de même pour tous les autres effets naturels.

Ils ont essayé d'appuyer cette fausse opinion sur ce raisonnement, que nulle forme, soit substantielle, soit accidentelle, ne peut arriver à l'être que par voie de création; car les formes et les accidents ne

exsistens; unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate sue essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum; sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco, quum sit universalis causa essendi, ut dictum est (l. I, c. 6). Sic igitur Ipse totus est ubicumque est, quia per simplicitatem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus; ostensum est enim (l. I, c. 26 et 27) quod neque materia neque forma est alicujus; sed est in rebus per modum causae agentis.

CAPUT LXIX.

De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones.

Ex praemissis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem, praesente igne; et similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam for-

sauraient être tirés de la matière, puisque la matière n'en fait pas partie; d'où il résulte que, s'ils sont produits, ils sortent du néant, c'est-à-dire qu'ils sont créés; et, comme l'action créatrice appartient exclusivement à Dieu [liv. II, ch. 21], il paraît suivre de là que Dieu seul produit dans la nature les formes substantielles aussi bien que les formes accidentelles.

Certains philosophes ont émis une opinion qui revient en partie à la précédente. Ils raisonnent ainsi :

Puisque tout ce qui n'existe pas par soi-même dérive d'un être qui a une existence propre, il semble que les formes des choses qui n'existent pas par elles-mêmes, mais dans la matière, procèdent d'autres formes qui existent par elles-mêmes et sans matière; de telle sorte que les formes qui existent dans la matière ne sont qu'une participation de celles qui existent indépendamment de la matière. Aussi, selon Platon, certaines formes séparées [ou purement spirituelles] sont les espèces [ou types] des choses sensibles, et la cause de leur existence, en tant que ces dernières communiquent avec elles (1). Avicenne prétend, de son côté, que toutes les formes substantielles émanent d'une intelligence active, et que les formes accidentelles, au contraire, sont des dispositions de la matière résultant de l'action des

[1] Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, idea [id est species], erit semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut, quum sint notionēs, carere intelligentia? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, has species veluti exemplaria quædam in natura constare, alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra; ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo representent (Plato, *Parmenides*, p. 123, H. Steph., 1578).

mam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse; non enim possunt formæ et accidentia fieri ex materia, quum non habeant materiam partem sui; unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et, quia creatio solius Dei actio est, ut ostensum est (l. II, c. 21), sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordavit.

Quia enim omne quod per se non est ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formæ rerum quæ non sunt

per se existentes, sed in materia, proveniant ex formis quæ per se sine materia sunt; quasi formæ in materia existentes sint quædam participationes illarum formarum quæ sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. Avicenna vero (*Metaphys.*, tract. 9, c. 4 et 5) posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas esse ponebat materiæ dispositiones, quæ ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant; in quo a priori stultitia de-

agents subalternes qui la préparent ; et de cette manière il évitait la contradiction que présente la première opinion. Il paraissait avoir pour lui cette raison, qu'il n'y a pas, dans les corps, d'autre puissance active qu'une forme accidentelle ; et l'on considère comme telles les qualités actives et passives qui nous semblent incapables de produire des formes substantielles. Parmi les substances inférieures, il y en a qui ne procèdent pas de leurs semblables : tels sont les animaux qui naissent de la putréfaction ; ce qui prouve que leurs formes émanent de principes supérieurs, et la même raison s'applique aux autres formes, dont plusieurs sont beaucoup plus nobles.

D'autres trouvent un argument en faveur de cette thèse dans le peu d'activité des corps de la nature. Toute forme corporelle, en effet, est inhérente à la quantité. Or, la quantité fait obstacle à l'action et au mouvement ; et nous en avons une preuve en ce que plus on ajoute à la quantité d'un corps, plus son poids augmente, et son mouvement se ralentit en proportion. De là ils concluent que nul corps n'est actif, mais seulement passif.

Ils donnent encore cette preuve : Tout être passif est le sujet de l'agent, et, si l'on excepte le premier agent, qui produit selon la rigueur du terme, tout agent a besoin d'un sujet placé au-dessous de lui (2).

(2) Dieu ne produit pas de la même manière que les causes secondes. Les effets de ces dernières ne sont que des modifications ou formes accidentelles, et, par conséquent, leur action ne peut s'exercer que sur une matière préexistante qui leur serve de sujet, puisque rien ne peut être modifié que ce qui est déjà quelque chose. Dieu seul a la puissance de produire les substances. Nulle substance n'est produite qu'autant qu'elle est tirée du néant ou créée, puisque, si elle était simplement composée d'éléments antérieurs, cette production ne serait qu'une modification ou combinaison nouvelle de ces éléments. Le premier agent, qui est Dieu, n'a donc besoin d'aucun sujet lorsqu'il veut déployer son activité dans la réalisation d'un fait extérieur ou d'un être distinct de lui. Ce principe est vrai, mais la conséquence qu'on en tire n'y est pas renfermée.

clinabat. Hujus autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus, nisi accidentalis forma, sicut qualitates activæ et passivæ, quæ non videntur esse ad hoc sufficientes quod substantiales formas causare possint. Inveniuntur etiam quædam in istis inferioribus quæ non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata ; unde videtur quod horum formæ ex altioribus proveniant principijs, et pari ratione aliæ formæ quarum quædam sunt multo nobiliores.

Quidam vero, ad hoc, argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum ; nam omnis corporis

forma est adjuncta quantitati ; quantitas autem impedit et actionem et motum ; cujus signum ponunt quia, quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius et tardatur motus ejus ; unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quod omne patiens est subjectum agenti et omne agens, præter primum, quod causat, requirit subjectum inferius se ; nulla autem substantia est inferior corporali ; unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam, ad hoc, quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo

Or, il n'y a plus de substances au-dessous des corps. On peut donc en conclure que nul corps n'est actif.

La substance des corps, ajoutent-ils, est la plus éloignée du premier agent. Il s'ensuit donc que la puissance d'agir n'arrive pas jusqu'à elle ; mais, de même que Dieu n'est qu'actif, ainsi les corps, par cela seul qu'ils sont au dernier degré dans l'échelle des êtres, ne sont que passifs.

De toutes ces raisons, Avicébron conclut qu'il n'y a pas de corps actif, mais que la puissance de la substance spirituelle, en passant par les corps, réalise ces actions qui semblent appartenir à ces derniers.

Quelques philosophes de la religion musulmane apportent, dit-on, cette autre raison, que les accidents ne proviennent point de l'action des corps, parce que l'accident ne passe pas d'un sujet dans un autre. Ils tirent de là cette conséquence, que la chaleur ne passe pas du corps chaud dans un corps qu'il échauffe ; mais ils prétendent que Dieu produit par voie de création tous les accidents de ce genre.

Les opinions que nous venons d'exposer présentent une foule d'inconvénients. En effet :

1^o S'il est vrai qu'il n'y a pas de cause inférieure, et surtout de cause corporelle, capable d'une opération quelconque, mais que Dieu seul opère dans tous les êtres, comme Dieu ne change pas en agissant sur des êtres divers, il n'y aura pas dans les effets une variété correspondante à la diversité des sujets dans lesquels se réalisera l'opération. Or, les sens seuls nous démontrent la fausseté de cette conséquence ; car l'application d'un corps chaud ne produit pas le refroidissement, mais il ne peut qu'échauffer ; de même le sperme humain ne sert qu'à

agente ; unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem, sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, quum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicébron (in libro *Fontis vitæ*) quod nullum corpus est activum, sed virtus substantiæ spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Mauro-rum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum ; unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido

in aliud corpus ab ipso calefactum ; sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad præmissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur.

1^o Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum ; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi ho-

la génération de l'homme. Donc on ne doit pas attribuer si absolument à la puissance divine la causalité des effets inférieurs que les agents subalternes en soient totalement privés.

2° C'est contredire la notion de la sagesse que de supposer quelque chose d'inutile dans les œuvres du sage. Or, si nous admettons que les créatures ne concourent en aucune manière par leur opération à produire certains effets, mais que Dieu seul fait tout immédiatement, c'est en vain qu'il emploie d'autres êtres pour réaliser quelque chose. Donc une telle opinion détruit la sagesse divine.

3° Dès lors qu'un être met dans un autre quelque attribut principal, il lui communique également tout ce qui ressort de cet attribut : ainsi, la cause qui rend pesant un corps élémentaire lui donne la faculté de se mouvoir de haut en bas. Or, si l'on fait actuellement une chose, cela suppose que l'on a une existence actuelle, comme nous le voyons en Dieu, qui est un acte pur et la cause première de l'existence de tous les êtres [liv. I, ch. 13; liv. II, ch. 15]. Si donc il a fait participer les créatures à sa ressemblance sous le rapport de l'être, en tant qu'il leur a donné l'existence, nous en concluons qu'il leur a également communiqué sa ressemblance sous le rapport de l'action, en sorte que les créatures ont aussi leurs opérations propres.

4° La perfection de l'effet nous fait juger de la perfection de la cause ; car plus la puissance est grande et plus est parfait l'effet qu'elle produit. Or, Dieu est le plus parfait des agents. Donc ses créatures tirent nécessairement de lui leur perfection. Donc retrancher de la perfection des créatures c'est diminuer la perfection de la puissance divine. Or, on retranche beaucoup de la perfection des créatures, si

minis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinæ virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

2° Item, Contra rationem sapientiæ est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectus. Repugnat igitur prædicta positio divinæ sapientiæ.

3° Adhuc, Quod dat alicui aliquod principale dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud ; sicut causa quæ dat corpori elementari gravitatem dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad

hoc quod est esse actu, ut patet in Deo ; ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus, ut supra (I. I, c. 13 ; I. II, c. 15) dictum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est quod communicavit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.

4° Amplius, Perfectio effectus determinat perfectionem causæ ; major enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimus agens. Oportet igitur quod res ab Ipso creatæ perfectionem ab eo consequantur. Detrahère ergo perfectioni creaturarum est detrahère perfectioni divinæ

idem.
sicut causæ
ari gravitatem statim
ere autem aliquam m

L'on prétend que nulle d'entre elles n'est capable d'agir pour produire quelque effet; car toute perfection demande, pour être complète, que celui qui la possède puisse la communiquer à un autre. Donc cette opinion diminue la puissance divine.

5° De même que le propre du bien est de faire quelque chose de bon, ainsi le propre du souverain bien est de faire quelque chose de très bon. Or, le souverain bien c'est Dieu [liv. 1, ch. 41]. Donc il lui appartient de faire toutes choses très bonnes. Or, le bien que reçoit un être est préférable, s'il est commun à beaucoup d'autres, que s'il le possède en propre; car le bien commun est dans tous les cas supérieur au bien de l'individu. Le bien de l'individu se communique à plusieurs, s'il passe de cet individu chez d'autres; ce qui ne peut se faire qu'autant qu'il le répand hors de lui par son action propre, et, s'il n'a pas le pouvoir de le répandre ainsi, ce bien reste sa propriété. Donc Dieu a communiqué sa bonté aux créatures, de telle sorte que chacune peut transmettre à d'autres ce qu'elle a reçu. Donc refuser aux créatures des actions qui leur sont propres, c'est déroger à la divine bonté.

6° En refusant d'admettre que les créatures sont coordonnées entre elles, on leur retire leur plus grand bien, puisque chacune d'elles est bonne prise séparément, et toutes ensemble sont très bonnes à raison de l'ordre universel; car le tout l'emporte toujours sur les parties, dont il est la fin. Or, si les créatures n'agissent pas, elles ne sont point coordonnées; car le rapport qui s'établit entre des choses de natures diverses, lorsque les unes agissent et les autres souffrent l'action, con-

virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ; ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam habet possit alteri communicare. Detrahit igitur hæc positio divinæ virtuti.

5° Item, Sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est [l. 1, c. 41]. Igitur ejus est facere optime omnia. Melius autem est bonum quod, alicui collatum, sit multorum commune quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur; quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per

propriam actionem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibiipso proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res quod accepit possit in aliam rem transfundere. Detrahère ergo actiones proprias a rebus creatis est divinæ bonitati derogare.

6° Adhuc, Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quæ sunt diversæ secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quædam agunt et quæ-

stitue le seul lien qui les ramène à l'unité de l'ordre. Il répugne donc que les créatures n'aient aucune action qui leur soit propre.

7° Dans le cas où aucun effet ne résulterait de l'action des créatures, mais seulement de l'action de Dieu, nulle cause créée ne pourrait manifester sa puissance par des effets; car l'effet ne fait paraître la puissance de la cause qu'à raison de l'action qui procède de la puissance et se termine à l'effet. Or, nous ne connaissons par l'effet la nature de la cause qu'autant qu'il nous révèle quelle est sa puissance, et c'est la nature qui détermine cette dernière. Si donc les créatures sont dépourvues d'activité pour produire des effets, il s'ensuit que jamais nous ne pourrions connaître au moyen d'un effet la nature d'un être créé, et, par conséquent, nous restons privés de toutes les notions des sciences naturelles, dont les démonstrations se tirent principalement des effets.

8° La méthode d'induction nous prouve que ce principe : Le semblable produit son semblable, ne souffre pas d'exception. Or, la substance produite par voie de génération dans un ordre inférieur [c'est-à-dire dans le genre des corps] n'est pas seulement une forme, mais elle se compose d'une matière et d'une forme; car toute génération suppose un élément, savoir la matière, et elle a un terme, qui est la forme. Donc le principe générateur ne sera pas non plus seulement une forme, mais le composé d'une matière et d'une forme. Donc il ne faut considérer comme causes des formes inhérentes à la matière, ni les espèces [ou types] des substances séparées [ou spirituelles], comme le veulent les Platoniciens, ni une intelligence active, ainsi qu'Avicenne le prétend, mais bien plutôt ce composé d'une matière et d'une forme.

dam patientur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habent proprias actiones.

7° Amplius, Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causæ creatæ; non enim effectus ostendit virtutem causæ, nisi ratione actionis, quæ, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causæ non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur ejus virtus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum; et sic sub-

turalis, in qua præcipue demonstrationes per effectum sequuntur.

8° Item, Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma; nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet igitur quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quæ sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

9° Item, Si agere sequitur ad esse in

9^o Si pour agir il faut être d'abord en acte, il répugne que l'acte le plus parfait soit privé d'action. Or, la forme substantielle est un acte plus parfait que la forme accidentelle. Si donc les formes accidentelles inhérentes aux substances corporelles ont des actions qui leur sont propres, il en sera de même, à plus forte raison, de la forme substantielle. Or, l'action de cette dernière forme ne consiste pas à mettre la matière dans la disposition convenable, parce que cette disposition résulte d'un changement et que les formes accidentelles suffisent à le réaliser. Donc la forme de l'être générateur est le principe de l'action qui fait que la forme substantielle passe dans le sujet engendré.

Il est facile de répondre aux arguments de nos adversaires.

1^o Puisque rien n'est produit que pour exister, de même que la forme n'est pas un être en ce sens que l'existence lui est inhérente à elle-même, mais en ce que par elle le composé subsiste, ainsi, à proprement parler, la forme n'est pas produite, mais elle commence d'exister par là même que le composé passe de la puissance à l'acte, qui n'est autre que la forme.

2^o Il n'est pas nécessaire que tout être qui revêt une forme par participation la tire immédiatement de celui qui est la forme essentielle; mais il suffit qu'elle découle immédiatement d'un autre qui a reçu la même forme de la même manière, c'est-à-dire par participation, et qui agit en vertu de la puissance de cette forme séparée, si elle a réellement ce caractère : ainsi, l'agent produit un effet qui lui ressemble.

3^o De ce que toute action des corps inférieurs a lieu au moyen des qualités actives et passives, ou des accidents, il ne s'ensuit pas rigou-

actu, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam forma accidentalis. Si igitur formæ accidentales que sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidentales. Igitur forma generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt facile est solvere.

1^o Quum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa

habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

2^o Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma, sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formæ separata, si qua sit talis; sic enim agens similem effectum sibi producit.

3^o Similiter etiam nec oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quæ sunt accidentia, non producatur ex actione earum nisi accidens; quia illæ formæ accidentales,

reusement que leur action n'a d'autre résultat que l'accident. En effet, la forme substantielle, qui, conjointement avec la matière, est cause des propres accidents, produisant ces formes accidentelles, celles-ci agissent par la puissance de la forme substantielle. Or, lorsque l'action de l'agent repose sur une puissance étrangère, l'effet qu'il produit ne lui ressemble pas seulement à lui-même, mais encore, et bien plus, à l'être par la puissance duquel il agit : c'est ainsi que l'action de l'instrument fait passer la ressemblance de l'art dans l'œuvre de l'artiste. D'où il suit que les formes accidentelles devenant actives, elles produisent des formes substantielles, parce qu'elles agissent en qualité d'instruments, sous la puissance des formes substantielles.

4° La forme substantielle des animaux qui naissent de la putréfaction a sa cause dans un agent corporel, savoir dans un corps céleste, qui est le premier auteur du changement [survenu dans la matière]. Tous les principes compris dans les substances inférieures, qui concourent à la réalisation de la forme, doivent donc agir en vertu de sa puissance, et c'est pour cela qu'une influence céleste peut produire seule et sans le secours d'un agent univoque (3) certaines formes imparfaites, au lieu que pour produire les formes plus parfaites, telles que les âmes des animaux parfaits, un agent univoque doit nécessairement agir conjointement avec l'agent céleste; car ces animaux ne sont engendrés que du sperme : ce qui fait dire à Aristote [*Phys.*, II, ch. 3, *in fine.*] « qu'un homme et le soleil concourent à la génération de l'homme. »

5° La quantité ne met obstacle à l'action de la forme que par acci-

(3) L'agent univoque est celui qui porte la même dénomination que son effet, à raison de l'identité de nature.

sicut causantur a forma substantiali, quæ simul cum materia est causa propriorum accidentium, ita agunt virtute formæ substantialis; quod autem agit in virtute alterius producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificio similitudo artis; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales, in quantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

4° In animalibus vero quæ ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore celesti, quod est primum alterans; unde

oportet quod omnia moventia ad formam, in istis inferioribus, agant in virtute illius; et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus celestis absque agente univoco; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt anime animalium perfectorum, requiritur cum agente celesti agens univocum; talia enim animalia non generantur nisi ex semine; et propter hoc dicit Aristoteles (*Physic.*, II, c. 3, *in fine*) quod « homo generat hominem et sol. »

5° Non est autem verum quod quantitas impediatur actionem formæ, nisi per acciden-
in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in ma-

dent, c'est-à-dire en tant que toute quantité continue réside dans la matière ; mais la forme inhérente à la matière étant moins en acte, sa puissance d'action est plus restreinte. C'est pourquoi, ainsi que nous le voyons par le feu, l'activité d'un corps s'accroît en proportion de ce que la forme domine en lui sur la matière.

6° De quelque manière que s'exerce l'action dont est capable la forme inhérente à la matière, on voit que la quantité augmente son énergie au lieu de la diminuer ; car, supposé que la chaleur d'un corps igné conserve la même intensité, il échauffera davantage si sa masse est plus considérable ; de même, si la pesanteur reste également proportionnée, à mesure que le poids d'un corps s'augmentera, son mouvement naturel [de haut en bas] deviendra plus rapide et, par là même, le mouvement [de bas en haut] qui contrarie sa nature se ralentira. Donc, puisque le mouvement qui contrarie la nature des corps pesants se ralentit en raison de leur masse, on ne peut pas dire que la quantité met obstacle à l'action ; mais elle ajoute plutôt à son énergie.

7° Quoique la substance corporelle occupe, à raison de son genre, le dernier degré dans l'échelle des êtres, on n'en doit pas conclure que tout corps est privé d'action ; car, même en restant dans l'ordre des corps, on voit que l'un est supérieur à l'autre, que sa forme est plus parfaite et son activité plus grande : tel est le feu, comparé aux corps inférieurs ; et cependant la faculté d'agir s'étend jusqu'au plus vil d'entre eux. Il est évident, en effet, qu'un corps ne saurait agir suivant tout ce qui le constitue, puisqu'il est composé d'une matière, qui est un être en puissance, et d'une forme, qui est l'acte ; car tout agent agit selon qu'il est en acte ; et, d'après ce principe, tout corps agit en

teria existens, quum sit minoris actualitatis, est, per consequens, minoris virtutis in agendo ; unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum.

6° Supposita autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem ; nam, quanto corpus ignis fuerit majus, supposita æque intensa caliditate, tanto magis calefacit ; et, supposita gravitate æque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali ; quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innatu-

ralis, quum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediatur actionem, sed magis quod coauget ipsam.

7° Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod, in ordine rerum, substantia corporalis est infima secundum suum genus ; quia etiam inter corpora unum est superius altero et formalius et magis activum, sicut ignis est respectu inferiorum corporum, nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, quum sit compositum ex materia, quæ est ens in potentia, et forma, quæ est actus ; agit enim unumquodque secundum quod est actus ; et propter hæc,

vertu de sa forme, et l'autre corps qui souffre l'action devient un sujet relativement à cette forme et en raison de sa matière, en tant que sa matière est en puissance par rapport à la forme de l'agent. Si, au contraire, la matière du corps qui devient actif est en puissance pour la forme du corps qui reçoit son action, ces deux corps seront actifs et passifs l'un par l'autre réciproquement, comme cela a lieu entre deux corps élémentaires. S'il en est autrement, l'un des deux sera seulement passif relativement au premier ; et c'est là le rapport qui existe entre un corps céleste et un corps élémentaire. Donc l'action qu'exerce un corps sur son sujet n'appartient pas à tout ce qui constitue le corps, mais à la forme, qui est le principe de son activité.

8° Il est faux que les corps soient placés à la plus grande distance possible de Dieu. Dieu, en effet, étant un acte pur, un être est plus ou moins éloigné de lui suivant qu'il est plus ou moins en acte ou en puissance. De tous les êtres, celui-là même est à une distance extrême de Dieu qui n'est qu'une simple puissance : telle est la matière première, qui, pour cette raison, est incapable d'agir et ne peut que souffrir une action étrangère. Quant aux corps, comme ils sont composés d'une matière et d'une forme, ils se rapprochent de la ressemblance divine par là même qu'ils sont revêtus de la forme, qu'Aristote appelle « quelque chose de divin (4). » Ainsi donc, en tant qu'ils ont une forme, ils agissent, et en tant qu'ils ont une matière, ils restent passifs.

9° Il est absurde de dire que les corps sont inertes parce que l'acci-

(4) *Materies permanens una cum forma causa est eorum quæ fiunt, perinde ac mater. At contrarietatis altera pars nec esse omnino persæpe ei videbitur qui mente ipsius maleficio intuetur. Nam quum sit quoddam divinum, et bonum, ac appetibile, alterum ipsi contrarium esse dicimus; alterum quod suapte natura affectat atque appetit ipsum. Illis autem evenit, ut contrarium interitum appetat suum; et tamen fieri nequit ut aut forma seipsam appetat (quippe quum non indigeat sui), aut contrarium, quum contraria mutuo seipsa corrumpant. Sed hoc est materia, perinde appetens illud atque turpe appetat pulchrum (Arist. Phys., I, c. 9).*

omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subiectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patiens sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, sicut accidit in duobus corporibus elementaribus; sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis cælestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subjec-

tum, non ratione totius corporis, sed formæ per quam agit.

8° Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Quum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima; unde ejus tantum est pati et non agere. Corpora vero, quum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum ha-

dent ne passe pas d'un sujet dans un autre. Nous ne prétendons pas qu'un corps chaud en échauffe un autre, en ce sens que cette chaleur, qui est numériquement une dans le corps qui échauffe, passe dans le corps échauffé; mais cela a lieu de telle sorte que, par la vertu de la chaleur inhérente au corps qui échauffe, une autre chaleur numériquement distincte, et qui était auparavant en puissance dans le corps échauffé, arrive à l'acte (5); car l'agent naturel ne transmet pas sa forme propre à un sujet autre que lui, mais il fait passer le sujet passif de la puissance à l'acte. Nous ne supprimons donc pas les actions qui appartiennent aux créatures en attribuant à Dieu, qui opère dans tous les êtres, tous les effets qu'elles produisent.

CHAPITRE LXX.

Comment le même effet provient de Dieu et de l'agent naturel.

Plusieurs comprennent difficilement qu'on attribue un même effet à Dieu et à l'agent naturel. Car, disent-ils :

1° Il paraît impossible que deux agents produisent la même action.

[5] Cet exemple apporté par saint Thomas prouve qu'il comprenait la théorie de la chaleur comme on la comprend aujourd'hui. La chaleur, en effet, n'est que la vibration d'un fluide impondérable, qui porte le nom de *calorique*. Le calorique, de même que la lumière, l'électricité et le magnétisme (si toutefois ces quatre fluides sont réellement distincts), est à l'état latent dans tous les corps; ce qui revient à dire avec le saint Docteur

bent formam, quam Aristoteles (Physic., 1, c. 9) nominat "divinum quoddam;" et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt; secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

9° Ridiculum autem est dicere quod idem corpus non agat quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia, virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia; agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod

patitur de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creaturarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

CAPUT LXX.

Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales tribuantur Deo et naturali agenti.

1° Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio

Si donc l'action d'où résulte un effet naturel émane d'un corps de la nature, elle ne procède pas de Dieu.

2° Il est inutile de recourir à plusieurs agents quand un seul peut suffire; aussi voyons-nous que la nature n'emploie jamais deux instruments lorsqu'elle n'a besoin que d'un seul. Donc, si la puissance divine suffit pour produire les effets naturels, il est superflu de lui adjoindre encore, dans le même but, des puissances naturelles; ou bien, si telle puissance naturelle est capable de produire son effet propre, il n'est nullement nécessaire que la puissance divine y apporte sa coopération.

3° Si Dieu réalise entièrement un effet naturel, il ne reste plus rien à faire à l'agent naturel. Il est donc contradictoire d'affirmer que Dieu produit les mêmes effets que les agents naturels.

Ces raisonnements n'ont rien d'embarrassant, si l'on se rappelle la doctrine que nous avons établie. En effet :

1° Dans tout agent naturel, il faut considérer deux choses, savoir le résultat de son action et la puissance par laquelle il agit : ainsi, le feu échauffe au moyen du calorique. Or, la puissance de l'agent inférieur dépend de la puissance de l'agent supérieur, en ce que l'agent supérieur donne à l'agent inférieur la puissance qui le fait agir, ou bien la lui conserve, ou encore la détermine à l'action. Prenons pour

que la chaleur y est en puissance. Lorsque l'une de ces causes multiples, que nous considérons comme des sources de chaleur, entre en action, elle produit, en imprimant au calorique un mouvement qui paraît consister dans une sorte de répulsion réciproque de ses parties, ce phénomène que nous appelons la chaleur; c'est-à-dire que la chaleur passe de la puissance à l'acte. Les phénomènes électriques, lumineux et magnétiques s'expliquent de la même manière; et, si l'on y fait bien attention, on verra qu'il n'y a pas d'autre cause prochaine de la transformation de la matière ou de la production naturelle des corps.

per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

2° Item, Quod potest fieri sufficienter per unum superfluum est quod fiat per multa; videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Quum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere, ad eosdem effectus producendos, etiam naturales virtutes; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina virtus ad eundem effectum agat.

3° Præterea, si Deus totum effectum

naturalem producit, nihil de effectu relinquitur naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producant.

Hæc autem difficultatem non afferunt, si præmissa considerentur.

1° In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agen-

exemple l'ouvrier qui applique son instrument à l'effet qui lui est **propre**, bien que quelquefois il ne donne ni ne conserve à cet instrument la forme en vertu de laquelle il agit, mais qu'il lui imprime **seulement** le mouvement. L'action de l'agent inférieur ne doit donc **pas** émaner uniquement de lui, comme résultant de sa puissance **propre**, mais aussi de la puissance de tous les agents supérieurs. C'est, en effet, sous leur commune influence qu'il agit, et de même que l'action découle immédiatement du dernier agent, ainsi la production de l'effet est attribuée immédiatement au premier; car la puissance du dernier agent étant insuffisante à produire par elle-même cet effet, elle n'en est capable que par la puissance de l'agent supérieur le plus prochain; ce dernier tire sa puissance de celui qui le précède, et, en remontant ainsi, on voit que la puissance de l'agent suprême produit par elle-même l'effet, en sa qualité de cause immédiate : c'est ce que nous font bien voir les principes des démonstrations, dont le premier est en rapport immédiat avec la conclusion. Ainsi donc, comme il ne répugne point qu'une seule action procède d'un agent et de sa puissance, ainsi peut-on dire que l'agent inférieur et Dieu concourent à produire le même effet immédiatement, quoique diversement.

2° Il est évident que, si l'agent naturel produit son effet propre, on n'en peut pas conclure que Dieu concourrait inutilement avec lui à le produire, parce que cet agent naturel ne produit qu'en vertu de la puissance divine. Ensuite, quoique Dieu puisse produire seul tous les effets, il n'est pas non plus superflu que d'autres causes les produisent aussi; car cela ne tient pas à l'insuffisance de la puissance divine, mais à l'immensité de sa bonté, qui l'a porté à communiquer sa ressem-

dum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium; et, sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut

patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

2° Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem

blance aux créatures, non-seulement en les appelant à l'existence, mais encore en leur conférant la faculté de devenir causes elles-mêmes d'autres êtres; car c'est communément sous ce double rapport que toutes les créatures deviennent semblables à Dieu [ch. 20 et 21], et c'est aussi ce qui donne tant de splendeur à l'ordre de la création.

3° Il est clair encore que nous n'attribuons pas le même effet à la cause naturelle et à la puissance divine, comme si une partie revenait à Dieu et l'autre partie à l'agent naturel; mais nous entendons qu'il appartient tout entier à chacun des deux agents, suivant son mode particulier d'action. C'est ainsi que dans les arts on attribue totalement une œuvre à l'instrument et à l'agent principal.

CHAPITRE LXXI.

La Providence divine n'exclut pas totalement le mal de ce monde.

La divine Providence, qui gouverne tous les êtres, ne les soustrait pas à la destruction, à l'imperfection et au mal : c'est ce qui ressort des démonstrations précédentes. En effet :

1° Le gouvernement divin, qui consiste dans l'action de Dieu sur les créatures, n'exclut pas l'opération des causes secondes [ch. 70]. Or, le défaut qui est dans l'effet tient à l'imperfection de la cause seconde, sans que pour cela cette imperfection se retrouve dans le premier agent : c'est ainsi que dans l'œuvre d'un artiste très habile dans son

rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent; his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (c. 20 et 21) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

3° Patet autem quod non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI.

Quod divina Providentia non excludit malum totaliter a rebus.

Ex his etiam apparet quod divina Providentia, quæ res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniantur.

1° Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut jam ostensum est [c. 70]. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, absque eo quod sit defec-

art, on découvre des défauts qui proviennent de l'imperfection des instruments qu'il a employés. De même aussi on voit un homme robuste boiter, non qu'il manque de force, mais parce qu'il a une jambe torse. Donc l'imperfection et le mal sont dans les êtres que Dieu produit et gouverne, à cause de l'imperfection des agents secondaires, bien qu'il n'y ait pas en Dieu lui-même la plus légère ombre d'imperfection.

2° La bonté ne serait pas portée jusqu'à la perfection [possible] dans les créatures s'il n'y avait pas entre elles un ordre gradué de bonté, en sorte que quelques-unes soient meilleures que d'autres; car tous les degrés possibles de perfection ne seraient pas réalisés, et il n'y aurait pas de créature assimilée à Dieu par une suréminence qui la distingue des autres. On ferait encore disparaître la splendeur de la création en supprimant l'ordre de distinction et de disparité; et surtout on retrancherait le nombre des êtres en leur accordant le même degré de bonté, puisque leur supériorité ou leur infériorité relative repose sur les différences qui les distinguent : ainsi, la nature animée l'emporte sur la nature inanimée, et l'être raisonnable sur la brute. Si donc il existait entre les êtres une égalité absolue, il n'y aurait qu'un seul bien créé; ce qui déroge manifestement à la perfection de la création. Or, le suprême degré de la bonté consiste en ce qu'un être bon est dans l'impossibilité de déchoir de la bonté qu'il possède, et celui qui peut la perdre est à un degré inférieur. Donc l'univers, pour être parfait, doit renfermer ce double degré de bonté. Or, il est de la sagesse de celui qui gouverne de conserver la perfection inhérente aux choses qui dépendent de lui, loin de la diminuer. Donc la divine Providence n'est pas tenue d'ôter aux créatures le pouvoir de se dépouiller de leur

tus in primo agente; sicut quum, in effectum artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cujus vis motiva est fortis contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibie curvatum. Contingit igitur, in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibie curvatum. Contingit igitur, in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibie curvatum. Contingit igitur, in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibie curvatum.

20 Amplius, Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quædam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum

ad hoc quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inæqualitate bonitatis sublata, quum, per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat, sicut animatum inanimato et rationale irrationali; et sic, si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturæ. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad Providentiam autem gubernantis perti-

bonté. Or, le mal est la conséquence de cette faculté; car un être qui peut déchoir déchoit en certains cas, et la défaillance dans le bien, c'est le mal [ch. 7]. Donc il n'entre pas dans le gouvernement de la Providence divine d'empêcher complètement le mal de se produire dans les êtres qu'elle régit.

3° La direction est parfaite, quel qu'en soit l'objet, lorsqu'elle pourvoit aux besoins qui naissent de la nature des êtres qu'elle embrasse; et un gouvernement n'est juste qu'à cette condition. Donc, de même que l'autorité constituée blesserait les principes essentiels du gouvernement humain en empêchant les citoyens d'une ville de remplir les devoirs de leur état, à moins que la nécessité ne l'y obligeât momentanément, ainsi Dieu violerait les principes du gouvernement divin s'il ne laissait pas les êtres créés agir suivant les lois propres de leur nature. Or, dès que les créatures agissent ainsi, la destruction et le mal s'introduisent parmi elles, puisque les êtres, en vertu d'un principe de contrariété et de répugnance qui leur est inhérent, se détruisent réciproquement. Donc la divine Providence n'est pas tenue d'exclure absolument le mal des choses qu'elle dirige.

4° Un agent ne peut faire une chose mauvaise que parce qu'il recherche un bien : c'est ce que nous avons prouvé plus haut [ch. 3 et 4]. Or, la Providence de Dieu, qui est la source de tout bien, ne peut empêcher les créatures de tendre au bien pris dans son acception la plus large; car, s'il en était ainsi, une multitude de perfections manqueraient à l'univers. Qu'on ôte, par exemple, au feu cette tendance qui lui est naturelle de produire son semblable, et qui entraîne, comme

net perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam Providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit; et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est (c. 7). Non est igitur ad divinam Providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

3° Adhuc, Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis justitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam ne-

cessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ. Ex hoc autem quod creaturæ sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus; quum, propter contrarietatem et repugnantiam quæ est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam Providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

4° Item, Impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (c. 3 et 4) apparet. Prohibere autem cuiuscunque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad Providentiam ejus qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio

conséquence, la destruction des combustibles, on supprimera par là même un bien qui consiste dans la production du feu et dans la conservation de son espèce. Donc il n'entre pas dans la Providence de Dieu de bannir entièrement le mal du milieu des êtres.

5° Il y a dans le monde une foule de perfections qui n'existent qu'à raison des imperfections correspondantes : ainsi, les persécutions des méchants excitent la patience des justes ; les crimes provoquent l'exercice de la justice vindicative ; et même dans l'ordre naturel la production d'un être résulte de la destruction d'un autre être (1). La Providence divine ne pourrait donc bannir totalement le mal de l'univers sans diminuer du même coup la somme du bien ; et il y aurait en cela un inconvénient, parce que la bonté du bien l'emporte de beaucoup sur la malice du mal [ch. 12]. Donc la divine Providence ne doit pas exclure complètement le mal du monde.

6° Le bien général passe avant le bien particulier. Un sage gouvernement peut donc permettre qu'une partie reste privée d'un degré de bonté, si le bien général doit s'accroître en proportion : c'est ainsi que l'architecte cache les fondements en terre pour donner à l'édifice entier plus de stabilité. Or, si l'on fait disparaître le mal qui est dans certaines parties de l'univers, on retranche beaucoup de la perfection de l'univers, dont la beauté résulte de la réunion combinée du bien et du mal, puisque le mal n'est que le défaut du bien, et cependant la Providence en fait ressortir certains biens, de même qu'un instant de

(1) Parce que la matière première ou élémentaire n'est pas infinie, et que toute production naturelle n'est qu'une transformation ou modification nouvelle d'éléments qui sont dépourvus de leur forme antérieure.

generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur Providentiæ malum totaliter a rebus excludere.

5° Adhuc, Multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam Providentiæ excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam

in malitia malum, sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam Providentiæ totaliter malum excludi a rebus.

6° Amplius, Bonum totius præeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quædam bona consequuntur ex Providentiæ gubernantis, sicut et silentii interpositio

silence fait paraître un chant plus mélodieux. Donc la divine Providence n'est pas obligée d'exclure le mal des créatures.

7° Tous les êtres distincts de l'homme, et en particulier les moins nobles, sont coordonnés en vue de son bien, comme étant leur fin. Or, s'il n'y avait aucun mal dans les êtres, le bien de l'homme en serait notablement diminué, et quant à l'étendue de ses connaissances, et quant au désir ou à l'amour du bien; car le bien se connaît mieux par la comparaison du mal, et quand nous voyons faire le mal, nous désirons plus ardemment le bien : par exemple, les malades apprécient davantage la santé et la désirent plus vivement que ceux qui se portent bien. Donc il n'appartient pas à la Providence divine de bannir totalement le mal du milieu des êtres.

C'est pour cela que l'Écriture dit : *C'est moi qui fais la paix et qui crée le mal* [Isaïe, XLV, 7]; et encore : *Y a-t-il dans la ville quelque mal que le Seigneur n'ait pas fait* [Amos, III, 6]?

Cette doctrine réfute l'erreur de ces philosophes qui, voyant le mal se produire dans le monde, en concluaient que Dieu n'existe pas, ainsi que nous le rappelle Boèce, qui prête à l'un d'eux cette question : « Si Dieu existe, d'où vient le mal? » [De consol. philos., l. I, pros. IV.] Il faudrait, au contraire, raisonner à l'opposé et dire : Si le mal existe, Dieu existe; car il n'y aurait pas de mal sans la gradation du bien, dont la privation constitue le mal, et cette gradation serait nulle si Dieu n'était pas.

Elle renverse par sa base une autre erreur qui nie que la Providence divine s'étende jusqu'aux êtres périssables, parce qu'ils sont sujets à

facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam Providentiam debuit malum a rebus excludi.

7° Adhuc, Res aliæ, et præcipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam Providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur : *Faciens pacem, et creans malum* [Isaï., XLV, 7]; et : *Si erit*

malum in civitate quod Dominus non fecerit [Amos, III, 6]?

Per hoc autem excluditur quorundam error, qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boetius introducit quendam philosophum quærentem : « Si Deus est, unde mala? » [De consol. philos., l. I, pros. IV.] Esset autem e contrario arguendum : Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio, per præmissa, illis qui divinam Providentiam ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinæ Providentiæ subdi dicebant, in

mille imperfections, et limite son action aux seuls êtres indestructibles dans lesquels on ne voit ni défaut ni mal.

Elle détruit le fondement du système manichéen, qui suppose deux principes actifs, l'un bon et l'autre mauvais, comme si l'existence du mal était incompatible avec l'exercice de la Providence d'un Dieu bon.

Enfin, elle donne une solution à ce doute : Dieu est-il la cause des actions mauvaises ? Nous avons prouvé, en effet, d'abord, que tout agent opère, parce qu'il est sous l'influence de la puissance divine : d'où il suit que Dieu est la cause de tous les effets et aussi de toutes les actions ; et, en second lieu, que le mal et l'imperfection, dans les êtres régis par la Providence divine, résultent de la condition des causes secondes sujettes à l'imperfection [ch. 70]. Il est donc clair qu'il ne faut pas attribuer à Dieu, mais aux causes prochaines imparfaites, les actions mauvaises en tant qu'elles sont défectueuses. Considérées, au contraire, comme actions et comme ayant une entité, elles viennent nécessairement de Dieu. C'est ainsi qu'une démarche vicieuse appartient à la puissance de locomotion, à raison du mouvement, et le vice qui lui est inhérent vient de la conformation irrégulière de la jambe.

CHAPITRE LXXII.

La divine Providence n'exclut pas la contingence des êtres.

De même que la Providence divine ne bannit pas entièrement le

quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub Providentiâ boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorundam dubitatio, utrum scilicet actiones malæ sint a Deo. Nam, quum ostensum sit omne agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam ; itemque ostensum sit (c. 70) quod malum et defectus in his quæ Providentiâ divina reguntur accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus,

manifestum est quod actiones malæ, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus ; quantum autem ad id quod de actione et de entitate habent, oportet quod sint a Deo ; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu est ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

Quod divina Providentiâ non excludit contingentiam a rebus.

Sicut autem divina Providentiâ non ex-

mal du monde, ainsi elle n'en exclut pas la contingence et n'impose pas aux êtres la nécessité. En effet :

1° Nous avons déjà prouvé [ch. 70] que l'action de la Providence que Dieu exerce sur le monde n'exclut pas les causes secondes, mais qu'elle s'exécute par ces causes qui agissent sous l'impulsion de la puissance divine. Or, la nécessité ou la contingence des effets a sa raison dans les causes prochaines et non dans les causes éloignées : par exemple, si une plante porte des fruits, c'est un effet contingent à l'égard de la cause prochaine, qui est la force végétative, dont l'action peut trouver un obstacle et faire défaut, quoique la cause éloignée, qui est le soleil, agisse comme cause sous l'empire de la nécessité. Puisque, dans le nombre des causes prochaines, il y en a plusieurs qui peuvent manquer d'efficacité, tous les effets qui dépendent de la Providence ne sont donc pas nécessaires, mais beaucoup sont contingents.

2° La divine Providence doit réaliser des êtres dans tous les degrés possibles [ch. 71]. Or, il y a deux sortes d'êtres, le contingent et le nécessaire ; et cette division repose sur la nature de l'être. Si donc la Providence divine excluait absolument la contingence, il n'y aurait pas des êtres de tout degré.

3° Plus un être s'approche de Dieu, et plus il participe à sa ressemblance. Plus, au contraire, il s'éloigne de lui, et plus les traits de cette ressemblance s'affaiblissent. Or, ceux qui sont le plus près de Dieu sont complètement immuables : telles sont les substances séparées [ou les purs esprits], qui ressemblent davantage à Dieu, dont l'être est absolument immuable. Les êtres les plus rapprochés de ces substances,

excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

1° Jam enim ostensum est (c. 70) quod operatio Providentiæ, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis; nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinativa, quæ potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Quum igitur inter causas proximas multa sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui

Providentiæ subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

2° Adhuc, Ad divinam Providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, ut ex supradictis (c. 71) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium; et est per se divisio entis. Si igitur divina Providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

3° Amplius, Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de ejus similitudine participant; et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quæ sunt Deo propinquissima sunt omnino immobilia, scilicet substantiæ separatae, quæ maxime ad Dei similitudinem

et qui reçoivent immédiatement le mouvement de moteurs dont l'état ne varie jamais, conservent aussi une sorte d'immutabilité, en ce que leur mouvement est complètement uniforme : par exemple, les corps célestes. Il suit donc de là que les corps placés au-dessous de ces derniers et mus par eux sont plus éloignés de l'immutabilité divine, en ce qu'ils n'ont pas un mouvement uniforme ; et c'est en cela que se manifeste la beauté de l'ordre. Or, tout effet nécessaire, comme tel, est invariable. Donc la divine Providence, à laquelle il appartient d'établir et de conserver l'ordre parmi les êtres, est détruite si la nécessité décide de tout.

4° Ce qui existe nécessairement existe toujours. Or, nul être destructible n'existe sans fin. Si donc l'ordre de la Providence divine exige que tout soit nécessaire, il faut en conclure qu'il n'y a rien dans le monde qui puisse être détruit, ni, par conséquent, qui puisse être produit. C'est donc retrancher de l'univers tous les êtres qui sont produits par voie de génération et sont soumis à la destruction ; ce qui déroge à sa perfection.

5° Il n'y a pas de mouvement sans une sorte de production et de destruction ; car, dans le mobile, quelque chose commence et quelque chose finit. Si donc, en retranchant absolument la contingence des êtres, on supprime, ainsi que nous venons de le prouver, toute production et toute destruction, il en résulte qu'il n'y a plus, dans le monde, ni mouvement, ni mobile.

6° L'affaiblissement de la puissance inhérente à une substance, et la résistance qu'elle rencontre dans une puissance opposée, ont pour cause

accedunt, qui est omnino immobilis ; ea autem quæ sunt his proxima et moventur immediate ab his, quæ semper eodem modo se habent, quamdam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora cœlestia. Sequitur ergo quod ea quæ consequuntur ad ista, et ab eis mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur ; et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinæ Providentiæ, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

4° Præterea, Quod necessarium est esse semper est. Si igitur divina Providentiæ hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequi-

tur quod nihil sit in rebus corruptibile, et, per consequens, nec generabile. Subtrahetur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium ; quod perfectioni derogat universi.

5° Adhuc, In omni motu est quædam generatio et corruptio ; nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si ergo omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

6° Item, Debilitatio virtutis alicujus substantiæ et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina Providentiæ non impedit motum a rebus, neque etiam impediatur debilitatio virtutis ipsius.

un changement survenu en elle. Lors donc que la divine Providence ne met pas obstacle au changement des substances, elle permet, par là même, l'affaiblissement de leur puissance d'action et la résistance de forces contraires. Or, c'est l'affaiblissement de la puissance d'action et la résistance qu'elle éprouve qui expliquent pourquoi l'agent naturel, au lieu d'opérer toujours de la même manière, s'écarte quelquefois de ce qui convient à sa nature ; en sorte que les effets naturels sont affranchis de la nécessité. Donc il n'entre pas dans l'ordre de la Providence divine d'imposer la nécessité aux effets qu'elle prévoit.

7° Rien d'inutile ne doit se trouver parmi les choses que régit une Providence sage. Comme donc il est évident que certaines causes sont contingentes, puisqu'elles peuvent être empêchées de produire leurs effets, il est évident qu'il n'y aurait pas de Providence si tout arrivait par nécessité. Donc la Providence de Dieu n'exclut pas absolument la contingence des êtres, pour leur imposer la loi de la nécessité.

CHAPITRE LXXIII.

La divine Providence n'exclut pas le libre arbitre.

De la démonstration précédente nous concluons que la Providence divine n'est pas opposée au libre arbitre. En effet :

1° Le but d'un gouvernement éclairé est de procurer, d'accroître ou

impedimentum ex resistantia alterius. Ex virtutis autem debilitate et ejus impedimento contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad Providentiam divinam quod rebus provisio necessitatem imponat.

7° Amplius, In his quæ Providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Quum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem Providentiæ esset quod omnia ex necessitate contingerent.

Non igitur divina Providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAPUT LXXIII.

Quod divina Providentia non excludit arbitrii libertatem.

Ex quo etiam patet quod Providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

1° Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur

de conserver ce qui fait la perfection des choses qui relèvent de lui. La Providence doit donc conserver avec plus de sollicitude une perfection quelconque que ce qui constitue une imperfection et un défaut. Or, dans les êtres inanimés, la contingence des causes provient de ce qu'elles sont imparfaites et défectueuses; car leur nature limite leur action à un seul effet, qu'elles produisent toujours, si elles ne rencontrent pas d'obstacle, soit dans l'affaiblissement de leur puissance active, soit dans un agent extrinsèque, ou encore dans le défaut de préparation de la matière: aussi, les causes naturelles ne sont point aptes à réaliser indifféremment tel ou tel effet, mais elles produisent presque toujours de la même manière celui qui leur est propre, et rarement elles sont impuissantes. Si la volonté est une cause contingente, cela provient, au contraire, de sa perfection, parce que sa puissance d'action n'est pas limitée à tel effet, mais il est en son pouvoir de produire celui-ci ou celui-là; ce qui fait qu'elle est contingente pour tous les deux. Donc il convient que la Providence de Dieu conserve à la volonté sa liberté plutôt encore que la contingence aux causes naturelles.

2° La divine Providence doit faire des êtres un usage conforme à leur nature. Or, la forme, qui est un principe d'action, fixe le mode d'opération de l'agent. Quant à la forme par laquelle l'agent agit volontairement, elle n'est point déterminée. En effet, la volonté agit en vertu d'une forme que saisit l'intelligence; car c'est le bien, appréhendé comme tel, qui meut la volonté, dont il est l'effet propre; et l'effet réalisé par l'intelligence n'a pas une forme invariable, puisque, au contraire, il est dans sa nature de comprendre la multitude

perfectionis est magis conservandum est per Providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatæ ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione; et propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producant, deficient autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum;

propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad Providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

2° Amplius, Ad Providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quæ est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus

des formes ; ce qui donne à la volonté la faculté de produire des effets variés. Donc l'essence de la Providence n'exige pas qu'elle prive la volonté de sa liberté.

3^o Une administration sage dirige vers la fin qui lui convient chacune des choses qui dépendent d'elles. Aussi, saint Grégoire de Nysse définit-il la Providence divine : « la volonté de Dieu qui donne à tous les êtres une direction convenable. » Or, la fin dernière de toute créature est d'atteindre à la ressemblance divine [ch. 17]. Il répugne donc à la Providence de Dieu d'enlever à un être un attribut qui lui confère cette ressemblance. Or, l'agent doué de volonté ressemble à Dieu en ce qu'il agit librement ; car nous avons démontré que Dieu a le libre arbitre [liv. I, ch. 88]. Donc la Providence ne détruit pas la liberté de la volonté.

4^o Il appartient à la Providence de multiplier le bien dans les choses qu'elle régit. Donc on ne doit pas lui attribuer une mesure qui ferait disparaître du milieu d'elles une multitude de biens. Or, une multitude de biens disparaissent, supposé que la volonté ne soit pas libre ; car par là se trouve anéanti le mérite de la vertu humaine, qui est nul si l'homme n'agit pas librement. La justice ne préside plus à la distribution des récompenses et des châtiments, si l'homme ne fait pas librement le bien ou le mal ; la prudence n'est plus une vertu, puisqu'il est inutile de délibérer sur des choses qui arrivent nécessairement.

De là ces passages de l'Écriture : *Dieu a fait l'homme dès le commencement, et il l'a abandonné à son propre conseil* [Eccli., xv, 14]. *La vie et la*

producere potest. Non igitur ad rationem Providentiæ pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

3^o Item, Per gubernationem cujuscumque providentis res gubernatæ deducuntur ad finem convenientem ; unde et de Providentia divina Gregorius Nyssenus dicit (*De Philos.*, l. VIII, c. 2) quod est « voluntas Dei per quam omnia quæ sunt convenientem deductionem accipiunt. » Finis autem ultimus cujuslibet creaturæ est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17) ostensum est. Esset igitur divinæ Providentiæ repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur divinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit ; ostensum est enim (l. I, c. 88) liberum arbitrium in Deo esse. Notandum

igitur per Providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

4^o Adhuc, Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus non pertinet ad Providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur ; tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est si homo libere non agat ; tolleretur etiam justitia præmiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum ; cessaret etiam circumscriptio in consiliis, quæ de his quæ ex necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra Providentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui* [Eccli., xv, 14] ; et iterum : *Ante*

mort, le bien et le mal sont plus anciens que l'homme; il recevra ce qu'il aura choisi [ibid., xv, 18].

Cette doctrine détruit l'opinion erronée des Stoïciens, qui enseignaient que la nécessité décide de tout, suivant un ordre invariable des causes que les Grecs appellent *ἀναγκή*, ou le Destin.

CHAPITRE LXXIV.

La divine Providence n'exclut pas le hasard et la fortune.

La Providence divine ne soustrait pas les êtres au hasard et à la fortune : cela résulte de ce que nous venons d'établir. En effet :

1° On attribue au hasard et à la fortune les choses qui arrivent le moins souvent. Or, si certains effets ne se produisaient pas par exception, tout serait nécessaire; car les effets contingents le plus ordinairement diffèrent de ceux qui sont nécessaires en cela seulement, qu'ils peuvent manquer dans un petit nombre de cas. Or, la divine Providence n'existe pas si la nécessité préside à tout [ch. 72]. Donc elle est également détruite si rien dans le monde n'est l'œuvre du hasard et de la fortune.

2° Il serait contraire à la Providence que les êtres soumis à son gouvernement n'agissent pas en vue d'une fin, puisque son office est de

hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi (ibid., xv, 18).

Per hoc autem excluditur error et opinio Stoicorum, qui secundum ordinem quemdam causarum intransgressibilem, quem Græci *ἀναγκή* vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV.

Quod divina Providentia non excludit casum et fortunam.

Ex præmissis etiam apparet quod divina Providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.

1° In his enim quæ in minori parte acci-

dunt dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent; nam ea quæ sunt contingencia ut in pluribus in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem divinæ Providentiæ si omnia ex necessitate contingerent, ut (c. 72) ostensum est. Igitur et contra rationem Providentiæ divinæ esset si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

2° Amplius, Contra rationem Providentiæ esset si res Providentiæ subjectæ non agent propter finem, quum Providentiæ sit omnia ordinare in finem; esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supradictis (c. 71 et 72)

disposer toutes choses pour leur fin ; l'univers ne serait pas non plus parfait si aucun être n'était périssable, et si aucune force ne pouvait devenir insuffisante [ch. 71 et 72]. Or, lorsqu'un agent qui vise à une fin manque son but, l'effet résultant de là est fortuit. Donc la Providence de Dieu disparaîtrait, aussi bien que la perfection de l'univers, si le hasard n'avait aucune part dans certaines choses.

3^o Il y a dans les causes nombre et diversité, en vertu d'un ordre de la Providence et d'une disposition de Dieu. Or, les causes étant ainsi disposées, elles seront nécessairement quelquefois en concurrence, de telle sorte que l'une entravera l'action de l'autre, ou bien l'aidera dans la réalisation de son effet. Or, un cas fortuit naît du concours de deux ou de plusieurs causes, lorsque ce concours amène un résultat inattendu : par exemple, une personne se rend à la place publique pour y acheter quelque chose et rencontre son débiteur, parce que ce dernier va, de son côté, au même lieu. Donc il ne répugne pas à la Providence de Dieu que certaines choses dépendent du hasard et de la fortune.

4^o Ce qui n'existe pas ne peut être cause de rien ; d'où il suit que l'aptitude d'une chose à devenir cause est en raison directe de son rapport avec l'être (1). Donc les divers degrés, dans l'ordre des causes, doivent correspondre aux divers degrés de l'échelle des êtres. Or, la perfection de l'univers demande, non-seulement qu'il existe des êtres qui soient tels par essence, mais encore qu'il y ait des êtres accidentels ; car ceux dont la substance n'est pas aussi parfaite que possible doi-

(1) C'est-à-dire que la puissance d'action est proportionnée dans chaque cause à la perfection de la forme, qui est le principe de l'existence. Dieu étant l'être par excellence, sa forme, qui est sa propre substance, est absolument parfaite : par conséquent, Dieu est la première et la plus puissante de toutes les causes. Le non-être est totalement dépourvu de forme ; aussi sa causalité est nulle.

patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem Providentiæ et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

3^o Adhuc, Multitudo et diversitas causarum ex ordine Providentiæ divinæ et dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquod casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicujus causæ provenit ; sicut inventio debitoris ab

eo qui ibat ad forum, causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinæ Providentiæ contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

4^o Item, Quod non est non potest esse alicujus causæ ; unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod, secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens ; res enim quæ non habent in sua substantia ultimam perfectionem oportet quod perfectionem aliquam conse-

vent arriver à une certaine perfection au moyen des accidents, et les accidents doivent se multiplier en proportion de ce que ces êtres s'éloignent davantage de la simplicité de Dieu. Dès lors que plusieurs accidents sont réunis dans un sujet, tel être existe par accident; car le sujet et l'accident, et même deux accidents inhérents à un sujet, sont accidentellement une seule chose : par exemple, un homme blanc, ou encore un homme à la fois musicien et blanc. Donc l'univers serait imparfait, s'il n'y avait aucune cause accidentelle. Or, on attribue au hasard et à la fortune tout ce qui provient d'une cause par accident. Donc il ne répugne pas à la Providence, qui conserve la perfection des êtres, que certains effets arrivent fortuitement et par hasard.

5° L'ordre de la Providence divine exige que les causes soient coordonnées et graduées. Or, plus une cause est élevée, plus sa puissance d'action est grande, et, par conséquent, sa causalité s'étend à un plus grand nombre d'effets. Or, aucune cause naturelle ne cherche à dépasser les bornes de sa puissance d'action; car ce serait en vain. Donc l'activité d'une cause particulière ne peut pas s'étendre à tous les effets possibles. Or, on appelle cas fortuit ce qui arrive en dehors de l'intention des agents. Donc il entre dans l'ordre de la divine Providence que le hasard et la fortune aient une place dans le monde.

Aussi les livres saints nous disent : *J'ai vu que, sous le soleil, le prix n'est point pour les plus légers à la course, ni la victoire pour les plus vaillants, ni le pain pour les plus sages, ni les richesses pour les plus habiles, ni la faveur pour les meilleurs ouvriers; mais tout arrive suivant les circonstances et par hasard* [Ecclés., ix, 11]; ce qui s'entend des choses d'un ordre inférieur.

quantur per accidentia, et tanto per plura quanto magis a Dei simplicitate distant. Ex hoc autem quod aliquod subjectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens; nam subjectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subjecti, sunt unum per accidens; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quedam causæ per accidens. Ea autem quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens dicuntur accidere a casu vel a fortuna. Non est igitur contra rationem Providentiæ, quæ perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant vel casu vel fortuna.

5° Præterea, Ad ordinem divinæ Providentiæ pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem est aliqua superior

causa, tanto est majoris virtutis; unde ejus causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causæ naturalis intentio se extendit ultra virtutem ejus; esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causæ particularis non se extendat ad omnia quæ contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito quod eveniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur divinæ Providentiæ exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur : *Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorem divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casuumque in omnibus* (Eccl., ix, 11), scilicet inferioribus.

CHAPITRE LXXV.

La divine Providence s'étend à chacun des être contingents.

Il est évident, par tout ce que nous avons démontré, que la Providence de Dieu s'étend en particulier à chacun des êtres produits par voie de génération et sujets à la destruction. En effet :

1^o Il semble que la Providence ne s'occupe pas de ces êtres parce qu'ils sont contingents, et que beaucoup d'entre eux doivent leur existence à un cas fortuit ; car c'est en cela seulement qu'ils diffèrent des substances indestructibles et des universaux des êtres impérissables (1), que l'on considère comme relevant de la Providence. Or, ni la contingence des êtres, ni le hasard et la fortune, ni même la liberté de la volonté ne détruisent la Providence [ch. 72, 73 et 74]. Donc rien ne l'empêche de s'occuper de chacun des êtres contingents, aussi bien que des substances indestructibles et des universaux.

2^o Si Dieu ne comprend pas dans le gouvernement de sa Providence chacun des individus en particulier, c'est parce qu'il ne les connaît pas, ou bien parce qu'il ne peut pas ou ne veut pas en prendre soin. — Or, on ne peut pas dire que Dieu ne connaît pas les individus ; car nous avons prouvé le contraire [liv. I, ch. 65]. — Il est faux, d'abord, que Dieu ne puisse pas en prendre soin, puisque sa puissance est infinie

(1) Ces universaux sont les genres et les espèces, qui se composent des seules essences. Il est clair qu'il n'y a rien de fortuit dans les universaux, puisque les essences sont immuables, et le hasard ne se rencontre que dans les individus.

CAPUT LXXV.

Quod Providentia divina sit singularium contingentium.

Ex his autem quæ ostensa sunt manifestum fit quod divina Providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

1^o Non enim videtur horum non esse Providentiam, nisi propter eorum contingentiam, et quia in eis multa casualiter et fortuito eveniunt ; in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt Providentiam esse. Providentiæ autem non repugnat con-

tingentia et casus et fortuna, et neque voluntarium, ut ostensum est (c. 72, 73 et 74). Nihil igitur prohibet horum Providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

2^o Adhuc, Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. — Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat ; ostensum enim est supra (l. I, c. 65) quod Deus eorum notitiam habet. — Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, quum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (l. I, c. 28) ; neque etiam hæc singularia

[liv. I, ch. 28]; ensuite, que les individus soient incapables d'être régis, puisque nous voyons qu'ils se laissent conduire par la raison, comme les hommes, et aussi par l'instinct naturel, comme les abeilles et beaucoup d'autres animaux privés d'intelligence, qui obéissent à l'inclination de leur nature. — Il répugne également de supposer que Dieu ne veut pas les régir, puisque sa volonté s'étend généralement à tout ce qui est bien, et que le bien des êtres consiste principalement dans l'ordre qu'établit entre eux le gouvernement qui en dispose. Donc on n'est pas en droit d'affirmer que Dieu ne s'occupe pas de chaque être contingent en particulier.

3° Toutes les causes secondes, dès lors qu'elles sont causes, ressemblent à Dieu [ch. 21]. Or, nous voyons communément que les causes prennent soin des effets qu'elles produisent : tels sont les animaux, qui, par instinct, nourrissent leurs petits. Donc Dieu s'occupe des êtres dont il est la cause. Or, il est aussi la cause de tous les individus [liv. II, ch. 15]. Donc il s'occupe de chacun d'eux.

4° Nous avons vu que Dieu n'est pas forcé de créer par la nécessité de sa nature, mais qu'il s'y détermine par un acte de sa volonté et de son intelligence [liv. II, ch. 23 et 24]. Or, tous les effets provenant d'une cause libre et intelligente sont soumis à une direction providentielle, qui n'est que la dispensation raisonnée de certaines choses. Donc toutes les œuvres de Dieu sont régies par sa Providence. Or, nous avons prouvé [ch. 70] que Dieu opère dans toutes les causes secondes, et que tous les effets se rapportent à lui comme à leur cause [première]; d'où il suit que tout ce qui arrive dans chacun des êtres est,

gubernationis non capacia sunt, quum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. — Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare, quum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni; bonum autem eorum quæ gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habet.

3° Amplius, Omnes causæ secundæ, in hoc quod causæ existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supradictis [c. 21] patet. Invenitur autem hoc communiter, in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quæ producant; sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos.

Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supradictis [l. II, c. 15] patet. Habet igitur eorum curam.

4° Item, Ostensum est supra [l. II, c. 23 et 24] quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturæ agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem et intellectum curæ providentis subduntur, quæ in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinæ ergo Providentiæ subduntur ea quæ ab Ipso aguntur. Ostensum est autem supra [c. 70] quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam; et sic oportet quod ea quæ in istis singularibus aguntur sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia, et motus et

pour ainsi dire, son œuvre. Donc chaque être en particulier, ses mouvements et ses opérations dépendent de la Providence divine.

5^o Une providence qui ne pourrait pas aux conditions essentielles de l'existence des êtres qu'elle gouverne agirait sans intelligence. Or, il est certain que si tous les individus venaient à périr, leurs universaux ne pourraient pas subsister. Donc, si Dieu ne s'occupe que des universaux et néglige complètement les individus, sa Providence est inintelligente et imparfaite. — Il y aurait contradiction à affirmer que Dieu prend soin des individus autant que cela est nécessaire pour leur conserver l'existence, et qu'il n'a aucun égard aux accidents; car tous les accidents qui peuvent survenir dans un individu concourent à sa conservation ou amènent sa destruction. Donc, si Dieu pourvoit à la conservation des individus, il s'occupe également de tout ce qu'il y a de contingent en eux. — On peut encore faire cette objection, qu'il suffit de prendre soin des universaux pour conserver l'existence aux individus, pour cette raison que chaque espèce est pourvue des moyens de conservation nécessaires aux individus qu'elle comprend : ainsi, les animaux ont reçu des organes propres à prendre et à digérer les aliments, et certains ont des cornes pour se défendre. Comme ces moyens ne leur sont que rarement inutiles, puisque les causes naturelles produisent toujours, ou du moins le plus souvent, leurs effets, tous les individus ne peuvent pas périr, bien que quelques-uns disparaissent. — Mais d'après ce raisonnement même, les soins de la Providence s'étendent aux accidents qui s'attachent aux individus, aussi bien qu'à la conservation de leur existence; car l'individu de telle espèce n'est affecté d'aucun accident qui ne provienne des principes constitutifs de

operationes ipsorum, divinæ Providentiæ subjacent.

5^o Præterea, Stulta est Providentia aliquis qui non curat ea sine quibus ea quæ curat non possunt esse. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus Providentia. — Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quæ circa singularia accidunt ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam sin-

gularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentium. — Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse; provisæ enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet individuum illius speciei potest conservari in esse; sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se; utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, quum ea quæ sunt a natura producant effectus suos vel semper vel frequenter; et sic non possunt omnia individua deficere, etiam aliquod deficiat. — Sed, secundum hanc rationem, omnia quæ circa individua contingent Providentiæ subja-

l'espèce elle-même. Par conséquent, les individus dépendent de la Providence, et sous le rapport de leur conservation, et sous tout autre rapport.

6° En étudiant le rapport des êtres avec leur fin, on voit que les accidents existent pour les substances et sont destinés à les perfectionner. Or, dans les substances, la matière existe pour la forme; car c'est la forme qui la rend participante de la divine bonté, pour laquelle ont été faits tous les êtres [ch. 18]. D'où il ressort évidemment que chaque être existe pour la nature universelle à laquelle il appartient, et nous en avons la preuve en ce que, si un seul individu suffit pour conserver une nature universelle, la même espèce n'en renferme pas plusieurs : ainsi, le soleil et la lune. Or, comme l'office de la Providence est de disposer les êtres en vue de leur fin, c'est à elle qu'il appartient de régler la fin et tout ce qui s'y rapporte. Donc, non-seulement les universaux, mais encore les individus dépendent de la Providence.

7° La science spéculative diffère de la science pratique en ce que la première se perfectionne, avec ce qui s'y rattache, en pénétrant dans l'universel, au lieu que la perfection de la seconde consiste dans son application à l'individu. En effet, la science spéculative a pour fin la vérité, qui réside premièrement et essentiellement en dehors de la matière et dans les universaux, tandis que la science pratique a pour but une opération dont le terme est un individu : aussi le médecin ne s'applique-t-il pas à guérir l'homme en général, mais tel homme déterminé, et c'est là la fin de la science médicale tout entière. Or, il est certain que le gouvernement de la Providence rentre dans la science

bunt, sicut et conservatio eorum in esse; quia singulari alicujus speciei nihil potest accidere quod non reducat in aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinæ Providentiæ, quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

6° Præterea, In comparatione rerum ad finem, talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur. In substantiis autem, materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra [c. 18] ostensum est. Ex quo patet quod particularia sunt propter naturam universalem; cujus signum est quod, in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei,

sicut patet in luna et sole. Quam autem Providentia sit ordinativa aliquorum in finem, ideo oportet quod ad Providentiam pertineant et fines et ea quæ sunt ad finem. Subjacent ergo Providentiæ non solum universalialia, sed etiam singularia.

7° Adhuc, Hæc est differentia inter speculativam cognitionem et practicam quod cognitio speculativa et ea quæ ad ipsam pertinent perficiuntur in universali, ea vero quæ pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari; nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicæ est operatio, quæ est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinæ ordinata. Constat autem quod Providentia

pratique, puisqu'il met les êtres en rapport avec leur fin. Donc la Providence de Dieu serait imparfaite, si elle ne s'occupait que des universaux, sans s'étendre aux individus.

8° L'universel perfectionne la science spéculative plus que le particulier; car on connaît mieux l'universel que le particulier. De là vient que la connaissance des principes les plus universels est une notion générale. Or, celui-là est plus avancé dans la science spéculative, qui connaît les choses, non-seulement en général, mais encore en elles-mêmes; car la connaissance générale n'est qu'une connaissance en puissance. C'est pourquoi le maître, qui possède cette double connaissance, conduit son disciple de la notion générale des principes à la notion propre des conclusions, de même qu'un être en acte rend actuelle une chose qui n'existait qu'en puissance. Donc, à plus forte raison, la science pratique est plus complète, si celui qui la possède dispose les choses à l'acte, non-seulement en général, mais encore chacune en particulier. Donc la Providence divine, dont la perfection est absolue, s'étend jusqu'aux individus.

9° Dieu étant la cause de l'être [réel], comme être [liv. II, ch. 15], il doit pourvoir à tout ce que réclame l'être en cette qualité; car il pourvoit à une chose en ce qu'il est sa cause. Donc tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, est soumis à sa Providence. Or, les êtres sont individuels bien plus qu'universaux; car les universaux sont dépourvus d'une subsistance propre et n'existent que dans les individus. Donc la divine Providence s'occupe aussi des individus.

10° Les créatures sont soumises à la Providence en tant que Dieu les

ad practicam cognitionem pertinet, quum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei Providentia, si in universalibus consisteret et usque ad singularia non perveniret.

8° Item, Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa qui, non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet; nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia; propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet, sicut aliquid reducitur

de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui, non solum in universali, sed etiam in particulari, res disponit ad actum. Divina igitur Providentia, quæ est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

9° Amplius, Quum Deus sit causa entis, in quantum est ens, ut supra (l. II, c. 15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis, in quantum est ens; providet enim rebus, in quantum est causa earum. Quidquid ergo quocumque modo est sub ejus Providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia; quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina Providentia etiam singularium.

10° Item, Creature divinæ Providentiæ subduntur prout ab Ipso in finem ultimum

dispose en vue de leur fin dernière, qui est sa bonté. Donc c'est la Providence divine qui fait participer les êtres créés à la bonté de Dieu. Or, les individus contingents eux-mêmes participent à cette bonté. Donc la Providence doit étendre son action jusqu'à ces êtres.

Cette vérité s'appuie sur l'Écriture, qui dit : *Ne vend-on pas deux passereaux pour une obole ? Cependant, il n'en tombe pas un seul sur la terre sans la volonté de votre Père* [Matth., x, 29]. *La sagesse atteint avec force d'une extrémité à l'autre* [Sag., viii, 1], c'est-à-dire depuis les créatures les plus nobles jusqu'aux plus viles. — Les livres saints condamnent encore l'opinion de certains hommes qui disaient : *Le Seigneur a délaissé la terre, le Seigneur ne voit point* [Ezéch., ix, 9]; *Dieu ne considère pas ce qui se passe parmi nous : il se promène autour des pôles du ciel* [Job, xxii, 14].

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des philosophes qui ont prétendu que la Providence divine ne s'étend pas jusqu'aux individus. Quelques-uns ont attribué cette opinion à Aristote, bien que rien dans ses écrits n'autorise à le faire.

CHAPITRE LXXVI.

La Providence de Dieu s'occupe de chacun des êtres immédiatement.

Plusieurs accordent que la Providence divine s'étend jusqu'aux in-

ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio igitur divinæ bonitatis a rebus creatis est per divinam Providentiam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina Providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur : *Nonne duo passeris asse veneunt ? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro* [Matth., x, 29]; et : *Attingit a fine usque ad finem fortiter* [Sup., viii, 1], id est a primis creatis usque ad infima eorum. — Arguitur etiam opinio quorundam qui dicebant : *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt* [Ezech., ix, 9]; et : *Nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat* [Job., xxii, 14].

Per hoc autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod divina Providentia non se extendit usque ad hæc singularia; quamquidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit.

CAPUT LXXVI.

Quod Providentia Dei sit singularium immediata.

¶ Quidam autem concesserunt Providentiam divinam usque ad hæc singularia procedere, sed quibusdam mediantibus

dividus; mais ils veulent qu'elle les régissent par des causes intermédiaires. Selon saint Grégoire de Nysse, Platon distingue trois providences. La première est celle de Dieu, le premier des êtres. Elle pourvoit premièrement et principalement aux êtres dont le gouvernement lui appartient en propre, savoir à toutes les substances spirituelles et intelligentes, et secondairement à l'univers entier, pour ce qui concerne les genres, les espèces et les causes générales, qui sont les corps célestes. La seconde prend soin de chacun des animaux et des plantes, et des êtres qui naissent par voie de génération et sont sujets à périr, pour ce qui regarde leur production, leur destruction et les autres changements qu'ils subissent. D'après Platon, l'exercice de cette providence appartient aux dieux qui font le tour du ciel, et Aristote attribue les qualités de ces êtres à l'influence des signes du zodiaque (1). La troisième s'occupe des choses qui rentrent dans la vie humaine. Des génies placés sur la terre, et dont il fait les surveillants des actions des hommes, remplissent cet office. — Cependant Platon fait dépendre de la première providence la seconde et la troisième, parce que c'est le Dieu suprême qui en a confié les fonctions aux êtres qui les exercent.

Cette opinion concorde avec la doctrine catholique en ce qu'elle rapporte à Dieu, comme à son premier auteur, le gouvernement de tous les êtres. Elle paraît la contredire en affirmant que chacun d'eux

(1) Si in orbem fiat generatio, fore quodque et esse factum necesse est; et si necesse sit, horum generatio circularis erit. Hæc itaque non sine ratione accidunt, postea quam motus ille circularis atque cœlestis perpetuus est; nam hæc necessario fiunt et erunt, quæcumque hujusce motiones sunt, et quæcumque propter hunc fiunt motum. Nam si id quod in orbem movetur aliqua semper moveat, eorum quoque motum circularem esse necesse est: ut si supra latio orbita sit, sol orbito movetur. Quoniam autem hoc pacto movetur, hæc sane de causa anni tempora in circulum fiunt redeuntque. Quæ quum ita fiant, omnia profecto quæ sub ipsis sunt haud secus fiant (Arist. *De generat. et corrupt.*, II, c. 11).

causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit (*De Philos.*, I. VIII, c. 3), triplicem Providentiam. Quarum prima est summi Dei, quæ primo et principaliter providet propriis, id est omnibus spiritualibus et intellectualibus, consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quæ sunt corpora cœlestia. Secunda vero est, qua providetur singularibus animalium et plantarum et eorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et mutationes alias; quamquidem providentiam Plato attribuit diis qui cœlum

circumeunt; Aristoteles vero (*de Gener. et Corrupt.*, II, c. 11) horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent; quamquidem attribuit quibusdam dæmonibus circa terram existentibus, qui, secundum ipsum, humanarum actionum sunt custodes. — Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependent; nam Deus summus secundos et tertios statuit provisos.

Hæc autem positio catholicæ fidei consonat, quantum ad hoc quod omnium pro-

en particulier n'est pas soumis [immédiatement] à la divine Providence. Les raisons que nous avons déjà données le prouvent. En effet :

1^o Dieu connaît immédiatement les individus, non-seulement dans leurs causes, mais en eux-mêmes, ainsi que nous l'avons démontré [liv. 1, ch. 63]. Or, il répugne que, connaissant les singuliers, sa volonté, qui est le principe de toute bonté, ne s'étende pas à l'ordre qui constitue leur plus grande perfection. Donc, de même que Dieu connaît immédiatement les individus, il doit les coordonner immédiatement.

2^o L'ordre qu'une providence établit entre les êtres soumis à son gouvernement résulte de celui que l'auteur a arrêté dans son esprit, comme la forme artificielle réalisée dans la matière découle de la forme qui est dans l'esprit de l'ouvrier. Or, quand plusieurs administrateurs sont subordonnés les uns aux autres, il faut que le premier transmette à son inférieur l'ordre dont il est le principe, de même que les arts les moins relevés reçoivent leurs règles des plus nobles. Si donc il y a au-dessous d'un ordonnateur supérieur, qui est le Dieu souverain, des ordonnateurs du second et du troisième degré, c'est de Dieu qu'ils doivent apprendre quel ordre il convient d'établir parmi les êtres. Or, cet ordre ne peut pas être plus parfait en eux qu'en Dieu, qui leur est supérieur, et même toutes les perfections émanent de lui pour descendre en quelque sorte dans les créatures [ch. 69]. Il est d'ailleurs nécessaire que ces ordonnateurs secondaires aient en eux l'ordre des êtres, non-seulement en général, mais encore en tant qu'il s'applique aux individus; autrement leurs effets n'aboutiraient pas à ranger cha-

videntiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiæ fidei repugnare, quantum ad hoc quod non omnia particularia divins Providentiæ dicit esse subjecta. Quod ex prædictis ostendi potest.

1^o Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis libro (c. 65) est ostensum. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat, quum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuatur.

2^o Amplius, Ordo qui per Providentiam in rebus gubernatis statuitur ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente dis-

posuit, sicut et forma artis quæ fit in materia ab ea procedit quæ est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores, unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisor, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo : quin imo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (c. 69) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus, non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia ; alias, non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere.

que individu dans l'ordre convenable. Donc, à plus forte raison, l'ordre des individus consiste dans une disposition de la Providence divine.

3° Dans tout gouvernement humain, un administrateur supérieur recherche par lui-même quel ordre il faut établir dans certaines choses plus générales et plus considérables, et il laisse à ses inférieurs le soin des choses moins importantes, auxquelles il ne s'arrête pas. Il est forcé d'agir ainsi, parce qu'il ne peut suffire à tout, soit qu'il n'ait pas une connaissance complète des choses moindres, soit qu'il ne puisse pas tout régler seul, à cause de la fatigue qu'il en éprouverait et du temps qu'il faudrait y consacrer. Or, il n'y a en Dieu aucune de ces imperfections; car il connaît chaque être en particulier, et il n'a besoin ni de travail ni de temps pour les connaître, puisqu'il connaît tout en se connaissant lui-même [liv. I, ch. 50 et 46]. Donc il assigne dans sa pensée une place à chaque individu. Donc sa Providence s'occupe immédiatement de tous les individus.

4° Les administrateurs subalternes employés aux affaires des hommes ont recours à leur propre industrie pour régler les choses dont le supérieur leur a remis le soin. Cette industrie, ils ne la tiennent pas du supérieur, qui leur en a seulement permis l'usage; et si elle venait de lui, ce serait lui aussi qui déterminerait l'ordre à établir, et non les inférieurs, qui ne feraient qu'exécuter ses volontés. Or, nous avons vu [liv. I, ch. 51; liv. III, ch. 67] que la sagesse et toutes les connaissances que possèdent les intelligences découlent de Dieu comme de leur cause, et aucune intelligence ne peut rien connaître que par l'influence d'une vertu divine, de même que nul agent n'opère qu'autant qu'il participe à la puissance de Dieu. Donc Dieu dispose tout immé-

Multo igitur magis ordo singularium est in divinæ Providentiæ dispositione.

3° Adhuc, In his quæ humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quædam magna universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem contingit per ejus defectum, in quantum vel singularium minorum condiciones ignorat vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quæ requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo; nam ipse omnia singularia cognoscit, nec intelligendo laborat aut tempus requirit, quum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra

[l. I, c. 50 et 46] ostensum est. Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat; ejus igitur Providentia est omnium singularium immediata.

4° Item, In rebus humanis, inferiores provisoros per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a præsidente committitur, quamquidem industriam a præsidente habere non possunt, sed usum ipsius; si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisoros, sed executores. Constat autem per supradicta [l. I, c. 51; l. III, c. 67] quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut

diatement par sa Providence, et les êtres auxquels nous attribuons le gouvernement des créatures, sous son autorité, réalisent simplement une disposition providentielle.

5° La providence supérieure détermine la marche que doit suivre la providence inférieure, de même que le chef de l'État trace des règles et donne des ordres au général de ses armées, qui, à son tour, trace des règles et donne des ordres aux officiers subalternes. Si donc les autres providences dépendent de la Providence supérieure de Dieu, qui est le premier des êtres, c'est lui qui doit fixer les règles du gouvernement des ordonnateurs du second et du troisième degré. — Donc ces règles et ces lois seront générales ou particulières. — S'il leur donne des règles générales, comme elles ne seront pas toujours applicables aux cas particuliers, surtout s'il s'agit d'êtres muables, qui ne restent pas constamment dans le même état, ces ordonnateurs du second ou du troisième degré se verront quelquefois dans la nécessité de disposer les choses soumises à leur gouvernement en dehors des règles qu'ils auront reçues. Ils devront donc porter un jugement sur ces règles et décider dans quels cas il faudra s'y conformer ou les dépasser. Or, il n'en peut être ainsi, parce que cette appréciation est réservée au supérieur, et le législateur a seul le droit d'interpréter les lois et d'en accorder la dispense. Donc c'est le suprême ordonnateur qui doit prononcer sur l'observation des règles générales; et il ne peut le faire sans intervenir immédiatement dans l'ordonnance des individus. Donc, dans cette hypothèse, il doit pourvoir immédiatement à ce qui les concerne. — Si, au contraire, les ordonnateurs du second ou du troisième degré reçoivent du suprême ordonnateur des règles et des lois parti-

nec aliquid agens operatur nisi in quantum agit virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua Providentia omnia dispensans; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur sunt Providentiæ ipsius exsecutores.

5° Præterea, Superior providentia dat regulas providentiæ inferiori, sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat regulas et leges centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima Providentia Dei summi sunt aliæ providentiæ, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisores det regulas sui regiminis. — Aut ergo dat regulas et leges universales, vel particulares. — Si autem dat eis universales regulas regiminis, quum universales regulæ non

possint semper ad particularia applicari, et maxime in rebus mobilibus, quæ non semper eodem modo se habent, oportet quod illi provisores secundi vel tertii quandoque præter regulas sibi datas ordinent de rebus suæ provisioni subjectis. Habent ergo judicium super regulas acceptas, quando secundum eas oportet agere et quando eas prætermittere oportet; quod esse non potest, quia hoc judicium ad superiorem pertinet; nam ejus est interpretari leges et dispensare in eis cujus est eas condere. Hoc igitur judicium de regulis universalibus datis oportet quod fiat per supremum provisorem; quodquidem esse non posset, si se ordinationi singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, se-

culières, il est évident que l'ordre des individus vient immédiatement de la divine Providence.

6° Celui qui est à la tête d'une administration a toujours le droit de juger si ses inférieurs ont disposé comme il convient les choses qui leur sont confiées. Si donc Dieu, qui est l'ordonnateur suprême, a son autorité des ordonnateurs du second ou du troisième degré. Il porte son jugement sur les êtres qu'ils ont coordonnés, et cela même exige qu'il examine l'ordre des individus. Donc Dieu prend soin par lui-même des individus.

7° Si Dieu ne s'occupe pas immédiatement par lui-même des individus qui sont au-dessous de lui, c'est ou parce qu'il les dédaigne, ou comme d'autres le prétendent, de peur que sa dignité n'en soit blessée. Or, cette double supposition est contraire à la raison; car il est plus noble d'arrêter dans son intelligence l'ordre des êtres que d'agir en eux. Si donc Dieu opère dans tous les êtres [ch. 67] sans que cela déroge à sa dignité, si même cette influence est un effet nécessaire de sa puissance universelle et souveraine, il ne peut pas dédaigner de pourvoir immédiatement à l'ordre des individus, et ce soin ne blesse en rien sa dignité.

8° Tout agent sage, qui use avec prévoyance de sa puissance, en règle l'usage en déterminant sur quels objets et dans quelles limites elle doit s'exercer; autrement, l'application de cette puissance ne serait pas subordonnée à la sagesse. Or, nous avons vu que l'action de la puissance divine s'étend jusqu'aux derniers des êtres [ch. 75 et 76]. Donc, même lorsqu'il s'agit des choses les plus viles, la sagesse de Dieu a pour office de régler la nature, le nombre et le mode de production

cunctum hoc, quod sit horum immediatus provisor. — Si vero secundi vel tertii provisorum a summo provisorum particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio sit immediata per Providentiam divinam.

6° Amplius, Semper provisor habet iudicium de his quæ ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisorum vel tertii sint sub Deo primo provisorum, oportet quod Deus iudicium habeat de his quæ ab eis ordinantur; quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur Ipse per seipsum curam de singularibus.

7° Adhuc, Si Deus per seipsum immediate

inferiora singularia non curat, ideo est vel gula ea despiciat vel ne ejus dignitas inquiretur, ut quidam dicunt (Averrh., *Metaph.*). Hoc autem irrationabile est; nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c. 67) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quin imo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem, nullo modo despiciendum est ei vel ejus dignitatem commaculat si circa hæc singularia immediate providentiam habeat.

8° Item, Omnis sapiens qui provide sua virtute nititur, in agendo moderatur sua virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat; alias, virtus in agendo sapien-

des effets que doit réaliser sa puissance. Donc il fixe lui-même immédiatement par sa Providence l'ordre de tous les êtres.

De là ces passages de l'Écriture : *Ce qui est a été ordonné par Dieu* [Rom., XIII, 1]. *Vous avez fait les choses qui ont précédé, et vous les avez résolues les unes après les autres; il est arrivé ce que vous avez voulu* [Judith, IX, 4].

CHAPITRE LXXVII.

Les desseins de la Providence divine s'exécutent par le moyen des causes secondes.

1° Il faut remarquer que l'exercice de la Providence suppose deux choses : la détermination d'un ordre et son exécution. Le premier de ces actes appartient à l'intelligence : c'est pourquoi nous considérons comme les guides des autres hommes ceux qui ont des connaissances plus étendues et des pensées plus élevées; car c'est au sage qu'il appartient de disposer tout avec ordre (1). Le second appartient à la puissance active [ou à la volonté]. Or, il semble qu'il y ait incompatibilité entre ces deux actes; car, d'un côté, l'ordre est d'autant plus parfait qu'il s'étend jusqu'aux moindres détails, et, d'un autre côté, il convient que l'exécution de ces petits détails soit abandonnée à une puissance inférieure proportionnée à de tels effets. Mais ces deux actes

(1) Non ut sapienti præcipiatur, sed ut ille præcipiat; nec ut ille ab altero, sed ut ab eo minus sapienti suadeatur, decet [Arist. *Metaphys.*, I, c. 2].

tiam non sequeretur. Constat autem ex præmissis [c. 75 et 76] quod divina virtus, in operando, usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui et quot et qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infinis rebus. Est igitur Ipsa immediate sua Providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt* [Rom., XIII, 1]; et : *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti; et hoc factum est quod ipse voluisti* [Judith, IX, 4].

CAPUT LXXVII.

*Quod exæcutio divinæ Providentiæ fit median-
tibus causis secundis.*

1° Attendendum est autem quod ad Providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis exæcutio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit

rentrent dans la souveraine perfection de Dieu; car il a une sagesse influent parfaite, pour déterminer l'ordre, et une puissance sans limites, pour le réaliser. Il faut donc que Dieu dispose par sa sagesse tous les êtres, même les plus vils, dans l'ordre convenable; mais pour l'exécution de son dessein dans ses moindres et ses plus infimes détails, il doit employer, comme instruments, des puissances subalternes, de même que la puissance universelle qui domine les autres opère par une puissance inférieure, dont l'action est bornée à des effets particuliers. Donc il est convenable que des puissances inférieures agissent pour exécuter les desseins de la divine Providence.

2° Nous avons prouvé que l'opération divine n'empêche pas les causes secondes d'avoir leurs opérations propres [ch. 69]. Or, les effets qui résultent des opérations des causes secondes dépendent de la Providence, puisque Dieu fixe par lui-même l'ordre des individus [ch. 76]. Donc les causes secondes exécutent les desseins de la divine Providence.

3° La puissance d'un agent s'étend en proportion de son énergie : ainsi, le feu chauffe des objets plus éloignés à mesure que son intensité s'accroît. Or, il n'en est pas ainsi de l'agent qui opère immédiatement, parce que l'objet sur lequel il agit lui est toujours prochain. Donc, puisque la Providence de Dieu a une puissance infinie, elle doit étendre son opération, par des agents intermédiaires, jusqu'aux derniers des êtres.

per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus; nam tanto perfectior est ordinatio quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio concedet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod Ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exsequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas Ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores virtutes agentes, divinæ Providentiæ exsecutrices.

2° Item, Ostensum est supra (c. 69) quod divina operatio non excludit operationes

causarum secundarum. Ea vero quæ ex operationibus secundarum causarum proveniunt divinæ Providentiæ subjacent, quum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (c. 76) ostensum est. Sunt igitur secundæ causæ divinæ Providentiæ exsecutrices.

3° Adhuc, Quanto virtus alicujus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; sicut ignis, quanto est major, tanto magis calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit est sibi proximum. Quum igitur virtus divinæ Providentiæ sit maxima, per aliqua media ad ultimum suam operationem producere debet.

4° Amplius, Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis exsecutores; quia tanto

4^o Il est de la dignité d'un roi d'avoir de nombreux ministres et des serviteurs de différents degrés chargés d'exécuter ses volontés, parce que son autorité paraît avec d'autant plus d'éclat qu'il a à ses ordres un plus grand nombre de subordonnés dont les attributions sont graduées. Or, il n'est pas de dignité royale comparable à celle du gouvernement divin. Il convient donc que des agents de différents degrés exécutent les desseins de la Providence.

5^o La perfection de la Providence devient visible lorsque tout est disposé comme il faut, puisque son office propre est d'établir l'ordre. Or, pour que tout soit disposé comme il faut, il est nécessaire que rien ne reste en désordre. La perfection de la Providence divine demande donc qu'elle utilise dans l'intérêt de l'ordre la supériorité de certains êtres sur d'autres. Or, c'est ce qui a lieu lorsque de la surabondance de certains êtres, qui ont plus, il découle quelque bien sur ceux qui ont moins. Donc, puisque l'univers n'est parfait qu'autant que quelques êtres participent plus abondamment que d'autres à la bonté de Dieu [liv. II, ch. 45], la perfection de la Providence divine exige que les êtres qui participent avec plus d'abondance à la bonté de Dieu exécutent les dispositions de son gouvernement.

6^o De même que la cause est supérieure à l'effet, l'ordre des causes est plus noble que celui des effets. Donc c'est dans cet ordre que brille surtout la perfection de la Providence. Or, s'il n'y avait pas des causes intermédiaires pour exécuter les desseins de la Providence de Dieu, l'ordre des causes n'existerait pas dans le monde, mais seulement celui des effets. La perfection de la divine Providence réclame donc l'existence de causes intermédiaires qui exécutent ses desseins.

altius et magis suum dominium ostendetur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinæ Providentiæ exsecutio.

5^o Præterea, Convenientia ordinis perfectionem Providentiæ demonstrat, quum ordo sit proprius effectus Providentiæ. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinæ Providentiæ requirit ut excessum aliarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit quum ex superabundantia aliquorum magis habentium provenit aliquod bonum minus

habentibus. Quum igitur perfectio universi requirat quod quædam aliis abundantius divinam bonitatem participant, ut supra (l. II, c. 45) ostensum est, exigit divinæ Providentiæ perfectio ut, per ea quæ plenius divinam bonitatem participant, exsecutio divini regiminis compleatur.

6^o Adhuc, Nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio Providentiæ demonstratur. Si autem non essent aliquæ causæ mediæ exsequentes divinam Providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinæ Providentiæ perfectio quod sint causæ mediæ exsequentes ipsam.

Hinc est quod dicitur: *Domino,*

Aussi nous lisons dans les Psaumes : *Bénissez le Seigneur, vous tous qui êtes ses puissances, ministres qui accomplissez sa volonté* [Ps. CII, 21]; [*Louez le Seigneur*] *feu, grêle, neige, glace, tourbillons de vent, qui exécutez ses ordres* [Ps. CXLVIII, 8].

CHAPITRE LXXVIII.

Dieu gouverne les autres êtres par le moyen des créatures intelligentes.

1° Parce que la divine Providence a pour but de conserver l'ordre dans le monde, et que l'ordre convenable doit s'étendre graduellement des premiers jusqu'aux derniers des êtres, le gouvernement de la Providence doit atteindre, en suivant une certaine proportion, jusqu'aux êtres les plus vils. Cette proportion consiste en ce que les êtres inférieurs soient subordonnés aux êtres supérieurs et régis par eux, de même que ceux-ci sont soumis à Dieu et dépendent de son gouvernement. Or, les premières des créatures sont les substances intelligentes [liv. II, ch. 49]. Donc la raison de la Providence divine exige que les créatures raisonnables dirigent les autres.

2° Toute créature exécute l'ordre fixé par la Providence divine, parce qu'elle participe dans une certaine mesure à la puissance de sa cause providentielle : ainsi, l'instrument ne devient un moteur ou'autant que le mouvement qu'il reçoit le fait participer à la puissance de

omnes virtutes ejus, ministri ejus qui faciunt voluntatem ejus [Psalm. CII, 21]; et alibi : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* [Psalm. CXLVIII, 8].

CAPUT LXXVIII.

Quod mediantibus creaturis intellectualibus alia creaturæ reguntur a Deo.

1° Quia vero ad Providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet quod divina Providentia secundum quamvis proportionem usque ad res ultimas

perveniat. Hæc autem proportio est ut, sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturæ sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, ut ex superioribus [l. II, c. 49] patet. Exigit igitur divinæ Providentiæ ratio ut cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

2° Amplius, Quæcumque creatura consequitur divinæ Providentiæ ordinem hæc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentiæ; sicut instrumentum non movet, nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quæ igitur amplius de virtute divinæ Providentiæ participant sunt consequentiæ divi-

l'agent principal. Donc les êtres qui participent plus abondamment à la puissance de la divine Providence doivent exécuter ses desseins sur ceux qui n'y participent pas au même degré. Or, les créatures intelligentes participent plus que les autres à cette puissance. En effet, la Providence suppose nécessairement la détermination d'un ordre de choses qui appartient à la puissance intellectuelle, et son exécution, qui revient à la puissance d'action [ch. 77]. Les êtres raisonnables possèdent ces deux facultés, et les autres n'ont que la dernière. Ce sont donc les créatures intelligentes qui, sous la haute main de la divine Providence, régissent les autres créatures.

3^e Dieu ne met une puissance dans un être qu'en vue de l'effet qu'il lui appartient de réaliser; car tous les êtres sont disposés dans un ordre parfait quand chacun d'eux est préparé à produire les effets qui lui sont naturels. Or, il est dans la nature de la puissance intellectuelle d'ordonner et de régir; aussi voyons-nous que, quand elle est réunie dans un sujet à la puissance d'action, la seconde obéit à la première : par exemple, dans l'homme, lorsque la volonté commande, les membres s'agitent. Le résultat est le même, si nous considérons ces deux puissances dans des sujets divers : l'homme en qui domine la puissance d'action doit se laisser diriger par celui qui a l'avantage de la puissance intellectuelle. Donc la raison de la Providence divine demande que les créatures intelligentes régissent les autres.

4^e La nature veut que les puissances universelles déterminent l'action des puissances particulières : c'est ce qui a lieu dans la production des effets, tant artificiels que naturels. Or, la puissance intellectuelle est évidemment plus étendue que toute autre puissance active; car

næ Providentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam, quum ad Providentiam requiratur dispositio ordinis, quæ fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quæ fit per operativam (c. 77); creaturæ rationales utramque virtutem participant; reliquæ vero creaturæ, virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub divina Providentiâ reguntur.

3^o Adhuc, Cuicumque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et

regitiva; unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivæ; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet, si in diversis existerent; nam illi homines qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinæ Providentiæ ratio quod creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

4^o Item, Virtutes particulares natæ sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa; nam virtus intellectiva continet formas universales, omni

c'est en elle que sont renfermées les formes universelles [ou les essences], tandis que toute autre puissance d'action a pour principe la forme propre de l'agent qui opère. Donc les puissances intellectuelles doivent mouvoir et régir toutes les autres créatures.

5° Lorsque plusieurs puissances sont respectivement coordonnées, celle qui pénètre mieux la raison de l'ordre dirige les autres. C'est ce que nous observons dans les arts : celui qui s'occupe de la fin, d'où se déduit la raison du produit artificiel tout entier, préside à l'art qui exécute ce projet, et lui donne des lois; ainsi, l'art nautique préside à l'art de construire les vaisseaux, et l'art qui donne la forme à celui qui prépare la matière. Quant aux instruments qui ignorent la raison des choses, ils ne peuvent qu'être dirigés. Donc, puisque les créatures intelligentes sont les seules qui puissent pénétrer la raison de l'ordre établi dans le monde, il leur appartient de régir et de gouverner tous les autres êtres.

6° Ce qui est par soi-même est cause de ce qui existe par un autre être. Or, les créatures intelligentes seules opèrent par elles-mêmes; car, en vertu de leur libre arbitre, elles ont le domaine de leurs opérations, au lieu que les autres sont déterminées à agir par une nécessité naturelle et obéissent, en quelque sorte, à une impulsion étrangère. Donc les créatures intelligentes ont la propriété de mouvoir et de diriger, par leur opération, les autres êtres.

autem virtus operativa tantum est ex aliqua propria forma operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes alie creaturæ.

5° Præterea, In omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quæ magis rationem cognoscit; unde videmus, in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat ei quæ artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivæ, et illa quæ formam inducit imperat ei quæ materiam disponit; instrumenta autem quæ non cognoscunt aliquam rationem re-

gantur tantum. Quum ergo solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

6° Adhuc, Quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Solæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ existentes; aliæ vero creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tanquam ab alio motæ. Creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motivæ et regitivæ aliarum creaturarum.

CHAPITRE LXXIX.

Les substances intelligentes supérieures dirigent les inférieures.

1^o Parmi les créatures intelligentes, les unes sont plus élevées que les autres [liv. II, ch. 92-95]. Donc les substances inférieures doivent être gouvernées par les supérieures.

2^o Nous venons de voir que les puissances universelles donnent l'impulsion aux puissances particulières [ch. 78]. Or, les formes des substances intelligentes d'un ordre supérieur sont les plus universelles [liv. II, ch. 98]. Donc il leur appartient de régir leurs inférieures.

3^o La puissance intellectuelle qui est plus rapprochée de son principe régit toujours celle qui en est plus éloignée. Cela est vrai aussi bien des sciences spéculatives que des sciences pratiques : aussi considère-t-on comme subordonnée la science spéculative qui emprunte à une autre les principes de ses démonstrations ; et la science pratique qui s'occupe immédiatement de la fin, premier principe d'action dans les choses de cette nature, est supérieure à celle qui en est à une plus grande distance. Donc, dès lors que quelques substances intelligentes sont plus près de Dieu [liv. II, ch. 92-95], celles-là doivent diriger les autres.

4^o Les substances intelligentes supérieures reçoivent d'une manière plus parfaite l'influence de la divine sagesse, puisque tout être participe à une chose suivant son mode d'existence. Or, la sagesse divine gou-

CAPUT LXXIX.

Quod substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores.

1^o Quum autem inter creaturas intellectuales quædam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet (l. II, c. 92-95), oportet quod inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

2^o Adhuc, Virtutes magis universales sunt motivæ virtutum particularium, ut dictum est (c. 78). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (l. II, c. 98) ostensum est. Sunt igitur regitivæ inferiorum intellectualium naturarum.

3^o Item, Potentia intellectiva quæ est propinquior principio semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quæ magis a principio distat ; quodquidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis ; nam scientia speculativa, quæ accipit ab aliis principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata, et scientia activa, quæ est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Quum ergo inter intellectuales substantias quædam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut supra (l. II, c. 92-95) ostensum est, ipsæ erunt aliarum regitivæ.

4^o Adhuc, Superiores intellectuales substantiæ perfectius divinæ sapientiæ influen-

verne tous les êtres : par conséquent, ceux auxquels elle se communique plus abondamment doivent diriger les autres qui n'y participent pas au même degré. Donc les substances intelligentes inférieures sont gouvernées par les supérieures.

Nous considérons comme supérieurs les esprits et les Anges, parce qu'ils dirigent les esprits inférieurs, pour ainsi dire, par forme de message. Nous donnons, en effet, aux Anges les noms de messagers et de ministres, parce qu'ils exécutent, par leur opération, même dans les substances corporelles, l'ordre de la Providence de Dieu ; car, d'après le Philosophe, le ministre est comme un instrument animé (1).

L'Écriture nous rappelle cette vérité en disant : *Des esprits vous faites vos Anges [ou vos messagers], et la flamme brûlante vous sert de ministres* [Ps. ciii, 5] (2).

[1] Quædammodum in virtutibus alii habitu, alii re et functione muneris boni nominantur, sic et in amicitia alii mutua vitæ consuetudine et convictu inter se delectantur; utilitatesque alter alteri suppeditant, alii vero aut dormientes, aut locorum intervalle disjuncti, amicitie muneribus non funguntur quidem illi, sed ita tamen sunt animati ut fungi possint; non enim locorum intervalla amicitias simpliciter dirimunt, sed muneris functionem (Arist. *Ethic.*, viii. c. 6).

Quoniam rerum sive partarum et quæsitaram, sive etiam relictarum possessio pars domus est, ergo et ratio rei quærendæ rationis rei familiaris administrandæ pars est; nam sine rebus ad vitam necessariis neque vivere, neque bene vivere fas est. Quædammodum autem in artibus definitis ac determinatis instrumenta cuique arti accommodata suppetere necesse est, si futurum est ut opus ab artifice absolvatur, ita et rei familiaris administrandæ rationi sua præsto esse debent instrumenta. Jam instrumentorum alia sunt inanimata, alia animata: verbi gratia, navis gubernatori clavus quidem est instrumentum inanimatum, proræ vero præfectus, animatum. Minister enim artibus similitudinem quandam speciemque gerit instrumenti. Sic et res aliqua pars et quæsitæ, sive etiam relictæ, instrumentum est ad vitam degendam comparatum. Rerum autem partarum seu relictarum possessio, multitudo instrumentorum est, et servas res quædam possessæ animata est; et minister omnia velut instrumentum est instrumenta antecedens (Arist. *De republ.*, i, c. 4).

[2] Nous traduisons ainsi pour rendre la pensée de saint Thomas, et ce sens nous paraît seul admissible. Le P. Berthier, adoptant le sentiment de Genebrard, préfère cette autre version : *Vous faites vos Anges aussi agiles que le vent, et vos ministres aussi brûlants que la flamme*. Il prétend s'appuyer sur le texte des Septante, que voici : *Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον*. Mais on

tiam in seipsis recipiunt, quum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quæ magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quæ minus participant. Substantiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et Angeli, in quantum inferiores spiritus di-

rigunt, quasi eis annuntiando; nam Angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, in quantum per suam operationem exsequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinæ Providentiæ ordinem; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (*Ethic.*, viii. c. 6, et *Polit.*, i, c. 4).

Et hoc est quod dicitur : *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem* (Psalm. ciii, 5).

CHAPITRE LXXX.

De l'ordre hiérarchique des Anges.

Les intelligences gouvernent les corps [ch. 78], et les corps sont disposés dans un certain ordre. Donc les corps les plus nobles doivent être régis par les intelligences supérieures, et les plus vils par les intelligences inférieures. Mais parce que plus une substance s'élève et plus sa puissance est universelle, et que, d'un autre côté, la puissance d'une substance intelligente l'emporte en étendue sur la puissance des corps, la puissance des substances intelligentes les plus excellentes ne peut se développer [par l'action] au moyen d'une puissance corporelle : aussi ne sont-elles pas unies à des corps ; au lieu que les intelligences inférieures ont une puissance particulière qui peut se développer par des organes matériels : c'est pourquoi elles doivent être unies à des corps. Or, la puissance des substances intelligentes du premier degré étant la plus étendue, elles reçoivent de Dieu une connaissance plus parfaite de ses desseins, en ce sens que ce que Dieu leur révèle leur fait découvrir la raison de l'ordre qu'il établit, même parmi

voit qu'il n'y a rien dans ce texte qui contredise le sens de saint Thomas, qui s'accorde parfaitement, d'ailleurs, avec ce passage de saint Paul : *Nonne omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis* (Hebr., 1, 14). — Nous pouvons invoquer encore, en faveur de cette interprétation, l'autorité de saint Grégoire-le-Grand, qui s'exprime ainsi : « Sciendum quod Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturæ. Nam sancti illi celestis patriæ spiritus semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari Angeli nequaquam possunt, quia tunc solum sunt Angeli, quum per eos aliqua nuntiantur. Unde et per Psalmistam dicitur : *Qui facit Angelos suos spiritus*. Ac si patenter dicat : Qui eos quos semper habet spiritus, etiam, quum voluerit, Angelos facit » (*Homilia XXXIV super Ezechi., ante mediam*).

CAPUT LXXX.

De ordinatione Angelorum ad invicem.

Quum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est (c. 78), corporalium autem sit quidam ordo, oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia vero, quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior, virtus vero intellectualis substantiæ est universalior virtute

corporis, superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitæ ; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam et perfectius divinam dispositionem ab Ipso recipiant in hoc quod, usque ad singularia, ordinis rationem accipiunt per hoc quod a Deo accipiunt.

les individus. Or, cette manifestation du plan divin, faite par Dieu lui-même, arrive jusqu'aux dernières intelligences, selon cette parole des livres saints : *Peut-on compter ses soldats* (1)? *et sur lequel sa lumière ne brille-t-elle pas* (2)? [Job., xxv, 3.] Mais les intelligences inférieures ne participent pas à cette manifestation d'une manière assez parfaite pour connaître par elle, en particulier, chacune des choses qui entrent dans l'ordre fixé par la divine Providence, et qu'elles sont appelées à réaliser. Elles ne les voient que dans leur ensemble, et, à mesure qu'elles se placent dans un degré inférieur, la connaissance de l'ordre

(1) Saint Grégoire-le-Grand (*Moral.*, liv. xvii, c. 6) et saint Jérôme appliquent aussi ce passage aux Anges qui ont combattu pour Dieu lors de la révolte de Satan et des esprits qu'il entraîna dans sa chute. Les mêmes esprits continuent encore de faire une guerre de tous les instants à cet ennemi du Seigneur. C'est pour cela que l'Écriture appelle si souvent Dieu le *Seigneur des Vertus* ou *des armées*. — Comme l'Écriture fait ailleurs l'énumération des puissances célestes, saint Denys fait cette réflexion : « Eloquiorum de Angelis traditio millies eorum esse millia dicit, deciesque millies dena millia, summos illos quos adhibemus numeros in seipsis glomerando ac multiplicando, quo per hos aperte declararet celestium essentiarum ordines a nobis annumerari non posse. Multi namque sunt beati supermundanorum mentium exercitus, qui infirmam et contractam materialium nostrorum numerorum rationem penitus excedunt, sciteque definiunt a sola ipsorum supermundiali celestique intelligentia scientiaque, quæ illis abundantissime conceditur a Dei principali et infinitorum conscia creatrice sapientia, quæ superessentialiter omnium simul rerum principium et causa substantifica, et continens virtus, et complectens determinatio existit (*Cal. hierarch.*, c. 11). »

(2) Saint Denys explique ainsi cette diffusion de la lumière divine dans les intelligences : « Deus lux intellectilis dicitur, quia omnem mentem supracolestem implet lumine intellectili; omnem autem ignorantiam et errorem ex omnibus animis, in quibus est, ejicit, et ipsis omnibus lumen sanctum impertit, eorumque oculos mentales a caligine ex ignorantia circumfusa repurgat et liberat, atque aperit multa gravitate tenebrarum compressos et clausos, datque primum quidem mediocrem splendorem, deinde, tanquam degustato lumine, et oculis jam magis, post degustationem lumen appetentibus, magis se impertit et copiosius fulget, quia dilexerunt multum; atque eas semper ulterius provehit, proportionem studii eorum ad aspiendum sursum. — Lux intellectilis dicitur illud bonum quod est supra omne lumen, tanquam fontalis radius, et effusio luminis inundans omnem mentem supramundanam, et circumundanam, et mundanam, ex plenitudine sua illuminans, et totas earum facultates intelligendi renovans, et omnes continens, quatenus supra omnes tenditur; et omnibus antecellens, quatenus supra omnes sita est; atque absolute omnem illuminatricis virtutis proprietatem ut lucis princeps lumineque potior in semetipsa complectens, et superhabens præhabensque; necnon intellectilia rationalique universa congregans et reddens inviolata. Etenim sicut ignorantia errantes dirimit, sic intellectilis lucis præsentia congregat et copulat illuminatos, perficitque eos, et ad id quod vere est convertit, a multis opinionibus eos revocans, ac varios aspectus, vel, ut magis proprie dicam, varia in unam veram et puram ac simplicem cognitionem contrahit, et uno lumine unifico implet (*De div. nom.*, c. 4, § 5 et 6). »

vinæ ordinationis manifestatio, divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit; sicut dicitur : *Numquid est numerus militum ejus? Et super quem non surget lumen illius?* (Job, xxv, 3). Sed inferiores intellectus non in ea per-

fectione ipsam recipiunt quod per eam singula quæ ad ordinem divinæ Providentiæ spectant, ab ipsis exsequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate; quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus

ivin acquise par cette lumière, qui leur vient primitivement de Dieu, est moins spéciale; en sorte que l'intelligence humaine, qui est la dernière par ses connaissances naturelles, n'a d'autre notion que celle des principes les plus universels. Ainsi donc, les substances intelligentes supérieures reçoivent immédiatement de Dieu une connaissance plus parfaite de l'ordre providentiel, et c'est par elles que les intelligences inférieures doivent arriver à la connaissance parfaite [que leur nature comporte], d'après ce que nous avons déjà observé, que la connaissance générale du disciple tire sa perfection de la science du maître, dont l'objet est particulier. — C'est ce qui fait dire à saint Denys que les substances intelligentes du premier ordre, auxquelles il donne le nom de première hiérarchie ou de principauté sacrée, ne sont pas sanctifiées par d'autres substances, mais par la Divinité même, dans laquelle elles s'élèvent, autant que possible, jusqu'à la contemplation immédiate de la beauté immatérielle et invisible et à l'intelligence des raisons qui ont déterminé les opérations divines; et ce sont elles qui transmettent aux essences célestes des degrés inférieurs les connaissances qui leur conviennent (3).

Ainsi donc, les intelligences supérieures puisent la perfection de leur science dans un principe plus élevé qu'elles. Or, en toute disposition sage, la forme des agents détermine l'ordre des effets; car l'effet découle de sa cause en vertu d'un rapport de similitude, et l'agent ne

[3] Hoc igitur theologi perspicere declarant, ut inferiores quidem cœlestium essentialium ordines a superioribus divinorum operum scientiam convenienti modo percipiant. Si vero qui omnibus antecellunt ab ipsamet deitate, uti fas est, sacris disciplinis illustrantur. — Prima igitur cœlestium intelligentiarum hierarchia ab ipsamet initiandi principatu consecrata per eam, qua in ipsum immediate surrigitur, sanctissimam purgationem, pro captu suo, referta copioso lumine perfectæ sanctificationis, purgatur et illuminatur atque perficitur (*Cœlest. hierarch.*, c. 7).

in speciali divini ordinis cognitionem accipiant, in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiæ intellectuales superiores perfectionem cognitionem prædicti ordinis immediate consequuntur a Deo; quamquidem perfectionem oportet quod aliæ inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistris, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. — Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primæ hierarchiæ, id est an-

cræ principatus, nominat, dicit quod, non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa Divinitate in ipsa immediate extenduntur etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit suppositas cœlestium essentialium dispositiones erudiri (*Cœlest. Hier.*, c. 7).

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione Providentiæ, ipsa ordinatio effectuum ex forma agentium derivatur; oportet enim quod a causa secundum aliquam similitudinem

communiqué à ses effets la ressemblance de sa forme qu'en vue d'une fin. La fin est donc le premier principe d'une disposition sage ; le second est la forme de l'agent, et le troisième consiste dans la disposition harmonique des effets. Le suprême degré, dans l'ordre intellectuel, est donc de saisir la raison des choses dans la fin même de l'ordre ; le second est de découvrir cette raison dans la forme, et le troisième consiste à connaître en elle-même, et non dans un principe plus élevé, la disposition de l'ordre. De là vient que nous appelons *architectonique* l'art qui s'occupe de la fin, comparé à celui qui s'occupe de la forme. Prenons pour exemple l'art nautique par rapport à l'art de construire les vaisseaux. La même dénomination convient à l'art qui s'applique à la forme relativement à celui qui règle l'ordre des changements qui en préparent la réalisation : tel est l'art de construire les vaisseaux pour les différents travaux qu'exécutent les ouvriers.

Il y a donc un ordre entre les intelligences qui aperçoivent immédiatement en Dieu, et dans toute sa perfection, le plan arrêté par la Providence divine.

Les premières et les plus élevées de ces intelligences découvrent la raison de l'ordre providentiel dans sa fin dernière, qui est la bonté divine : pour quelques-unes, toutefois, cette lumière est plus vive que pour les autres. On leur donne le nom de *Séraphins*, mot qui veut dire ardents ou brûlants, parce qu'on prend ordinairement le feu comme le symbole de l'intensité de l'amour ou du désir, qui tendent à la fin. — Aussi saint Denys dit-il que leur nom exprime l'amour invariable dont ils se consomment pour les choses divines, et l'ardeur avec laquelle

cedere. Quod autem agens suæ formæ similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione Providentiæ est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio, cognoscatur. Unde et ars quæ considerat finem est *architectonica* respectu ejus quæ considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivæ; ea vero quæ considerat formam, respectu ejus quæ considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis Providentiæ divinæ percipiunt est quidam ordo :

Quia supremi et primi rationem ordinis Providentiæ accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas (quidam tamen eorum aliis clarius) ; et isti dicuntur *Seraphim*, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. — Unde Dionysius dicit quod ex hoc eorum nomine designantur et immobilitas eorum erga divinam fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum, sicut in finem (Cœlest. Hier., c. 7).

Secundi autem rationem Providentiæ in ipsa forma divina perfecte cognoscunt ; et

ils entraînent avec eux vers Dieu, comme vers leur fin, les esprits inférieurs (4).

Les intelligences du second degré connaissent parfaitement la raison de la Providence dans la forme divine. On les appelle les *Chérubins*, terme qui signifie la plénitude de la science; car la science se perfectionne par la forme de son objet. — Saint Denys dit que le nom de *Chérubins* indique que ces esprits contemplent la beauté divine dans la première des puissances actives (5).

Celles du troisième degré contemplent en lui-même l'ordre fixé par les jugements divins. On les désigne sous le nom de *Trônes*, parce que le trône est l'emblème du pouvoir judiciaire, suivant cette parole : *Vous avez siégé sur votre trône, vous qui jugez la justice* [Ps. ix, 5]. — Saint Denys dit que cette dénomination signifie que ces esprits portent Dieu, et que cette proximité les rend aptes à recevoir en eux tout ce qui émane de lui (6).

Toutefois, il ne faudrait pas entendre ce qui a été dit jusqu'ici comme si l'on établissait une distinction réelle entre la bonté de Dieu, son essence et la science de l'ordre des êtres : ce sont là seulement différents aspects sous lesquels on le considère.

Il doit également y avoir une hiérarchie entre les esprits inférieurs qui reçoivent des plus élevés la connaissance parfaite de l'ordre divin qu'ils doivent réaliser; car ceux d'entre eux qui ont une puissance

[4] Nomen *Seraphim* luculenter designat perennem atque incessantem eorum circa res divinas motionem, fervoremque et acumen intentæ ac nunquam intermissæ nunquamve declinantis motionis, subditosque ad superna surgendi et ad consimilem fervorem suscitandi et inflammandi (*Cælest. hierarch.*, c. 7).

[5] *Cherubim* vero (nomen designat) eorum vim cognoscendi, Deumque contuendi, atque contemplandi in ipsamet primæva virtute divinam venustatem (*Cælest. hierarch.*, c. 7).

[6] *Thronorum* porro nomen denotat quod ab omni terrena humilitate secretum est, quodque ad superiora divino studio fertur, quod Deum portat officiosæ ad ea quæ divina sunt capienda propensum est (*Cælest. hierarch.*, c. 7).

hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur scientiæ plenitudo; scientia enim per formascibilis perficitur. — Unde dicit Dionysius quod talis nominatio signat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinæ pulchritudinis (ibid., c. 7).

Tertii vero ipsam dispositionem divinarum judiciorum in seipsa considerant; et hi dicuntur *Throni*; nam per thronum potestas judiciaria designatur, secundum illud : *Sediti super thronum, qui judicas justitiam* (*Psal.*, ix, 5). — Unde dicit Dionysius quod,

per hanc denominationem, designatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti (ibid., c. 7).

Non autem sic præmissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas et aliud divina essentia et aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio.

Item, Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exsequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse;

plus étendue ont aussi une science plus universelle : aussi puisent-ils la connaissance de l'ordre providentiel dans des principes et des causes plus généraux, et leurs inférieurs, au contraire, dans des causes plus particulières : ainsi, l'homme qui pourrait saisir l'ordre de la nature entière, par la seule inspection des astres, surpasserait en intelligence celui qui a besoin, pour en avoir une notion complète, d'abaisser ses regards sur ce qui l'entoure. Ceux-là donc qui aperçoivent parfaitement l'ordre providentiel dans les causes universelles, qui tiennent le milieu entre Dieu, la plus universelle des causes, et les causes particulières, ceux-là sont entre les esprits capables de trouver la raison de cet ordre en Dieu lui-même, et ceux qui sont obligés de la considérer dans les causes particulières. Saint Denys place ces esprits dans la hiérarchie moyenne, qui dirige la hiérarchie inférieure, comme elle est elle-même dirigée par la hiérarchie supérieure (7).

Une autre raison demande qu'il y ait un ordre entre ces substances intelligentes : c'est que le plan de la Providence générale est ainsi conçu :

1° Un grand nombre d'agents exécutent ses desseins. Ils sont soumis à l'ordre des *Dominations* ; car c'est aux maîtres de commander ce que d'autres doivent exécuter. — Saint Denys dit que le nom de *domination* désigne une puissance élevée au-dessus de toute servitude et supérieure à toute sujétion (8).

2° L'agent qui réalise, par son opération, la disposition arrêtée par

(7) Voyez la note 3 qui précède.

(8) Nomen itaque *Dominationum* existimo declarare absolutam aliquam dominationem, principii dominationis semper avidam, quæ ab omni servitute celsior, omnique dejectione superior est (*Cœlest. hierarch.*, c. 8).

nam qui inter eos sunt altioris virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo ; unde cognitionem ordinis Providentiæ in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur ; inferiores vero, in causis magis particularibus ; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus cœlestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quæ sunt mediæ inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem Providentiæ perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem prædicti ordinis considerare sufficiunt et eos qui in causis particularibus necesse habent con-

siderare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quæ, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit (*Cœlest. Hier.*, c. 7).

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat ; nam ipsa universalis Providentiæ dispositio distribuitur quidem :

Primo in multos exsecutores ; quod quidem fit per ordinem *Dominationum* ; dominorum enim est præcipere quid alii exsequantur. — Unde Dionysius dicit quod nomen *dominationis* designat aliquam anagogen superpositam omni servituti et omni subjectioni superiorem (*Cœlest. Hier.*, c. 8).

Secundo autem ab operante et exsequente distribuitur et multiplicatur ad va-

la Providence, la communique et l'étend à une multitude d'effets variés. C'est l'office de l'ordre des *Vertus*, dont le nom, suivant saint Denys [*ibid.*], exprime une puissance assez énergique pour exécuter toutes les œuvres divines, et qui ne laissent, par faiblesse, aucun mouvement [ou changement] incomplet (9). Il est donc clair qu'à cet ordre appartient le principe de l'opération universelle; et, par conséquent, c'est à lui que se rapportent les mouvements des corps célestes, d'où résultent, comme de causes universelles, les effets particuliers dans la nature. C'est pour cette raison que l'Écriture les appelle les *vertus des cieux*, lorsqu'elle dit : *Les vertus des cieux seront ébranlées* [Luc, xxi, 26]. C'est encore à ces esprits que paraît confiée l'exécution des œuvres divines qui sortent de l'ordre naturel; aussi, ces œuvres sont-elles les plus sublimes qui se rattachent aux divins ministères, et saint Grégoire dit à ce sujet : « Nous appelons *Vertus* ces esprits par lesquels s'opèrent le plus souvent les prodiges » [*Homil. xxxiv super Evangelia*]; et si l'accomplissement des ministères divins donne lieu à quelque autre opération universelle et principale, il convient également de l'attribuer à cet ordre d'esprits.

3^o La disposition à laquelle la Providence universelle a soumis ses effets se maintient sans confusion, parce que les causes qui pourraient le troubler sont enchaînées. C'est à l'ordre des *Puissances* qu'il appartient d'y veiller. — Saint Denys observe au même lieu que « ce mot de *Puissances* emporte l'idée d'une ordonnance parfaitement réglée et sans aucune confusion dans les choses qui viennent de Dieu. »

[9] Appellatio *Virtutum* fortem quamdam denotat virilitatem in omnes deiformes operationes redundantem. Ne quidquam admittunt quo ipsorum illustrationes deficiant [*Cælest. hierarch.*, c. 8].

rios effectus; quodquidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum ordo, ut dicit Dionysius, ibidem, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet; unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus cælestium corporum, ex quibus sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura; et ideo, *Virtutes calorum* nominantur, ubi dicitur quod *Virtutes calorum movebuntur* (Luc., xxi, 26). Et ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quæ præter naturæ ordi-

nem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod dicit Gregorius quod « *Virtutes* dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt » [*Homil. xxxiv, sup. Evang.*]; et, si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exsequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero universalis Providentiæ ordo, jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quæ possent hunc ordinem perturbare; « quodquidem pertinet ad ordinem *Potestatum*. — Unde Dionysius dicit, ibidem, quod nomen *Potestatum* importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas suscepciones ordina-

Saint Grégoire dit aussi que cet ordre a la mission de réprimer les puissances ennemies.

Les esprits du dernier degré, parmi les substances intelligentes supérieures, sont ceux qui reçoivent divinement communication de l'ordre providentiel qui se révèle dans les causes particulières. Ces esprits sont commis immédiatement à la direction des choses humaines. — Saint Denys dit que « ce troisième ordre d'esprits, qui dépend des autres, est à la tête des diverses hiérarchies humaines. » — Or, on voit, d'après ce qui a été dit, que par ces choses humaines il faut entendre toutes les natures inférieures et les causes particulières qui ont l'homme pour fin et sont à son usage.

Un ordre est établi aussi dans ces choses.

Il y a, en effet, dans les choses humaines, un bien commun, savoir celui de la cité ou de la nation. Il semble que le soin en est remis à l'ordre des *Principautés*. — Aussi saint Denys affirme, dans le même chapitre, que « le nom de *Principautés* désigne un certain domaine et « aussi un ordre sacré. » C'est pourquoi l'Écriture fait mention de Michel, prince des Juifs, et du prince des Perses et des Grecs (10). Ainsi donc, cet ordre a dans ses attributions la formation des empires et les révolutions qui transportent la domination d'un peuple à un autre. Il paraît chargé, en outre, d'éclairer les hommes élevés à la dignité de

(10) Levavi oculos meos et vidi : et ecce vir unus vestitus lineis.... Et ait ad me : Noli metuere Daniel, quia ex die primo quo posuisti cor tuum ad intelligendum, ut te affligeres in conspectu Dei tui, exaudita sunt verba tua, et ego veni propter sermones tuos. Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus : et ecce Michael unus de principibus primis venit in adiutorium meum; et ego remansi ibi juxta regem Persarum..... Et ait : Numquid scis quare venerim ad te? et nunc revertar ut prælior adversus principem Persarum : quum ego egrederer, apparuit princeps Græcorum veniens. Verumtamen annuntiabo tibi quod expressum est in scriptura veritatis : et nemo est adiutor meus in omnibus his, nisi Michael princeps vester (Daniel, x, 5, 12, 13, 20 et 21).

« tionem; » et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

Infimi autem [spiritus] inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinæ Providentiæ in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt ; et hi immediate rebus humanis præponuntur. — Unde Dionysius de eis dicit [ibid.] quod « ista tertia dispositio Spirituum humanis « hierarchiis per consequentiam præcipit. » — Per res autem humanas intelligendæ sunt omnes inferiores naturæ et causæ particulares quæ ad hominem ordinantur et in

usum hominis cedunt, sicut patet ex præmissis.

Inter has etiam quidam ordo existit.

Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quodquidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *Principatum* ordinem pertinere. — Unde [Dionysius] dicit, in eodem capitulo, quod « nomen « *Principatus* designat quoddam dominium « cum ordine sacro; » propter quod fit mentio (Dan. x, 13, 20, 21) de Michaeli Principe Judæorum et Principe Persarum et Græcorum. Et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem ad minis-

princes sur les choses qui se rattachent au gouvernement de leur États.

Il est encore pour l'homme un bien qui n'est pas général, mais appartient à tout homme comme tel, quoiqu'il ne soit pas avantageux à un seul individu, mais au grand nombre : par exemple, ce que tous et chacun doivent croire et pratiquer, comme ce qui regarde la foi, le culte divin, etc. — Les *Archanges* procurent ce bien. Saint Grégoire dit que ces esprits sont chargés d'annoncer les choses les plus importantes : tel est Gabriel, auquel nous donnons le nom d'Archange, parce qu'il a annoncé l'Incarnation du Verbe, Fils unique de Dieu, mystère que nous devons tous croire.

Enfin, il est un bien humain qui appartient à chaque individu. Il est confié à l'ordre des *Anges*, qui, selon saint Grégoire, annoncent les choses d'une moindre importance (11). C'est pour cela qu'on les appelle

[11] Voici *in extenso* le passage de saint Grégoire-le-Grand dont quelques fragments ont été cités dans ce chapitre : « Novem Angelorum ordines dicimus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Thronos, Cherubim atque Seraphim. Esse namque Angelos et Archangelos pene omnes sacri eloquii paginae testantur; Cherubim vero atque Seraphim sæpe, ut notum est, libri Prophetarum loquuntur. Quatuor quoque ordinum nomina Paulus Apostolus ad Ephesios (1, 21) enumerat dicens : Supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem. Qui rursus ad Colossenses scribens ait (1, 16) : Sive Throni, sive Potestates, sive Principatus, sive Dominationes. Dum ergo illis quatuor, quæ ad Ephesios dixit, conjunguntur Throni, quinque sunt ordines; quibus dum Angeli et Archangeli, Cherubim atque Seraphim adjuncta sunt, procul dubio novem esse Angelorum ordines inveniuntur. — Sciendum vero quod Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturæ. Nam sancti cœlestis patriæ spiritus, semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari Angeli nequaquam possunt; quia tunc solum sunt Angeli, quum per eos aliqua nuntiantur. Unde et per Psalmistam dicitur (*Psalm. CIII, 5*) : Qui facit Angelos suos spiritus. Ac si patenter dicat : Qui eos quos semper habet spiritus, etiam quum voluerit, Angelos facit. Hi autem qui minima nuntiant, Angeli; qui vero summa nuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est enim quod ad Mariam Virginem, non quilibet Angelus, sed Gabriel Archangelus mittitur. Ad hoc quippe ministerium, summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat. Qui idcirco privatis nominibus censentur, ut signetur per vocabula etiam in operatione quid valeant. Michael namque, quis ut Deus? Gabriel autem, Fortitudo Dei; Raphael vero dicitur Medicina Dei, etc. (*Hom. xxxiv super Evangelia, ante medium*). — Le saint Docteur explique ensuite comment ces trois Archanges ont rempli la signification de leurs noms par la mission confiée à chacun d'eux.

terium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existant principes, de his quæ ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum; non tamen uni soli est utile, sed multis;

sicut quæ sunt ab omnibus et singulis credenda et servanda, sicut ea quæ sunt fidei et cultus divinus et alia hujusmodi. — Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit (*Homil. xxxiv., sup. Evang.*) quod summa nuntiant; sicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia Unigeniti Verbi incarnationem nuntiavit, quod ab omnibus credendum est.

les gardiens des hommes, d'après cette parole de l'Écriture : *Dieu a commandé à ses Anges de vous garder dans toutes vos voies* [Ps. xc, 11].

Selon saint Denys, les Archanges tiennent le milieu entre les Principautés et les Anges, ayant quelque chose de commun avec les uns et les autres. Ils ont cela de commun avec les Principautés, qu'ils dirigent les Anges inférieurs ; et ce n'est pas sans raison, car dans les choses humaines, le bien de l'individu doit se mesurer sur l'intérêt général. Ils ressemblent aux Anges, en ce qu'ils communiquent les ordres qu'il faut exécuter aux Anges, et à nous-mêmes par l'intermédiaire des Anges, qui ont pour office d'éclairer les hommes, suivant qu'il convient à chacun d'eux, sur les choses qui les concernent. C'est pour cela que les esprits du dernier ordre portent le nom générique d'Anges, qui leur appartient spécialement, parce que cet ordre a pour office de nous éclairer immédiatement. C'est aussi pour cette raison que le nom d'Archange est composé de deux autres ; car Archange équivaut à *Prince-Ange*.

Saint Grégoire range encore dans un autre ordre les esprits célestes. Il place les Principautés dans la moyenne hiérarchie, immédiatement après les Dominations, et les Vertus parmi les esprits du dernier degré, avant les Archanges. Tout bien considéré, cependant, on voit que ces deux expositions diffèrent peu. Ce docteur, en effet, donne le nom de Principautés, non aux esprits préposés à la garde des nations, mais à ceux qui sont à la tête des bons esprits eux-mêmes, et qui président, en quelque sorte, à l'exécution des ministères que Dieu leur a confiés ; car il dit que le prince est le premier parmi les autres ; et nous avons

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet *Angelorum*, de quibus Gregorius dicit [ibid.] quod infima nuntiant ; unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis, etc.* (Psalm. xc, 11).

Unde et Dionysius dicit quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque : cum Principatibus quidem, in quantum inferioribus Angelis ducatum præstant, nec immerito, quia quæ sunt propria in humanis secundum ea quæ sunt communia dispensari oportet ; cum Angelis vero, quia annuntiant Angelis et per Angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quæ ad eos pertinent secundum uniuscujusque ana-

logiam ; propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi ; et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque ; dicuntur enim Archangeli, quasi *Principes-Angeli*.

Assignat autem et Gregorius aliter celestium spirituum ordinationem. Nam Principatus inter medios spiritus connumerat post Dominaciones immediate ; Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed diligenter insipientibus utraque ordinatio in modico differt. Nam, secundum Gregorium, Principatus dicuntur, non qui gentibus præponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidentes in ministeriorum divinatorum executione ; dicit enim quod principari est inter alios priorem existere ;

observé, dans la première explication, que cette fonction appartient à l'ordre des Vertus. Saint Grégoire réserve aux Vertus certaines opérations particulières, lorsque, dans un cas spécial, et en dehors de l'ordre commun, il est besoin d'un fait miraculeux; et pour cette raison, les Vertus paraissent assez bien placées parmi les esprits inférieurs.

On peut invoquer en faveur de ces deux ordres l'autorité de l'Apôtre. Il dit, dans son Épître aux Ephésiens : *Dieu a placé le Christ à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance, de toute Vertu, de toute Domination* [Ephés., 1, 20-21]. Dans ce passage, il observe une gradation ascendante et met les Puissances au-dessus des Principautés, les Vertus au-dessus des Puissances et les Dominations au-dessus des Vertus. C'est le même ordre que saint Denys a adopté. Parlant de Jésus-Christ, dans son Épître aux Colossiens, il s'exprime ainsi : *Soit le Trône, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et en lui* [Coloss., 1, 16]. Ce second texte contient, au contraire, une gradation descendante qui commence par les Trônes; au-dessous des Trônes viennent les Dominations; au-dessous des Dominations sont les Principautés, et au-dessous des Principautés, les Puissances. C'est l'ordre que nous trouvons dans saint Grégoire. — Isale fait mention des Séraphins (12) et Ezéchiel des Chérubins (13). Saint Jude, dans son Épître Catholique, parle des

[12] Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et ea quæ sub ipso erant replebant templum. Seraphim stabant super illud : sex alæ uni, et sex alæ alteri ; duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant. Et clamabant alter ad alterum, et dicebant : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum ; plena est omnis terra gloria ejus (Isai., vi, 1-3).

[13] Similitudo quatuor animalium : et hic aspectus eorum, similitudo hominis in eis. Quatuor facies uni, et quatuor pennæ uni. Pedes eorum pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillæ quasi aspectus seris candentis. Et manus

hoc autem, secundum assignationem antedictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere. Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur, quum aliquo speciali casu præter communem ordinem oportet aliquid miraculose fieri ; secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim : *Constituens illum, scilicet Christum, ad dexteram suam in celestibus, supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem* [Ephes., 1, 20-21] ; in quo patet

quod, ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et, supra has, Virtutes, supra quas Dominationes collocavit ; quem ordinem Dionysius observavit. Ad Colossenses autem loquens de Christo dicit : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt* (Coloss., 1, 16) ; in quo patet quod, Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit ; quem ordinem Gregorius observavit. — De Seraphim autem fit mentio Isaiæ sexto ; de Cherubim autem, Ezechielis primo ; de Archangelis, in Catholica Judæ : *Quum Michael*.

Archanges en ces termes : *L'Archange Michel, dans la contestation qu'il eut avec le diable, touchant le corps de Moïse, etc.* [Jude, v. 9], et nous avons vu qu'il est question des Anges dans les Psaumes.

C'est une loi générale que, quand plusieurs puissances sont coordonnées, les puissances inférieures agissent sous l'influence de celle qui tient le premier rang. Par conséquent, l'ordre des Séraphins communique à tous les ordres inférieurs la faculté d'exécuter les choses qui sont dans ses attributions, et il en est de même des autres ordres.

CHAPITRE LXXXI.

Des rapports des hommes entre eux et avec les autres êtres.

L'âme humaine est au dernier degré dans l'ordre des substances intelligentes; car, ainsi que nous l'avons remarqué [ch. 80], lorsqu'elle s'instruit, l'ordre de la Providence divine ne lui apparaît que dans une sorte de connaissance générale [et confuse], et elle a besoin, pour découvrir clairement l'ordre établi entre les individus, d'être guidée par ces êtres mêmes dans lesquels la disposition de la Providence est déjà, pour ainsi dire, particularisée. Il a fallu pour cela qu'elle fût munie d'organes corporels, au moyen desquels elle pût puiser sa con-

hominis sub pennis eorum in quatuor partibus; et facies et pennas per quatuor partes habebant; junctæque erant pennæ eorum alterius ad alterum. Non revertebantur quum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem vultus eorum : facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quatuor; facies autem bovis a sinistris ipsorum quatuor, et facies aquilæ desuper ipsorum quatuor. Facies eorum, et pennæ eorum extensæ desuper : duæ pennæ singulorum jungebantur, et duæ tegebant corpora eorum. Et unumquodque coram facie sua ambulabat : ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur, nec revertebantur quum ambularent (Ezech., I, 5-12).

cum diabolo disputans altercaretur de Moyse corpore, etc. (Jud., v. 9); de Angelis autem, in Psalmis, ut dictum est.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt; unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere omnes inferiores ex virtute ipsius exsequuntur; et similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

CAPUT LXXXI.

De ordinatione hominum ad invicem et ad alia.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanæ animæ infimum gradum habent; quia, sicut supra (c. 80) dictum est, in sui institutione, cognitionem ordinis Providentiæ divinæ in sola quadam universali

naissance dans les choses matérielles. Toutefois, à cause de la faiblesse de sa lumière intellectuelle, ce moyen ne lui suffit pas pour arriver à saisir parfaitement tout ce qui regarde l'homme, si une intelligence plus élevée ne l'aide en l'éclairant de sa lumière; et c'est une conséquence nécessaire du plan divin, suivant lequel les esprits inférieurs doivent recevoir des esprits supérieurs la perfection qui leur convient [ch. 7^e]. Cependant, parce que l'homme participe à un certain degré à la lumière intellectuelle, en vertu de l'ordre de la divine Providence, il a sous lui les brutes qui sont absolument privées de raison. De là cette parole de l'Écriture : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, sous le rapport de l'intelligence, et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes et à toute la terre* [Gen., 1, 26].

Quoique les brutes soient sans intelligence, comme elles ont une certaine connaissance, dans l'ordre de la divine Providence, elles sont au-dessus des plantes et des autres êtres qui en sont privés. Nous le voyons par ce passage : *Voici que je vous ai donné toutes les herbes qui portent leur graine sur la terre et tous les arbres qui portent en eux-mêmes leur semence, chacun selon son espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture et à tous les animaux de la terre* [Gen., 1, 29-30].

S'il s'agit des êtres qui sont complètement dépourvus de connaissance, nous en voyons encore qui sont inférieurs à d'autres, parce que ces derniers ont une puissance d'action plus grande; car ils ne concourent pas avec la Providence à régler l'ordre, mais seulement à le réaliser.

cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis singularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinæ Providentiæ jam particulariter institutus est, perducantur; unde oportuit quod haberent organa corpora, per quæ a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen, propter debilitatem intellectus luminis, perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuvantur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c. 79) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei, secundum Providentiæ divinæ ordinem, subduntur animalia bruta, quæ de intellectu nullo modo participant; unde dicitur : *Faciamus hominem*

ad imaginem et similitudinem nostram, scilicet secundum quod intellectum habet, et præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ (Gen., 1, 26).

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis quæ cognitione carent, secundum divinæ Providentiæ ordinem, præferuntur; unde dicitur : *Eccæ dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animalibus terræ* (Gen., 1, 29-30).

Inter ea vero quæ penitus cognitione carent, unum subjacet alteri, secundum quod unum est altero potentius in agendo; non enim participant aliquid de dispositione Providentiæ, sed solum de executione.

L'homme étant doué d'intelligence, de sentiment et d'une force corporelle, ces facultés sont coordonnées en lui, en vertu d'une disposition de la Providence divine, conformément à l'ordre qui existe dans l'univers; car la force corporelle dépend de la vertu sensitive et de l'intelligence, en ce qu'elle exécute leurs commandements, et la vertu sensitive, à son tour, est assujétie à l'intelligence qui la domine et empêche ses excès.

Pour la même raison, les hommes eux-mêmes sont soumis à un certain ordre; car l'autorité appartient naturellement à ceux qui ont la prééminence de l'intelligence, et, selon la remarque d'Aristote, la nature paraît destiner à servir ceux qui ont l'intelligence peu développée et une force corporelle considérable (1). Salomon exprime la

(1) Quaecumque ex pluribus constant et unum quiddam commune fiunt, sive ex continuis, sive ex disjunctis, in eis omnibus elucet atque apparet id quod imperat et id quod imperio subjectum est. Atque hoc ex omni natura inanimatis inest; nam etiam in iis quæ sunt vitæ expertia, aliquid imperium est; verbi gratia, in concentibus, seu harmoniis. Sed hæc fortasse minus sunt hujus quæstionis propria, atque aliquanto alieniora et extra rem. Animal autem primum ex animo et corpore constat; quorum alter imperium gerit natura, alterum imperio paret. Oportet autem in iis quæ naturæ conveniunt et congruunt spectare naturæ vim, non in corruptis ac depravatis. Quare contemplari debemus hominem et animo et corpore optime affectum, in quo hoc apparet; nam vitiosorum et vitiose affectorum sæpenumero videatur corpus animo præesse atque imperare, propterea quod male et præter naturam affecti sunt. Licet igitur, quemadmodum dicimus, in animali primum cernere et herile imperium et civile. Animus enim in corpus imperium herile obtinet; mens autem in appetitum, civile et regium. In quibus perspicuum est, consentaneum esse naturæ atque expedire et corpori, animo servire, et ei animæ particulæ quæ ad motus suscipiendos valet mentis ejusque particulæ quæ ratione prædita est, imperio parere; juris æqualitatem autem, aut contrarium ejus quod diximus, omnibus esse detrimentosum. — Rursus in homine et in aliis animantibus similiter se res habet. Cicures enim bestis feris sunt meliores natura. His autem omnibus melius est hominis imperio subjectas esse; ita enim salutem adipiscuntur. Præterea mas cum femina comparatus melior est, hæc autem deterior; et ille quidem imperare, hæc autem imperio parere debet. Eodem modo se res habeat etiam in omnibus hominibus necesse est. Quicumque igitur tanto cæteris hominibus sunt inferiores ac deteriores, quanto animus corpori et homo feræ præstat (tales autem sunt ii quorum opus in usu corporis positum est, quorumque hoc unum est quod ab eis optimum proficisci potest), hi sunt servi naturæ, quibus melius est huic imperio parere; natura enim servus est is qui alterius esse potest; ideoque et alterius est; et qui eo usque rationis est particeps, quoad eam sentiat quidem ille, sed non habeat. Nam alia animalia, quum rationem non sentiant, affectibus inserviunt (Arist. *De republ.*, I, c. 5).

Quia vero homo habet intellectum et sensum et corporalem virtutem, hæc in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinæ Providentiæ dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur; nam virtus corporea subditur sensitivæ et intellectivæ virtuti, velut exsequens earum imperium; ipsa vero sensitiva potentia intellectivæ subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur; nam illi qui intellectu præeminent naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur, instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica (I, c. 5); cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit : *Qui stultus est serviet sapienti* (Proverb., XI, 29); et dicitur : *Provide de omni plebe viros sapientes* [Vulgata

même idée dans cette sentence : *L'insensé servira le sage* [Prov., xi, 29]; et il est dit ailleurs : *Choisissez dans tout le peuple des hommes sages et craignant Dieu..., qui, en tout temps, rendent la justice au peuple* [Exod., xviii, 21-22]. Or, de même que les actions de l'homme sont désordonnées parce que l'intelligence obéit à la vertu sensitive, et que celle-ci, à cause d'une mauvaise disposition du corps, incline vers les mouvements corporels, comme l'exemple des boiteux nous le prouve, ainsi le désordre s'introduit dans le gouvernement humain lorsque celui qui a la direction des affaires ne doit pas son élévation à son intelligence, mais usurpe l'autorité par la force brutale, ou bien qu'une affection sensible porte les autres à la lui confier. Salomon signale ce désordre lorsqu'il dit : *Il est un mal que j'ai vu sous le soleil, et qui semble venir de l'erreur du prince : c'est que l'insensé est élevé à une dignité sublime* [Ecclés., x, 5-6]. Ce désordre, cependant, ne détruit pas la Providence divine; car Dieu le permet, aussi bien que les autres maux, comme nous l'avons déjà remarqué, à cause de l'imperfection des agents inférieurs. Il ne renverse pas non plus complètement l'ordre de la nature, puisque l'autorité de ces hommes est chancelante si les conseils des sages ne viennent l'affermir. Aussi nous lisons dans l'Écriture : *Les pensées se fortifient par les conseils, et la guerre doit être conduite avec prudence* [Prov., xx, 18]. *L'homme sage est vaillant; l'homme habile est fort et puissant, parce qu'on entreprend la guerre avec prudence, et le salut sera où il y a beaucoup de conseils* [ibid., xxiv, 5-6]. Et comme les conseillers dirigent ceux qui reçoivent leurs avis et les dominent en quelque sorte, il est dit que *le serviteur sage dominera les enfants insensés* [ibid., xvii, 2].

potentes] et timentes Deum..., qui judicant populum omni tempore [Exod., xviii, 21-22]. Sicut autem, in operibus unius hominis, ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus, propter corporis indispositionem, trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet, ita, et in regimine humano, inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus præminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum præficitur; quamquidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit : *Est malum quod vidi sub sole quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi* [Eccés., x, 5-6]. Hujusmodi autem inordina-

tio divinam Providentiam non excludit; provenit enim ex permissione divina, propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est. Neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur; nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur : *Cogitationes consilii roborantur, et gubernaculis tractanda sunt bella* [Prov., xx, 18]; et : *Vir sapiens fortis est, et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione inquit bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt* [ibid., xxiv, 5-6]. Et, quia consilians regit eum qui consilium accipit et quodammodo ei dominatur, dicitur quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis* [ibid., xvii, 2].

Patet ergo quod divina Providentia om-

Il est donc évident que la Providence divine assujétit tous les êtres à un ordre, et ainsi se vérifie cette parole de l'Apôtre : *Ce qui est a été ordonné par Dieu* [Rom., XIII, 4].

CHAPITRE LXXXII.

Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs.

1^o Il y a des substances intelligentes supérieures et des inférieures, et il en est de même des substances corporelles. Or, les substances intelligentes les plus élevées dirigent les autres, afin que la disposition arrêtée par la Providence se communique graduellement jusqu'aux êtres les plus vils [ch. 77 et suiv.]. Donc, pour la même raison, les corps supérieurs donnent aux corps inférieurs la disposition qui leur convient.

2^o La forme d'un corps est d'autant plus parfaite que le lieu qu'il occupe est élevé. D'où il suit logiquement que le lieu supérieur est aussi le lieu de l'inférieur ; car le propre de la forme, aussi bien que du lieu, est de contenir (4). Et ainsi, au point de vue de la forme, l'eau

(1) Le commentateur de saint Thomas, François de Sylvestre, explique ainsi ce passage : « Le saint Docteur tire son argument de la ressemblance ou du rapport qui existe entre la forme et le lieu, qui ont tous deux la propriété de contenir. Il raisonne ainsi : La forme et le lieu ont cela de commun qu'ils contiennent. Donc le lieu qui contient un autre lieu est plus près de la perfection de la forme. Or, le lieu supérieur contient le lieu inférieur. Donc sa forme est plus parfaite. — Nous devons observer que la forme et le lieu ne contiennent pas une chose de la même manière. Le lieu contient la quantité du corps et la renferme dans ses limites. La forme contient le corps formellement et virtuellement, en ce sens qu'elle lui donne l'être et détermine son espèce ; car tant qu'il est revêtu de sa forme, il continue d'exister et son espèce ne varie pas ; mais s'il en est dépouillé, il cesse d'exister et sort de l'espèce dont il faisait partie. »

nibus rebus ordinem imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt* (Rom., XIII, 1).

CAPUT LXXXII.

Quod corpora inferiora reguntur a Deo per superiora.

1^o Sicut autem in substantiis intellectu-

bus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinæ Providentiæ proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (c. 77 et seq.). Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

2^o Amplius, Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius ; et propter hoc rationaliter locus su-

est plus parfaite que la terre, l'air l'est plus que l'eau, et le feu que l'air. Or, les corps célestes sont au-dessus de tous les corps, quant au lieu. Donc leur forme est plus parfaite que celle de tous les autres. Donc leur puissance d'action est aussi plus grande (2). Donc ils agissent sur les corps inférieurs, et, par conséquent, les mettent dans l'ordre convenable.

3^o L'être qui est parfait dans sa nature, et sans aucune contrariété, est doué d'une puissance plus étendue que celui dont la nature ne se perfectionne que par des principes contraires; car la contrariété consiste dans les différences qui déterminent et restreignent le genre : c'est pourquoi l'intelligence étant universelle, il n'y a en elle aucune contrariété entre les espèces [intelligibles ou types] des contraires qu'elle saisit, puisque ces espèces sont ensemble [dans le même sujet]. Or, les corps célestes, qui n'ont pas de principes contraires, sont parfaits dans leurs natures; car ils ne sont ni légers, ni pesants, ni chauds, ni froids. Il en est autrement des corps inférieurs, dont les natures ne sont parfaites que si elles renferment quelque contrariété. Nous en avons la preuve dans le mouvement des uns et des autres. Rien, en effet, ne contrarie le mouvement circulaire [ou elliptique] des astres; aussi il ne peut y avoir en eux rien de forcé, tandis que les mouvements des corps inférieurs sont opposés : par exemple, les mouvements de haut en bas et de bas en haut. Donc les corps célestes ont une puissance plus étendue que les corps inférieurs. Or, les puissances univer-

(2) D'après ce principe, qu'un être ne peut agir qu'autant qu'il est en acte, et comme la forme est le principe de l'existence, plus la forme d'un être est parfaite, plus aussi son acte est parfait, et, par conséquent, sa puissance d'action est en raison directe de la perfection de sa forme.

perior est locus inferioris; nam formæ est continere, sicut loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua et ignis aere. Sed corpora coelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis; ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

3^o Item, Quod est in sua natura perfectum, absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate; contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde, in acceptione intellectus, quia est universalis,

species contrariorum non sunt contrariæ, quum sint simul. Corpora autem coelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta; non sunt enim levia, neque sunt gravia, neque calida, neque frigida; corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis, nisi cum aliqua contrarietate; et hoc etiam motus eorum demonstrat; nam motui circulari corporum coelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo coelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivæ particularium, sicut ex dictis (c. 78)

selles donnent l'impulsion aux puissances particulières [ch. 78]. Donc les corps célestes meuvent et disposent les corps inférieurs.

4° Nous avons vu que les substances intelligentes régissent tous les autres êtres [ch. 78]. Or, les corps célestes ressemblent plus que les autres aux substances intelligentes, en ce qu'ils sont indestructibles. Ils en sont aussi plus rapprochés, puisqu'ils en reçoivent immédiatement le mouvement [liv. II, ch. 70; liv. III, ch. 80]. Donc ce sont eux qui dirigent les corps inférieurs.

5° Le premier principe du mouvement est nécessairement immobile [ou immuable]. Donc les êtres qui lui ressemblent davantage, sous ce rapport, doivent imprimer le mouvement aux autres. Or, les corps célestes sont moins éloignés de l'immobilité du premier principe que les corps inférieurs, puisqu'ils n'ont qu'une espèce de mouvement, savoir le mouvement local, au lieu que les autres sont assujétis à des mouvements [ou changements] de toute espèce. Donc les corps célestes meuvent et dirigent tous les corps inférieurs.

6° Le premier être de chaque genre est la cause de ceux qui viennent après lui. Or, le premier de tous les mouvements est celui du ciel :

1° Parce que le mouvement local est le premier de tous les mouvements; — et quant au temps, puisqu'il est le seul qui puisse durer toujours, comme Aristote le prouve (3); — et par sa nature, puisque

(3) Nunc dicamus motum infinitum aliquem esse posse, qui quidem unus sit et continuus; atque hunc esse conversionem.... Ipsam autem conversionem lationum omnium esse primam, perspicuum inde fieri potest. Omnis enim latio aut circularis est, aut recta. At hac quidem illas priores esse necesse est; ex illis enim constat, ut patet. Recta vero circularis est prior; est enim simplex, perfectaue magis. Fieri igitur non potest ut super infinita linea recta quidquam feratur; non est enim id in ratione rerum quod hoc pacto dicitur infinitum. At neque si esset, moveretur quidquam omnino; non enim id fit quod impossibile est. Impossibile autem est, ut patet, transire quippiam infinitum. Ea vero latio quæ super finita recta linea fit, si reflectatur, composita erit profecto, duoque

patet. Corpora ergo cœlestia movent et disponunt corpora inferiora.

4° Adhuc, Ostensum est supra (c. 78) quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem cœlestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, in quantum sunt incorruptibilia; sunt etiam eis propinquiora, in quantum ab eis immediate moventur, ut supra ostensum est (l. II, c. 70; l. III, c. 80). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

5° Præterea, Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva. Corpora autem

cœlestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur cœlestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

6° Amplius, Primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus cœli :

Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus; — et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in octavo Physicorum (c. 8 et 9); —

ans lui aucun autre mouvement ne peut se réaliser ; car l'accroissement suppose toujours un changement préalable, qui a pour effet de convertir une chose qui était auparavant différente et de la rendre semblable, et ce changement est impossible sans un mouvement local antérieur, parce que le principe du changement ne peut le produire qu'autant qu'il se trouve actuellement plus rapproché du sujet qu'il ne l'était auparavant ; — il est encore le premier sous le rapport de la perfection, parce que le mouvement local ne modifie pas un être dans ce qui lui est inhérent, mais seulement dans ce qui lui est extrinsèque, et, par conséquent, l'être qui le subit est déjà parfait.

2° Parce que le mouvement circulaire est le premier des mouvements locaux ; — et quant au temps, puisqu'il est seul capable de durer toujours, ainsi qu'Aristote le démontre (4) ; — et par sa nature, puisque, comme on ne distingue en lui ni commencement, ni milieu, ni fin, sa durée tout entière en est comme le milieu ; ce qui lui donne sur les autres l'avantage de la simplicité et de l'unité ; — et aussi sous le rapport de la perfection, puisqu'il revient à son principe.

3° Parce que le mouvement céleste est le seul régulier et uniforme ; car la vitesse augmente dans tous les mouvements des objets pesants et légers.

Donc le mouvement du ciel doit être la cause de tous les autres mouvements.

motus ; si non reflectatur, imperfecta ac corruptibilia. At imperfecto perfectum, et in-corruptibile corruptibili natura prius esse et ratione atque tempore constat. Is præterea motus qui perpetuus esse potest, prior est eo qui perpetuus esse nequit. At conversio quidem perpetua esse potest ; cæterorum autem motuum nullus perpetuus esse potest ; status enim fiat oportet ; qui quum est, corruptus est jam ipse motus atque evanuit, etc. (Arist. *Phys.*, VIII, c. 8 et 9).

(4) Voyez la note précédente.

et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquid aliorum motuum ; non enim augmentatur aliquid nisi præexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile convertatur et fiat simile ; neque alteratio potest esse nisi præexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius ; — est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhærens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectæ.

Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior ; — et tempore,

quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in octavo *Physicorum* (c. 9) ; — et naturaliter, quia est magis simplex et unus, quum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium ; — et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium.

Tertio, quia solus motus cæli invenitur semper regularis et uniformis ; in motibus enim naturalibus gravium et levium, fit additio velocitatis.

Oportet ergo quod motus cæli causa sit omniorum aliorum motuum.

7° Adhuc, Sicut se habet immobilis simpliciter ad motum simpliciter, ita se

7° Il y a le même rapport entre l'immobile relativement à tel mouvement et ce mouvement qu'entre l'immobile absolu et le mouvement absolu (5). Or, l'immobile [ou l'immuable] absolu est le principe de tout mouvement [liv. I, ch. 13]. Donc l'être qui est immobile relativement au changement est le principe de tout changement. Or, les astres sont les seuls corps inaltérables; car nous les voyons toujours dans le même état. Donc le corps céleste est la cause de tous les changements qui surviennent dans les êtres. Or, dans les substances inférieures, le changement est le principe de tous les mouvements; car la production et l'accroissement résultent d'un changement; et le principe générateur est le moteur essentiel dans le mouvement local des objets pesants et légers. Donc le ciel est la cause de tous les mouvements que subissent les corps inférieurs.

Donc, évidemment, Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs.

CHAPITRE LXXXIII.

Conclusion.

De toutes les démonstrations précédentes nous pouvons conclure que, pour ce qui regarde la détermination raisonnée de l'ordre qu'il convenait d'imposer à ses créatures, Dieu a tout réglé par lui-même.

(5) L'immobile relatif est un être qui ne peut être mû de telle manière. Le soleil, par exemple, répugne au mouvement rectiligne. L'immobile absolu n'admet aucune espèce de mouvement; le mobile absolu peut se mouvoir, quel que soit son mouvement.

immobile secundum hunc motum ad motum talem. Id autem quod est immobile simpliciter est principium omnis motus, ut supra (I, I, c. 13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem est principium omnis alterationis. Corpora autem cœlestia sola inter corporalia sunt inalterabilia; quod demonstrat dispositio eorum, quæ semper eadem invenitur. Est ergo corpus cœleste causa omnis alterationis in his quæ alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus; nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et

levium. Oportet ergo quod cœlum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora superiora reguntur.

CAPUT LXXXIII.

Epilogus predictorum.

Ex omnibus autem his quæ ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus

Issi, sur ce passage de Job : *Quel autre a-t-il mis à sa place au-dessus de l'univers qu'il a créé* [xxxiv, 13]? saint Grégoire fait cette réflexion : *Il gouverne par lui-même le monde qu'il a créé par lui-même* » [*Moral. sur Job*]; et Boèce dit aussi : « Dieu a tout disposé seul et par lui-même » [*Consol. de la philos.*, pros. xii]. Mais lorsqu'il s'agit de réaliser ce plan, Dieu gouverne les êtres inférieurs par les êtres supérieurs, les corps par les esprits, selon cette remarque de saint Grégoire : « Dans ce monde visible, rien ne peut être mis en ordre que par une créature invisible » [*Dialog.*, iv]; les esprits inférieurs par les esprits supérieurs, ce qui fait dire à saint Denys : « Les essences intelligentes du ciel s'éclairent d'abord elles-mêmes d'une lumière divine, et ensuite elles font arriver jusqu'à nous la manifestation des choses qui sont au-dessus de nous » [*Hierarch. céleste*, ch. 4]; et les corps inférieurs par les corps supérieurs, comme le même saint Denys l'exprime encore en ces termes : « Le soleil concourt à la production des corps visibles; il les dispose à recevoir la vie, les nourrit, les fait croître, les perfectionne, les purifie et les renouvelle » [*Noms divins*, ch. 4]. — Saint Augustin, considérant tous les êtres dans leur ensemble, dit : « De même que les corps les plus subtils, dont la puissance d'action est plus développée, régissent, suivant un ordre déterminé, les corps inférieurs les plus grossiers, ainsi tous les corps sont régis par un esprit raisonnable d'où procède la vie, et l'esprit raisonnable qui, en péchant, s'est éloigné de la justice, est soumis à l'esprit raisonnable qui est demeuré juste » [*De la Trinité*, liv. iii, ch. 3].

omnia per seipsum disponit; unde super illud : *Quem posuit alium super orbem, quem fabricatus est* (Job, xxxiv, 13)? dicit Gregorius : « Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit » (*Moral. in Job*), et Boetius : « Deus per se solum cuncta disponit » (*Consol. philos.*, pros. xii). Sed, quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat : corporalia quidem, per spiritualia; unde Gregorius dicit : « In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest » (*Dialog. iv*); inferiores vero spiritus, per superiores; unde dicit Dionysius quod « cœlestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et

« in nos deferunt quæ supra nos sunt manifestationes » (Cœlest. Hier., c. 4); inferiora etiam corpora, per superiora; unde Dionysius dicit quod « sol ad generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mandat, et renovat » (de Divin. Nomin., c. 4). De his autem omnibus simul dicit Augustinus : « Quemadmodum corpora grossiora [edit. benedict. crassiora] et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, et spiritus rationalis [edit. benedict. desertor atque] peccator per spiritum rationalem justum » (*De Trinitate*, l. iii, c. 3).

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE II.

— SUITE. —

Des substances intellectuelles.

CHAPITRE XLVI. La perfection de l'univers demandait l'existence de quelques natures intelligentes.	1
XLVII. Les substances intelligentes sont douées de volonté.	5
XLVIII. Les substances intelligentes ont le libre arbitre.	9
XLIX. La substance intelligente n'est pas un corps.	12
L. Les substances intellectuelles sont immatérielles.	17
LI. Les substances intellectuelles ne sont pas des formes matérielles, mais subsistantes.	21
LII. Il y a une différence, dans les substances intellectuelles, entre l'être et la substance.	22
LIII. Il y a dans les substances intellectuelles créées l'acte et la puissance.	26
LIV. La composition de la matière et de la forme n'est pas la même que celle de la substance et de l'être.	28
LV. Les substances intellectuelles sont incorruptibles.	31

De l'union de l'âme et du corps.

LVI. Est-il possible qu'une substance intellectuelle soit unie à un corps, et de quelle manière?	40
LVII. Opinion de Platon sur l'union de l'âme intellectuelle avec le corps.	46
LVIII. Le principe sensitif, nutritif et intellectuel ne constitue pas trois âmes dans l'homme.	53
LIX. L'intellect possible de l'homme n'est pas une substance séparée.	59
LX. Ce n'est pas l'intellect passif, mais l'intellect possible qui détermine l'espèce humaine.	67
LXI. L'opinion précédente contredit le sentiment d'Aristote.	82
LXII. Contre l'opinion d'Alexandre touchant l'intellect possible.	85
LXIII. L'âme n'est pas le tempérament, comme le veut Galien.	90
LXIV. L'âme n'est pas une harmonie.	92
LXV. L'âme n'est pas un corps.	94
LXVI. Réfutation de ceux qui font une même chose de l'intelligence et du sentiment.	97
LXVII. Réponse à ceux qui prétendent que l'intellect possible est l'imagination.	99

CHAP. LXXVIII. Comment une substance intellectuelle peut être la forme d'un corps.	101
LXIX. Réponse aux arguments par lesquels on veut établir qu'une substance intellectuelle ne peut être unie à un corps comme sa forme.	106
LXX. Selon la doctrine d'Aristote, il faut admettre que l'intelligence est unie avec le corps comme sa forme.	111
LXXI. L'âme est unie immédiatement au corps.	114
LXXII. L'âme est tout entière dans le tout, et tout entière dans chaque partie.	116

De l'intelligence.

LXXIII. L'intellect possible n'est pas le même dans tous les hommes.	119
LXXIV. De l'opinion d'Avicenne, qui prétend que les formes intelligibles ne se conservent pas dans l'intellect possible.	138
LXXV. Réponse aux arguments qui semblent prouver l'unité de l'intellect possible.	145
LXXVI. L'intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme.	156
LXXVII. L'intellect possible et l'intellect actif peuvent se trouver réunis dans une même substance, qui est l'âme.	167
LXXVIII. Aristote ne considère pas l'intellect actif comme une substance séparée, mais comme une faculté de notre âme.	172

De l'âme.

LXXIX. L'âme humaine n'est point détruite avec le corps.	181
LXXX. Raisons que l'on apporte pour prouver que l'âme humaine est détruite avec le corps.	188
LXXXI. Réponse aux raisons précédentes.	193
LXXXII. Les âmes des brutes ne sont pas immortelles.	203
LXXXIII. Raisons qui semblent prouver que l'âme humaine n'est pas créée avec le corps, mais a éternellement existé.	211
LXXXIV. Réponse aux objections dirigées contre la conclusion précédente.	229
LXXXV. L'âme ne fait pas partie de la substance de Dieu.	232
LXXXVI. L'âme humaine n'est pas transmise avec le sperme.	236
LXXXVII. Dieu donne l'existence à l'âme par voie de création.	241
LXXXVIII. Objections contre la vérité qui vient d'être démontrée.	244
LXXXIX. Réponse aux objections précédentes.	249
XC. Le corps humain est le seul qui soit uni à une substance intellectuelle comme à sa forme.	262

Des substances séparées.

XCI. Il existe des substances intellectuelles non unies à des corps.	268
XCII. Du nombre des substances séparées.	274
XCIII. Il n'existe pas plusieurs substances séparées dans une même espèce.	281
XCIV. Les substances séparées et l'âme ne sont pas de la même espèce.	283
XCV. Comment on peut distinguer le genre et l'espèce des substances séparées.	285
XCVI. Les substances séparées ne connaissent pas par les objets sensibles.	289
XCVII. La connaissance est toujours actuelle dans l'intelligence d'une substance séparée.	294
XCVIII. Comment une substance séparée en connaît une autre.	296
XCIX. Les substances séparées connaissent les êtres matériels.	307

TABLE.	643
CHAPITRE C. Les substances séparées connaissent le singulier.	309
CI. Les substances séparées connaissent-elles naturellement tous les êtres ensemble?	312

LIVRE III.

CHAPITRE I. Avant-propos.	315
---------------------------	-----

De la fin des êtres.

II. Tout agent agit pour une fin.	319
-----------------------------------	-----

Du bien et du mal.

III. Tout agent agit pour un bien.	325
IV. Le mal n'est pas dans les êtres en vertu d'une intention.	328
V. Objections dirigées contre la vérité précédemment démontrée.	332
VI. Réponse aux objections qui précèdent.	333
VII. Le mal n'est pas une nature particulière.	338
VIII. Objections contre la dernière conclusion.	342
IX. Réponse aux objections précédentes.	343
X. Le bien est la cause du mal.	349
XI. Tout mal a pour fondement un bien.	357
XII. Le mal ne détruit pas complètement le bien.	359
XIII. Le mal vient en quelque manière d'une cause.	362
XIV. Le mal est une cause accidentelle.	364
XV. Il n'existe pas un souverain mal principe de tous les maux.	366
XVI. Le bien est la fin de tous les êtres.	368

Dieu fin universelle.

XVII. Il n'y a pour tous les êtres qu'une seule fin, qui est Dieu.	369
XVIII. Comment Dieu est la fin de tous les êtres.	373
XIX. Tous les êtres s'efforcent de ressembler à Dieu.	375
XX. De quelle manière les créatures imitent la divine bonté.	376
XXI. Les créatures tendent à ressembler à Dieu comme causes.	382
XXII. Comment les êtres sont différemment coordonnés entre eux.	384
XXIII. Le ciel est mû par une substance intellectuelle.	391
XXIV. Tous les êtres, même privés d'intelligence, recherchent le bien.	398
XXV. Toute substance intellectuelle a pour fin la connaissance de Dieu.	403

De la vraie félicité.

XXVI. La félicité ne consiste pas dans un acte de la volonté.	412
XXVII. Le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les jouissances corporelles.	422
XXVIII. La félicité ne consiste pas dans les honneurs.	425
XXIX. La félicité ne consiste pas dans la gloire humaine.	427
XXX. La félicité ne consiste pas dans les richesses.	429
XXXI. La félicité ne consiste pas dans la puissance humaine.	431
XXXII. La félicité ne consiste pas dans les biens du corps.	432

CHAP. XXXIII. La félicité ne consiste pas dans la partie sensitive.	433
XXXIV. La félicité suprême ne consiste pas dans les actes des vertus morales.	434
XXXV. La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans un acte de prudence.	436
XXXVI. La félicité ne consiste pas dans l'exercice d'un art.	438
XXXVII. La félicité suprême de l'homme consiste dans la contemplation de Dieu.	439
XXXVIII. La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu que possède le commun des hommes.	441
XXXIX. La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration.	443
XL. La félicité humaine ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par la foi.	448
XLI. Pendant cette vie l'homme ne parviendra pas à connaître les substances séparées par l'étude et l'application aux sciences spéculatives, comme le prétend Avempace.	451
XLII. Il nous est impossible, durant cette vie, de connaître les substances séparées de la manière indiquée par Alexandre.	458
XLIII. Il nous est impossible, durant cette vie, de connaître les substances séparées de la manière indiquée par Averrhoës.	465
XLIV. La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans la connaissance des substances séparées telle que la conçoivent les auteurs des opinions précédentes.	472
XLV. Pendant cette vie, nous ne pouvons en aucune manière connaître les substances séparées.	477
XLVI. Pendant cette vie, l'âme ne se connaît pas par elle-même.	481
<i>De la vision de Dieu, souverain bonheur.</i>	
XLVII. Il nous est impossible, dans cette vie, de voir Dieu par son essence.	487
XLVIII. La félicité suprême de l'homme n'est pas dans cette vie.	492
XLIX. Les substances séparées ne voient pas Dieu dans son essence, quoique elles le connaissent par leurs essences propres.	500
L. Le désir naturel des substances séparées n'est pas satisfait par la connaissance qu'elles ont naturellement de Dieu.	505
LI. Comment on voit Dieu par son essence.	509
LII. Aucune substance créée ne peut parvenir par sa vertu naturelle à voir Dieu dans son essence.	512
LIII. Toute intelligence créée a besoin, pour voir Dieu dans son essence, de l'influence de la lumière divine.	515
LIV. Objections contre la démonstration précédente. Réponse.	519
LV. L'intelligence créée ne comprend pas l'essence divine.	523
LVI. La vision de Dieu ne donne à aucune intelligence créée la perception de tout ce qui peut être vu dans l'essence divine.	525
LVII. Les intelligences de tout degré peuvent participer à la vision de Dieu.	529
LVIII. Il est possible qu'une intelligence voie Dieu plus parfaitement qu'une autre.	531
LIX. En voyant la substance divine, on voit en quelque manière tous les êtres.	534
LX. Ceux qui voient Dieu voient tout en lui simultanément.	538
LXI. La vision de Dieu fait participer à la vie éternelle.	540
LXII. Ceux qui voient Dieu le verront toujours.	542
LXIII. Comment tout désir de l'homme trouve sa satisfaction dans cette félicité souveraine.	548

De la Providence divine.

LXIV. Dieu gouverne l'univers par sa Providence.	552
--	-----

CHAP. LXV. Dieu conserve l'existence aux créatures.	558
LXVI. L'agent ne donne l'existence que parce qu'il participe à la puissance divine.	562
LXVII. Dieu est la cause des opérations de tout agent.	565
LXVIII. Dieu est présent partout et dans tous les êtres.	568
LXIX. De l'opinion de ceux qui privent les êtres de la nature de leurs propres actions.	572
LXX. Comment le même effet provient de Dieu et de l'agent naturel.	583
LXXI. La Providence divine n'exclut pas totalement le mal de ce monde.	586
LXXII. La divine Providence n'exclut pas la contingence des êtres.	591
LXXIII. La divine Providence n'exclut pas le libre arbitre.	594
LXXIV. La divine Providence n'exclut pas le hasard et la fortune.	597
LXXV. La divine Providence s'étend à chacun des êtres contingents.	600
LXXVI. La Providence de Dieu s'occupe de chacun des êtres immédiatement.	605
LXXVII. Les desseins de la divine Providence s'exécutent par le moyen des causes secondes.	611
LXXVIII. Dieu gouverne les autres êtres par le moyen des créatures intelligentes.	614
LXXIX. Les substances intelligentes supérieures dirigent les inférieures.	617
LXXX. De l'ordre hiérarchique des Anges.	619
LXXXI. Des rapports des hommes entre eux et avec les autres êtres.	630
LXXXII. Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs.	634
LXXXIII. Conclusion.	638

FIN DE LA TABLE.

SOMME
DE LA
FOI CATHOLIQUE
CONTRE LES GENTILS.

PAR
SAINT THOMAS D'AQUIN,
LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,
Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Beati de me, Thomas, scripsisti.

*Volumus ut R. Thomae doctrinam tanquam veri-
dicam et catholicam sectemini, eamque studentis
solis viribus ampliare*

(Eas V. bull. Laudabilis Dens.)

TOME TROISIÈME.



PARIS
LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.
1856.





BX
1749
742
1854

SOMME
CONTRE LES GENTILS.



AVIS. — Vu les traités internationaux relatifs à la propriété littéraire, on ne peut réimprimer ni traduire cet ouvrage sans l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

PARIS. — Typographie LACOUR, rue Soufflot, 18.

SOMME
DE LA
FOI CATHOLIQUE
CONTRE LES GENTILS,

PAR
SAINT THOMAS D'AQUIN,
LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,
Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Bene de me, Thomas, scripsisti.

*Volimus ut B. Thomae doctrinam tanquam veri-
dicam et catholicam seminemus, eamque studentis
totis viribus amplifare.*

(Unus V. scilicet Laudabilis Deus.)

TOME TROISIÈME.



PARIS
LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.
1856

BX
1749
.T42
1854

Vignasse
7/15-32

AVERTISSEMENT.

Il nous semble utile de revenir sur la préface mise en tête de cet ouvrage. La discussion élevée entre les *Rationalistes catholiques* et les *Traditionalistes* a pris de telles proportions, depuis que nous l'avons écrite, qu'il est nécessaire d'exprimer sa pensée avec précision, lors même qu'on n'aborde la question qu'en passant.

Nous n'avons jamais eu l'intention d'enlever à la raison humaine les droits légitimes qu'elle tient de Dieu même, dont elle émane. Cependant, comme les termes que nous avons employés en lui posant des limites pourraient paraître trop absolus, nous pensons devoir les expliquer.

Quand nous disions : « L'expérience nous a depuis longtemps prouvé que la raison humaine s'égare infailliblement quand elle veut marcher seule. Il lui faut nécessairement un guide, et jamais elle ne sera sûre d'avoir rencontré la vérité, si elle n'a pas le soin de soumettre ses découvertes au contrôle de la Foi. La Foi est un flambeau qui nous montre la route, et nous empêche de nous engager dans les voies de l'erreur ; c'est la pierre de touche qui nous fait discerner le vrai et le faux et nous en découvre le mélange » (page 6), nous avions en vue ces philosophes naturalistes, qui veulent isoler entièrement la raison de la Révélation, et se flattent d'arriver, sans le secours de cette dernière, à se faire un système complet comprenant toutes les vérités nécessaires à l'homme pour former sa conscience et atteindre à sa fin. Or, l'expérience nous autorise à dire que cette prétention est une orgueilleuse folie. Qui donc comptera les aberrations de ces sages ! Qui pourra les suivre dans leurs écarts ? Et si la raison est un guide si sûr, comment tous ceux qui n'ont voulu suivre qu'elle ont-ils pu aboutir à l'erreur par tant de sentiers divers ? Nous sommes donc en droit de leur dire avec Bossuet : « Considérez où vous êtes et en quelle basse région du monde vous avez été relégués. Voyez cette nuit profonde, ces ténèbres épaisses qui vous environnent, la faiblesse, l'imbécillité, l'ignorance de votre raison » (1).

Nous croyons, et nous avons dit très explicitement, que la raison peut démontrer avec certitude, et sans le secours de la Révélation, plusieurs vérités fondamentales et les premiers principes qui précèdent la Foi et y conduisent. Telles sont l'existence, l'unité et l'éternité de Dieu, la spiritualité de l'âme, et, par conséquent, son immortalité, la liberté de l'homme (2). La raison,

(1) *Sermon sur la sainteté de la Religion.*

(2) *Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de*

en effet, a été donnée à l'homme comme une faculté essentielle de sa nature, puisqu'on le définit un *animal raisonnable*. Il lui est donc permis d'en faire usage, et par là même elle a nécessairement un objet, qui ne peut être que la vérité. Mais comme la raison est purement naturelle, son domaine ne s'étend pas au-delà de l'ordre naturel, et il en eût été de même, si l'homme eût conservé avec l'innocence l'intégrité dans laquelle il avait été créé ; seulement ce domaine s'est trouvé considérablement restreint par suite de sa déchéance.

Vouloir conserver la raison comme faculté et la réduire à une impuissance absolue, comme l'ont fait Luther et d'autres docteurs, dans les commencements de la grande révolte protestante (3), ce serait contredire la Sainte Ecriture, qui reconnaît à l'homme ce magnifique privilège. Nous en trouvons les titres authentiques dans les passages suivants : « Tous les hommes voient Dieu, chacun le contemple de loin (4). » « La grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître le Créateur en le rendant visible (5). » S. Paule et S. Barnabé, pour détourner les habitants de Lystre de leur offrir des sacrifices, leur adressent ces paroles : « Dieu qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment, et qui, dans les temps passés, a laissé marcher toutes les nations dans leurs voies, n'a point cessé de se rendre témoignage à lui-même, en faisant descendre ses bienfaits du ciel, en dispensant les pluies et les saisons qui donnent les fruits, en nous accordant une nourriture abondante et remplissant nos cœurs de joie (6). » Et l'apôtre dit encore : « Depuis la création du monde, on aperçoit, en le découvrant par les choses qui ont été faites, ce qui est invisible en Dieu, de même que sa puissance éternelle et sa divinité (7). » Ainsi donc, d'après les Livres Saints, le spectacle de la nature peut suffire à l'homme pour s'élever à la connaissance du Créateur, dont la Providence éclate dans l'ordre admirable qui brille dans ce vaste univers.

On pourrait apporter aussi de nombreux témoignages des Saints Pères en

Deo, ut dicitur Rom., I, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit (S. Thom., *Summ. theol.*, I p. q. 2, ad primum).

(3) Leibnitz en fait l'aveu en ces termes : « Reformatores, ac Lutherus præcipue, locuti quandoque sunt quasi philosophiam omnino rejecerint, fideique intimam esse judicaverunt » *Dissert. de conformitate fidei cum ratione*.

(4) Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul (Job, xxxvi, 25).

(5) A magnitudinis enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum ceteri (Sap., xlii, 5).

(6) (Deus) qui fecit cælum, et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt ; qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi rias suas, et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cælo, dans pluviam et temporu fructifera, implens cibo et latitia corda nostra (Act., xiv, 14-16).

(7) Incredibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas (Rom., I, 20).

l'aveur de la raison : quelques-uns suffiront. Nous lisons dans S. Irénée ; - Quand la raison gravée dans les esprits les presse et le leur révèle, tous - connaissent qu'il existe un seul Dieu, Seigneur universel (8). - Tertullien dit : - Nous définissons qu'il faut d'abord connaître Dieu *naturellement* et le connaître ensuite de nouveau par l'*enseignement* : *naturellement*, par ses œuvres ; par l'*enseignement*, c'est-à-dire par la prédication (9). - S. Grégoire de Nazianze qualifie de sottise l'aveuglement de ceux qui ne déduisent pas l'existence de Dieu des *preuves naturelles* (10). S. Anselme paraît être le premier qui ait donné une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu (11). S. Thomas appelle une erreur et réfute l'opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu est indémontrable et ne peut être connue que par la Foi (12).

Telle a été de tout temps la doctrine catholique. Luther, tout en se révoltant contre l'autorité en matière de doctrine, par une étrange inconséquence, enseigna que la nature humaine a été tellement dégradée et altérée dans son essence par le péché originel, que l'homme a perdu le libre arbitre, qu'il appelait le *serf arbitre*, et que son intelligence a été obscurcie au point de devenir incapable de discerner avec exactitude la vérité, si elle ne lui est pas proposée par la voie de la Révélation. De là ses déclamations furieuses contre les scolastiques et ses attaques contre les philosophes, dont, selon lui, les vertus n'étaient que des vices, et la science qu'un amas d'erreurs (13). L'Eglise a condamné Luther, tout comme elle a condamné plus tard Baius, qui essaya de renouveler en partie ses erreurs sur ce point (14). Depositaires de toute vérité, elle ne s'est pas montrée moins attentive à maintenir les droits certains de la nature et de la raison qu'à venger ceux de la Foi et de la grâce. On n'en a pas moins affirmé que l'Eglise a traité la raison en ennemie et qu'elle a cherché à la détruire en lui imposant le joug de la Foi : nous entendons répéter tous les jours que le Protestantisme a émancipé la raison et lui a rendu sa dignité, en proclamant le principe du libre examen, et l'on ne manque pas d'en attribuer principalement l'honneur à Luther.

Il faut donc éviter à la fois de nier les droits de la raison et d'exagérer sa

(8) *Hec ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa movetur et se revolvit, quoniam est unus Deus omnium Dominus* (*Contra hæreses*, l. 11, c. 6, n. 1).

(9) *Nos definimus Deum primo naturæ cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum ; naturæ ex operibus, doctrina ex prædicationibus* (*Adv. Marcionem*, l. 1, c. 18).

(10) *Nimis hebes et molibus est quisquis non hinc usque sponte sua præcipit, naturaliumque demonstrationum vestigiis insisist, atque adeo hoc sibi peruenat ne id quidem Deum esse, quod vel imagine quadam animæ concepimus, vel informavimus* (*Cont.*, XXXIV).

(11) *Prolegomena*, c. 2 et seq. — Nous en avons donné un extrait dans le 1^{er} volume de cet ouvrage, p. 36, au note.

(12) *Somma contre les Gentils*, l. 1, c. 12.

(13) Voyez la note 2^e qui précède.

(14) La vingt-cinquième des propositions condamnées de Baius est ainsi conçue : *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.* »

puissance. On ne doit pas oublier qu'*Adam a été détérioré tout entier dans son corps et dans son âme* par le crime de sa prévarication, et qu'il a entraîné toute sa race dans cette déchéance malheureuse (15). La raison, qui est une faculté essentielle de l'âme, a donc nécessairement souffert du vice originel; elle n'a plus au même degré sa rectitude primitive, et si la lumière de l'intelligence n'a pas cessé de briller, ce flambeau a néanmoins beaucoup perdu de son éclat. Si la raison est capable de découvrir seule les premiers principes naturels et d'en tirer les conséquences immédiates et prochaines, quand il faudra en extraire les conséquences éloignées, elle ne sera plus aussi sûre d'elle-même; en sorte que, même sans sortir de l'ordre naturel, elle se trouvera exposée à l'illusion, surtout quand les passions y seront intéressées et que les mauvais instincts du cœur influenceront sur le raisonnement. Le vrai n'ayant plus alors pour elle le caractère de l'évidence, elle pourra mettre le faux à sa place. Quelles dégradantes erreurs n'a-t-elle pas admises dans les temps anciens! Le Saint-Esprit nous dépeint admirablement le désordre où elle était tombée, et il nous apprend que les vérités fondamentales elles-mêmes ont été fortement compromises. « Tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu, » dit le Sage, « sont vains. Ils n'ont pu connaître par les biens visibles *Celui qui est*, et ils n'ont point reconnu le Créateur en considérant ses ouvrages; mais » ils se sont imaginé que le feu, ou le vent, ou l'air subtil, ou la multitude des » étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune étaient les dieux qui gouvernent l'univers. Si, charmés de leur beauté, ils les ont crus des dieux, » qu'ils conçoivent combien est plus beau qu'eux leur maître; car c'est l'auteur de la beauté qui a produit toutes ces choses. Ou bien s'ils ont admiré » leur puissance et leurs effets, qu'ils comprennent d'après cela que celui qui » les a créés est plus puissant qu'eux; car la grandeur et la beauté de la création peuvent faire connaître et rendre visible le Créateur des êtres; et cependant ceux-ci méritent moins de reproches; car ils ont erré en cherchant » Dieu et en s'efforçant de le trouver. Ils le cherchent, en effet, en vivant au milieu de ses œuvres et ils se persuadent que les choses visibles sont bonnes. » D'ailleurs ils ne sont pas dignes de pardon, parce que s'ils ont pu avoir assez » de science pour connaître le monde, comment n'ont-ils pas découvert plus » facilement encore le maître du monde? Mais ceux-là sont malheureux et ont » mis leur espérance parmi les morts, qui ont appelé dieux les ouvrages de la main des hommes, l'or, l'argent, les inventions de l'art, les figures des animaux, une pierre inutile, travail d'une main antique. Un ouvrier habile coupe

(15) Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse... totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam, in deterius commutatum fuisse, anathema sit.—Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse,... anathema sit (*Conc. Trid., sess. v, can. 1 et 2*).

« dans la forêt un arbre droit; il le dépouille adroitement de son écorce, et, à l'aide de son art, il en fabrique avec soin un meuble utile pour les besoins de la vie. Il emploie le superflu de son œuvre à préparer sa nourriture, et ne faisant aucun usage du reste, qui est un bois courbé et plein de nœuds, il s'applique à le sculpter à loisir, et, par la science de son art, il lui donne une figure et le rend semblable à l'image de l'homme, ou prend modèle sur quelque animal. Il l'enduit de vermillon, le peint en rouge avec une couleur artificielle et couvre d'une couche tous ses défauts. Après cela, il prépare à la statue une habitation digne d'elle; il la place dans la muraille et la scelle avec du fer, pour l'empêcher de tomber, prenant cette précaution parce qu'il sait qu'elle est incapable de s'aider; car c'est une statue, et elle a besoin de secours. Il l'invoque ensuite, en lui faisant des vœux, pour ses biens, pour ses enfants, pour un mariage, et il ne rougit point de s'entretenir avec un bois sans âme. Il prie pour sa santé un être faible; il demande la vie à un mort, et implore le secours de celui qui ne peut rien (16). »

La raison, abandonnée à elle-même, a donc pu s'égarer à ce point. Quand elle régnait sans partage, on a vu dominer les systèmes odieux et absurdes de l'athéisme, du panthéisme (ces deux mots sont synonymes en un sens), et du plus grossier matérialisme. Nous savons bien qu'on cherche à excuser les sages de l'antiquité, en disant qu'ils n'ont point partagé les erreurs du vulgaire. Mais leur doctrine était-elle pure et leur morale irréprochable? Voudra-t-on nous les représenter, de même que les sages de nos jours, comme des *âmes d'élite, qui n'avaient pas les mêmes besoins que le reste de l'humanité* (17)? S'accorderaient-ils du moins entre eux sur les points essentiels? Et s'ils ont eu le privilège de posséder la vérité, pouvaient-ils sans crime la retenir captive? Voyons-nous, du reste, qu'ils y aient conformé leur conduite? S. Paul n'a pas pour eux la même indulgence que leurs successeurs : « L'Evangile, » dit-il, « nous révèle que la colère de Dieu tombe du ciel sur toute impiété et sur l'iniquité de ces hommes qui retiennent dans l'injustice la vérité de Dieu, parce que ce qui est connu de Dieu est évident pour eux, Dieu le leur ayant manifesté. En effet, depuis la création du monde, on aperçoit, en le découvrant par les choses qui ont été faites, ce qui est invisible en Dieu, de même que sa puissance éternelle et sa divinité; en sorte qu'ils sont inexcusables, de ce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont abandonnés à de vaines pensées, et leur cœur insensé a été obscurci; car ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages (18). »

(16) *Sop.*, XIII.

(17) *Du devoir*, par M. Simon, p. 483.

(18) *Revelatur enim ira Dei de cælo, super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt*

Il est vrai que nos rationalistes modernes essaient de répudier une partie de l'héritage de leurs ancêtres, mais c'est en vain; car si leurs raisonnements sont plus spécieux, ils ne font que donner une forme nouvelle à de très vieilles erreurs. Malgré le progrès des lumières, dont ils sont si fiers, leurs pensées ne sont pas moins vaines, et leurs théories ne font que les enfoncer davantage dans le Panthéisme, qui fait le fond de tous les systèmes récents, aussi bien que de tous les systèmes anciens. Et si, comme il est impossible de le contester sensément, la morale découle de la doctrine, quelles consciences se formeront les nations ou les individus engagés dans une fausse route? L'antiquité nous le fait voir, et il suffit de regarder autour de soi pour en trouver des exemples nouveaux.

Dès lors que Dieu a donné à l'homme une intelligence pour connaître la vérité, et que sa raison, en s'éloignant des premiers principes, est exposée à la confondre avec l'erreur, il est nécessaire qu'une raison supérieure, c'est-à-dire la Raison divine, supplée à sa faiblesse, en lui servant de point d'appui. C'est ce que fait la Révélation, et la Foi met à l'abri de ce redoutable danger. Laissons parler ici Bossuet avec son accent ordinaire : personne ne saurait mieux exposer le mal et indiquer le remède.

« *Qu'est-ce que l'homme, ô grand Dieu ! que vous en fîtes état et que vous en ayez souvenance ?* dit le prophète David (19). Notre vie, qu'est-ce autre chose qu'un égarement continu ? Nos opinions sont autant d'erreurs, et nos voies ne sont qu'ignorance. Et certes, quand je parle de nos ignorances, je ne me plains pas, Chrétiens, de ce que nous ne connaissons pas quelle est la structure du monde, ni les influences des corps célestes, ni quelle vertu tient la terre suspendue au milieu des airs, ni de ce que tous les ouvrages de la nature nous sont des énigmes insolubles. Bien que ces connaissances soient très admirables et très dignes d'être recherchées, ce n'est pas ce que je déplore aujourd'hui ; la cause de ma douleur nous touche de bien plus près. Je plains notre malheur de ce que nous ne savons pas ce qui nous est propre ; de ce que nous ne connaissons pas le bien et le mal ; de ce que nous n'avons pas la véritable conduite qui doit gouverner notre vie.

« Le sage Salomon étant un jour entré profondément en cette pensée : *Qu'est-il nécessaire, dit-il, que l'homme s'étudie à des choses qui surpassent sa capacité, puisqu'il ne sait pas même ce qui lui est convenable durant le pèlerinage de cette vie ? Quid necesse est homini majora se querere, quum ignoret quid conducat sibi in vita sua numero dierum peregrinationis sue,*

intellecta conviciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas ; ita ut sint inexcusabiles, quia quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt ; sed occupaverunt in cogitationibus suis, et obcuratum est insipiens cor eorum ; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom., I, 18-22).

(19. *Quid est homo, quod memor es ejus ? aut filius hominis, quoniam visitas eum (Ps. xlii, 5).*

« *et tempore quod velut umbra præterit* (20)?... Ainsi se passe la vie, parmi
 « une infinité de vains projets et de folles imaginations, si bien que les plus
 « sages, après que cette première ardeur qui donne l'agrément aux choses du
 « monde est un peu tempérée par le temps, s'étonnent le plus souvent de
 « s'être si fort travaillés pour rien. Et d'où vient cela. Chrétiens? n'est-ce pas
 « manque d'avoir bien compris les solides devoirs de l'homme et le vrai but où
 « nous devons tendre?

« Il est vrai, et il le faut avouer, que ce n'est pas une entreprise facile ni un
 « travail médiocre : tous les sages du monde s'y sont appliqués, tous les sages
 « du monde s'y sont trompés. Tu me cries de loin, ô philosophie, que j'ai à
 « marcher en ce monde dans un chemin glissant et plein de périls : je l'avoue,
 « je le reconnais, je le sens même par expérience. Tu me présentes la main pour
 « me soutenir et pour me conduire ; mais je veux savoir auparavant si ta
 « conduite est bien assurée : *Si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont*
 « *l'un dans le précipice* (21) Et comment puis-je me fier à toi, ô pauvre
 « philosophie ! Que vois-je dans tes écoles, que des contentions inutiles qui
 « ne seront jamais terminées ? On y forme des doutes mais on n'y prononce
 « point de décisions. Remarquez, s'il vous plaît, Chrétiens, que depuis qu'on se
 « mêle de philosopher dans le monde, la principale des questions a été des
 « devoirs essentiels de l'homme, et quelle était la fin de la vie humaine. Coque
 « les uns ont posé pour certain, les autres l'ont rejeté comme faux. Dans une
 « telle variété d'opinions, que l'on me mette au milieu d'une assemblée de phi-
 « losophes un homme ignorant de ce qu'il aurait à faire en ce monde : qu'on
 « ramasse, s'il se peut, en un même lieu, tous ceux qui ont jamais eu la ré-
 « putation de sagesse ; quand est-ce que ce pauvre homme se résoudra, s'il
 « attend que de leurs conférences il en résulte enfin quelque conclusion ar-
 « rêtée ? Plutôt on verra le froid et le chaud cesser de se faire la guerre, que
 « les philosophes convenir entre eux de la vérité de leurs dogmes. *Nobis in-*
 « *vicem videmur insanire* : Nous nous semblons insensés les uns aux autres,
 « disait autrefois S. Jérôme (22). Non, je ne le puis, Chrétiens, je ne puis jamais
 « me fier à la seule raison humaine : elle est si variable et si chancelante ; elle
 « est tant de fois tombée dans l'erreur, que c'est se commettre à un péril ma-
 « nifeste que de n'avoir point d'autre guide qu'elle. Quand je regarde quelque-
 « fois en moi-même cette mer si vaste et si agitée, si j'ose parler de la sorte,
 « des raisons et opinions humaines, je ne puis découvrir dans une si vaste
 « étendue, ni aucun lieu si calme, ni aucune retraite si assurée, qui ne soit
 « illustré par le naufrage de quelque personnage célèbre. Si bien que le pro-
 « phète Job, déplorant dans la véhémence de ses douleurs les diverses calamités

[20] *Eccles.*, vii, 1.

[21] *Curus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foream cadunt* (*Matth.*, xv, 14).

[22] *Epist.* xxviii, ad Assell., tom. iv, part. 11, col. 67.

« qui affligent la vie humaine, a eu juste sujet de se plaindre de notre ignorance à peu près en cette manière : O vous qui naviguez sur les mers, vous qui trafiquez dans les terres lointaines, et qui nous en rapportez des marchandises si précieuses, dites-nous : N'avez-vous point reconnu dans vos longs et pénibles voyages, n'avez-vous point reconnu où réside l'intelligence, et dans quelles bienheureuses provinces la sagesse s'est retirée? » *Unde sapientia venit, et quis est locus intelligentiæ?* Certes, « elle s'est cachée des yeux de tous les vivants; les oiseaux mêmes du ciel, c'est-à-dire les esprits élevés, n'ont pu découvrir ses vestiges. » *Abscondita est ab oculis omnium viventium, volucres quoque cæli latet.* La mort et la corruption, c'est-à-dire l'âge caduc et la décrépète vieillesse, qui, courbée par les ans, semble déjà regarder sa fosse, la mort donc et la corruption nous ont dit : « Enfin après de longues enquêtes, et plusieurs rudes expériences, nous en avons ouï quelque bruit confus, mais nous ne pouvons vous en rapporter de nouvelles bien assurées : *Perdilio et mors dixerunt : Auribus nostris audivimus famam ejus* (23).

« Donc, ô Sagesse incompréhensible, agité de cette tempête de diverses opinions pleines d'ignorance et d'incertitude, je ne vois de refuge que vous : vous serez le port assuré où se termineront mes erreurs. Grâce à votre miséricorde, comme vous allumiez autrefois durant l'obscurité de la nuit cette mystérieuse colonne de flammes, qui conduisait Israël votre peuple dans une telle étendue de terres seules, incultes et inhabitées; ainsi m'avez-vous proposé, comme un céleste flambeau, votre loi et vos ordonnances : elles rassureront mon esprit flottant, elles dirigeront mes pas incertains. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis* (24).

« En effet, il le faut avouer, dans la confusion des choses humaines, l'unique sûreté, mes chers frères, la seule et véritable science est de s'attacher constamment à cette Raison dominante. Ah! quelle consolation a une âme de suivre la Raison souveraine avec laquelle on ne peut errer!... Et puisque votre raison n'est ni assez ferme, ni assez puissante pour diriger les vues des affaires selon une conduite certaine, laissez-vous gouverner à cette divine Sagesse, qui régit si bien toutes choses, et ne me dites pas qu'elle passe votre portée. Ne voyez vous pas que, par une extrême bonté, elle s'est rendue sensible et familière? Elle est, pour ainsi dire, coulée dans les Écritures divines, d'où les prédicateurs la tirent pour vous la prêcher; et là, cette Sagesse profonde, qui donne une nourriture solide aux parfaits, a daigné se tourner en lait pour sustenter les petits enfants. Mais que pouvons-nous désirer davantage, après que cette Sagesse éternelle s'est revêtue d'une chair humaine, afin de se familiariser avec nous? Nous ne pouvions trouver

(23) Job, xxviii, 20-22.

(24) Ps., cxviii, 105.

la voie assurée, à cause de nos erreurs ; « la voie même est venue à nous » : « *Ipsa via ad te venit*, dit saint Augustin (25), car le Sauveur Jésus est la » voie.

« C'est cet excellent Précepteur que nous promettait Isaïe : « Tes oreilles » entendront, » dit-il, « la voix de celui qui, marchant derrière toi, t'avertira de » tes voies, et tes yeux verront ton Précepteur » : *Erant oculi tui videntes » Præceptorem tuum* (26). O ineffable miséricorde ! Fidèles, réjouissons-nous : » nous sommes des enfants ignorants de toutes choses ; mais puisque nous » avons un tel Maître, nous avons juste sujet de nous glorifier de notre igno- » rance, qui a porté notre Père céleste à nous mettre sous la conduite d'un si » excellent Précepteur. Ce bon Précepteur, il est Dieu et homme. O souve- » raine autorité ! ô incomparable douceur ! Un maître a tout gagné, quand il » peut si bien tempérer les choses, qu'on l'aime et qu'on le respecte : je res- » pecte mon Maître, parce qu'il est Dieu ; et afin que mon amour pour lui fût » plus libre et plus familier, il a bien voulu se faire homme. Je me défierais » d'une prudence, et je secouerais aisément le joug d'une autorité purement » humaine : « Celle-là est trop sujette à l'erreur ; celle-ci trop exposée au mé- » pris » : *Tam illa falli facilis, quam ista contemni*, dit Tertullien (27). » Mais je me ploie et je me captive sous les paroles magistrales du Sauveur » Jésus : dans celles que j'entends j'y vois des instructions admirables ; dans » celles que je n'entends pas, j'y adore une autorité infaillible. Si je ne mé- » rite pas de les comprendre, elles méritent que je les croie ; et j'ai cet avan- » tage dans son école, qu'une humble soumission me conduit à l'intelligence » plutôt qu'une recherche laborieuse. Venez donc, ô sages du siècle ! venez à » cet excellent Précepteur qui a des paroles de vie éternelle. Laissez votre » Platon avec sa divine éloquence ; laissez votre Aristote avec cette subtilité » de raisonnements ; laissez votre Sénèque avec ses superbes opinions ; la sim- » plicité de Jésus est plus majestueuse et plus forte que leur gravité affectée. » Ce philosophe insultait aux misères du genre humain par une raillerie ar- » rogante ; cet autre les déplorait par une compassion inutile. Jésus, le dé- » bonnaire Jésus, il plaint nos misères, mais il les soulage ; ceux qu'il ins- » truit, il les porte. Ah ! il va au péril de sa vie chercher sa brebis égarée ; » mais il la rapporte sur ses épaules, parce qu'« errant deçà et delà, elle s'é- » tait extrêmement travaillée » : *Multum enim errando laboraverat*, dit Ter- » tullien (28). Pouvons-nous hésiter, ayant un tel maître (29) ? »

Nous pourrions multiplier les citations de Bossuet, si celle-ci n'était pas déjà très longue. D'ailleurs elle résume toute sa doctrine sur ce point. Ce fier

(25) Serm. CXLII, n. 4, tom v, col. 684.

(26) *Is.*, XXX, 20 et 21.

(27) *Apolog.*, n. 45.

(28) *De Pœnit.*, n. 8.

(29) *Sermon sur la loi de Dieu*, premier point.

génie, dans son vol d'aigle, n'avait tant d'assurance que parce qu'il sentait sa raison soutenue par la Raison souveraine. Il ne pensait pas que l'esprit humain fût en droit de s'affranchir de l'autorité divine et de se glorifier de ce qu'on appelle son émancipation.

Pourquoi veut-on repousser la Révélation ? Craint-on un conflit sérieux entre elle et la raison ? Est-il à redouter qu'elles ne cherchent à s'entre-détruire ? Cela est impossible : « Si le maître qui enseigne, » dit S. Thomas, « ne cherche pas à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il fait entrer dans l'intelligence de son disciple sont parties de sa science. Or, les principes que nous connaissons naturellement sont gravés en nous par la main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de notre nature. Ces principes se trouvent donc aussi dans la Sagesse divine ; et, par conséquent, tout ce qui leur est contraire est aussi opposé à la Sagesse de Dieu, et ne peut, par cela même, venir de lui. Il faut donc conclure que les articles de foi divinement révélés, ne peuvent contrarier nos connaissances naturelles (30). »

Un savant théologien, le Père Perrone, établit la même chose en ces termes : « La Révélation, qui est l'objet de la Foi, et la raison naturelle n'ont-elles pas également Dieu pour auteur ? Ne sont-elles pas comme deux rayons émanés de la même lumière indéfectible ? comme deux ruisseaux qui découlent d'une source commune et inépuisable ? Comment donc pourraient-elles se combattre ? La vérité pourra-t-elle jamais contredire la vérité ? Dieu sera-t-il en opposition avec lui-même, pour nous enseigner par ces deux voies des choses opposées ? Il est donc évident que nul dogme divin ne saurait s'élever contre la raison ; à la condition, toutefois, que la raison marchera toujours en droite ligne, conformément aux lois de sa nature, et n'aura pas la témérité de les violer.

« D'ailleurs, les vérités du domaine de la foi sont à la portée de la raison, ou bien la surpassent. Dans le premier cas, nous n'avons aucune opposition à redouter, puisque la raison saisit, par le moyen de la Foi, avec plus de certitude et d'abondance, les germes des vérités qu'elle avait déjà découvertes, ou que du moins elle pouvait découvrir en restant sur son terrain. Instruite par la Foi, il lui sera plus facile, à l'aide de sa lumière naturelle, de les développer, et d'ajouter d'autres vérités du même ordre au trésor qu'elle possède.

« Que s'il s'agit des vérités qui sont au-dessus de la raison, et que nous appelons des mystères, la raison ne parviendra jamais à découvrir en elles une répugnance intrinsèque ; car il lui faudrait pour cela une connaissance adéquate du *sujet*, de l'*attribut* et du *lien* qui les unit ; et la nature même du

(30) *Somme contre les Gentils*, introduction, c. 7.

• mystère rend cette connaissance impossible. Qu'est-ce, en effet, que l'énoncé
• d'un mystère, sinon la simple notion d'une chose que celui-là seul qui l'a
• affirmée ou révélée pouvait nous faire connaître; d'une chose dont l'exis-
• tence est certaine, mais dont le mode d'existence et toutes les qualités ne
• nous ont pas été découverts, et ne peuvent pas même nous être dévoilés?

• Toute répugnance ne sera donc qu'apparente, et la raison bien dirigée la fera
• facilement disparaître. S. Thomas l'avait observé il y a déjà longtemps, et le
• V^e Concile de Latran le déclare en termes exprès (31): « La vérité, dit-il,
• ne pouvant contredire la vérité, nous définissons que toute assertion con-
• traire à une vérité de foi est absolument fausse (32). »

Mais si l'on fait prédominer ainsi la Foi, en lui subordonnant la raison, la lumière naturelle de l'intelligence humaine ne court-elle pas le risque de s'éteindre? ou du moins ce don de Dieu ne nous sera-t-il pas alors parfaitement inutile? — Ce péril est imaginaire. — D'abord, la Révélation pourvoit à conserver la dignité de la raison, en la préservant de l'erreur, et elle lui garantit la possession des vérités qui composent son domaine. Ensuite, comme le raisonnement consiste à déduire les conséquences renfermées dans les principes, loin d'étouffer le raisonnement, la Révélation le favorise, au contraire; car en augmentant pour l'homme le nombre des vérités fondamentales, elle recule les limites du champ où la raison s'exerce, et lui ouvre une source plus abondante de déductions certaines. Tant que l'on tient les yeux sur ce phare, on évite de se briser contre les écueils. On n'a pas à craindre de tomber dans des erreurs capitales, parce que les principes restant inviolables, on ne peut guère se tromper que dans les applications isolées; et dans le cas où ces applications fausses entraîneraient des conséquences fâcheuses pour la doctrine ou pour les mœurs, l'Église, dépositaire de la vérité révélée, interviendrait pour redresser la raison.

Nous ne faisons que rappeler ici une vérité d'expérience. Jamais l'enseignement de l'Église n'a été plus respecté qu'au Moyen-Age, et jamais aussi la raison n'a été plus en honneur. La scolastique a été le règne du raisonnement, et les docteurs de cette époque nous ont appris, par leur exemple, qu'il n'est pas nécessaire de s'insurger contre la Foi pour raisonner librement. Sans douter le moins du monde des vérités contenues dans le dépôt de la Révélation, ils n'ont pas cru être téméraires en sondant leurs fondements pour en faire, autant que possible, une démonstration scientifique (33). Ils ont même usé

(31) *Cumque verum verum minime contradicit, eorum assertionem veritati fidei contrariam omnino falsam esse definimus.*

(32) Perrone, *Prolecciones theologicæ, De locis theologicis*, part. III, sect. II, c. 2. *De ratione cum fide.*

(33) *Sicnt rectes erdo enigit ut profunda christiana fidei rudamens, priusquam ea prae-
sertim ratione discant, ita negligentia nihil videtur, si postea quam confirmati en-*

si largement de leur raison, qu'on les a quelquefois accusés d'avoir frayé la voie au rationalisme moderne ; mais l'Église a fait justice de ce reproche (34). Tant que cette méthode a été exactement suivie, les vérités spéculatives et les doctrines morales ont été en sûreté. Quelques-uns ont pu donner dans la subtilité, mais on a généralement évité les erreurs profondes, et ceux-là seulement y sont tombés, qui, en méprisant les avertissements de l'Église, ont refusé de tenir leur esprit dans une juste subordination, en sorte que leurs chutes sont à la charge de la raison toute seule, et nous n'aurions pas à les déplorer, s'ils s'étaient toujours rappelés que la Foi est *l'œil de l'aveugle et le pied du boiteux* (35).

Nous ne sommes donc ni l'ennemi, ni l'ami exagéré de la raison. Nous croyons non-seulement à la possibilité, mais à la nécessité de leur alliance, et en mettant la Foi au-dessus de la raison, nous évitons, en même temps que le *surnaturalisme*, qui voulait humilier à l'excès la raison humaine, en niant qu'elle pût d'elle-même acquérir la certitude sur aucun point, le système condamné de ceux qui, égalant la raison à la Foi, confondant le naturel et le « surnaturel, représentent la religion divine et la philosophie humaine comme « deux sœurs, appliquées au même titre et avec la même compétence au ministère des âmes, et capables de conduire les hommes avec un même succès, « quoique par une voie différente, à leur fin dernière (36). »

mus in fide, non studemus quod credimus intelligere (S. Anselmus Cantuar., *Cur Deus homo*, c. 2).

(34) « Quoique la foi soit aussi excellente là où elle se trouve sans doctrine, les saints Docteurs de l'Église ont employé toutes les puissances de la raison pour que le monde, scandalisé de la croix, demeurât confondu en voyant naître de cette croix une doctrine plus ample, plus profonde, plus logique que toute autre qui eût jamais paru. Ce travail de ramener la raison à la Foi, est le but continu de l'Église, qui ne cesse de se montrer forte de raisonnements, tout en montrant la vanité de la raison ; qui ne cesse d'être éminemment philosophique, tout en montrant les vanités de la philosophie. Comme l'esprit humain existe et ne peut pas s'étouffer, comme il est de sa nature de chercher la science, comme cette tendance n'est mauvaise que lorsqu'elle est accompagnée de l'orgueil, Dieu, dans son Église, sanctifie cette tendance, au lieu de la détruire ; il la joint à une humilité qui peut être aussi profonde que celle d'une sainte ignorance, et qui peut admettre en même temps toute l'énergie de la recherche, tous les déploiements des facultés intellectuelles. Témoin les saint Thomas, les saint Augustin, etc. — Dieu a sanctifié la science et l'ignorance, Dieu a tout sanctifié, excepté le mal. — C'est pourquoi l'esprit humain, produisant et reproduisant sous des formes différentes, une continuité malheureuse d'erreurs, lorsqu'il poursuit la science avec orgueil, — la continuité de la science dépouillée d'orgueil doit exister dans l'Église. Jamais le temps n'est venu, jamais le temps ne viendra (tant que la consommation des siècles ne sera pas effectuée), où l'esprit humain ne tende à la science, et où l'Église abdique le droit de donner des docteurs, le droit de diriger cette tendance, de confondre savamment l'orgueil, de triompher des erreurs, de marcher d'un pas aussi assuré à côté du subtil philosophe qu'à côté du simple berger » (SILVIO PELlico, lettre à M. l'abbé **).

(35) Job., xxxix, 16.

(36) Quoniam vera fides semper fuit semperque erit humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum

Nous pensons avoir exposé fidèlement la doctrine de l'Église sur ce point. Pour résumer, nous reproduirons ici quatre propositions formulées par la Sacre-Congrégation de l'Index, le 11 juin 1855, approuvées par Notre Saint-Père le Pape Pie IX, le 15 du même mois, et publiées par son ordre. Elles circonscrivent nettement la question; et désormais elles seront la règle de tout catholique qui aura à l'aborder. Elles ont aussi une très grande importance relativement à cet ouvrage, puisque la méthode de S. Thomas s'y trouve justifiée.

1^o *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambe ab uno, eodemque immutabili veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.*

2^o *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem, ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.*

3^o *Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conduit.*

1^o Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune opposition, aucune contradiction, puisque toutes les deux viennent de la seule et même source immuable de vérité, de Dieu très bon et très grand, et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours [Encyclique de Pie IX, du 9 novembre 1846].

2^o Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation; on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme [Proposition souscrite par M. Batain, le 8 septembre 1840].

3^o L'usage de la raison précède la foi, et y conduit l'homme par le secours de la révélation et de la grâce [Proposition souscrite par M. Batain (37), le 8 septembre 1840].

ejus consortium pervenire, damnanus systema eorum qui, naturalem et supernaturalem ordinem confundentes, et fidei rationem consequentes, religionem divinam et philosophiam humanam dicunt duassorores, pari jure ministerio animarum allaborantes, parique exitu, licet non eadem via, suos asseclos ad finem perfectum perducaturas (Concil. proc. Burdigal., habit. anno 1850, p. 15).

{37} Nous donnons en entier, comme ayant rapport à la question présente, la déclaration présentée à M. Batain par Mgr Rase, alors coadjuteur de Strasbourg, et souscrite par lui, le 8 septembre 1840. « Désirant nous soumettre à la doctrine qui nous a été proposée par Mgr l'Evêque, nous, soussignés, déclarons adhérer, sans restriction aucune, aux propositions suivantes : 1^o Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections. La foi, don du ciel, suppose la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu. 2^o La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme. 3^o La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve en toute certitude, dans l'authenticité du Nouveau-Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens; et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette, ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent.

4° Methodus qua uti sunt D. Thomas, Divus Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

4° La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventura et les autres scolastiques après eux, ne conduit point au rationalisme, et n'a point été cause que dans les écoles contemporaines la philosophie est tombée dans le rationalisme et le panthéisme. En conséquence, il n'est pas permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout en présence de l'approbation, ou au moins du silence de l'Eglise (Proposition contraire à diverses propositions de M. Bonnetty).

4° On n'a pas le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines; et ces preuves sont déduites par le raisonnement. 5° Sur ces questions diverses la raison précède la foi et doit nous y conduire. 6° Quelque faible et obscure que soit la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse, aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu. — L'école *surnaturaliste*, dont M. Batain fut pendant quelque temps le chef, ne reconnaissait d'autre source et d'autre *critérium* des vérités fondamentales, que nous appelons *naturelles*, qu'une révélation positive faite primitivement à l'homme et transmise par la voie de la tradition. Sans cette révélation, la raison, selon eux, serait restée dans une impuissance radicale et n'aurait jamais pu démontrer avec certitude aucune vérité. Par conséquent, la philosophie se trouverait anéantie entièrement. La vérité se trouve entre les deux systèmes opposés du *naturalisme* et du *surnaturalisme*; chacun d'eux la renferme en partie.

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE CONTRE LES GENTILS.

LIVRE III.

CHAPITRE LXXXIV.

Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence.

De ce que nous avons établi jusqu'ici, il résulte clairement que les corps célestes ne peuvent rien produire dans l'ordre intellectuel. En effet :

1^o Nous avons prouvé que l'ordre de la Providence divine consiste en ce que les êtres supérieurs dirigent les êtres inférieurs et leur impriment le mouvement (ch. 81 et 82). Or, dans l'ordre de la nature,

DE VERBATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER TERTIUS.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros.

Ex his autem que præmissæ sunt in promptu apparet quod eorum que sunt circa

intellectum corpora caelestia causas esse non possunt.

1^o Jam enim ostensum est (c. 81 et 82) quod divinus Providentiæ ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit, ut ex prædictis (c. 49 et 78)

l'intelligence est au-dessus de tous les corps (ch. 49 et 78). Il est donc impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intelligence. Donc ils ne peuvent être par eux-mêmes la cause des faits qui dépendent de l'intelligence.

2° Aristote démontre que nul corps ne peut agir autrement que par le mouvement (1). Or, le mouvement ne produit rien d'immobile; car aucun effet ne résulte du mouvement d'un agent qu'autant que l'agent donne l'impulsion et que le sujet de l'action la reçoit. Donc les corps célestes sont incapables de produire les effets qui sont absolument étrangers au mouvement. Or, rigoureusement parlant, les faits de l'ordre intellectuel sont absolument étrangers au mouvement, comme Aristote le prouve : et ce philosophe remarque encore que l'âme acquiert la prudence et la science à mesure que se calment les mouvements qui l'agitent (2). Donc les corps célestes ne peuvent être par eux-mêmes la cause d'aucun fait intellectuel.

(1) Aristote prouve, dans le VIII^e livre de sa *Physique*, que le premier moteur, cause universelle du mouvement, est nécessairement immobile ou immuable, et que sa substance est parfaitement simple : Patet impossibile esse primum movens atque immobile magnitudinem ullam habere (c. 10, *sub fine*). Il résulte de là que son action motrice est un acte de l'intelligence, et, par conséquent, que les corps, qui sont totalement dépourvus d'intelligence, ne peuvent agir ou mouvoir qu'autant qu'ils sont eux-mêmes en mouvement, puisque le mode d'action d'un être est déterminé par sa nature ou son mode d'existence.

(2) Quidquid alteratur a sensibilibus alteratur, et eorum duntaxat quæ ab illis afficiuntur alteratio est... At neque ejus partis animæ quæ intelligendi vim habet alteratio est; sciens enim maxime in his est quæ ad aliquid dicuntur. Hoc autem eo constat, quod nullius facultatis motu antegresso scientia in nobis oritur, sed aliquo suppetente. Et enim ex singulorum experientia universam scientiam nanciscimur. Nec sane actio generatio est, nisi aspectum et tactum generationes esse quispiam inquit; ejusmodi enim est actio. Rursus usus et actionis generatio non est nisi aspectus et tactus generationem esse aliquis existimet. Atque agere simile est his. Scientiæ autem a principio acquisitio generatio non est, nec alteratio; cogitationem enim *ἡρεμῆσαι καὶ στήναι*, hoc est, in quiete et statu poni, id demum *ἐπιστάσθαι*, hoc est scire et sapere dicimus. Ad mutationem autem, quæ est ad statum, generatio non est, quum omnino nullius sit mutationis, ut antea est dictum. Præterea, quemadmodum quum ab ebrietate, aut somno, aut morbo in contraria quispiam mutatur, non iterum scientem factum esse eum dicimus, quamquam antea scientia uti non posset, sic ne tum quidem quum a principio habitum comparaverit, quod enim anima ob moralem virtutem sedetur, prudens aliquis fit et sciens.

patet. Impossibile est igitur quod corpora coelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum.

2° Adhuc, nullum corpus agit nisi per motum, ut probatur in octavo *Physicorum* (*passim*). Quæ autem sunt immobilia non causantur ex motu; nihil enim causatur ex motu alicujus agentis, nisi in quantum movet; passum autem movetur. Quæ igitur

sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus coelestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo *Physicorum* (c. 3); quin imo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora coelestia sint per se causa eorum quæ sunt circa intellectum.

3° Si un corps ne peut rien produire qu'autant qu'il meut tandis qu'il est lui-même en mouvement, tout ce qui reçoit l'impression d'un corps est nécessairement mu. Or, le Philosophe démontre que les corps seuls se meuvent (3). Donc l'impression d'un corps ne peut affecter qu'un corps ou une puissance corporelle. Or, nous avons vu que l'intelligence n'est ni un corps, ni une puissance corporelle (liv. II, ch. 40). Il est donc impossible que les corps célestes influent directement sur l'intelligence.

4° Le moteur fait passer le mobile de la puissance à l'acte. Or, rien ne fait passer une chose de la puissance à l'acte que ce qui est en acte. Donc tout agent et tout moteur doit être en acte en quelque manière relativement aux choses pour lesquelles le mobile qui reçoit l'action est en puissance. Or, les corps célestes ne sont pas actuellement intelligibles puisqu'ils sont individuels et sensibles (4). Donc puisque notre intelligence n'est en puissance que pour les intelligibles en acte, il répugne d'admettre une action directe des corps célestes sur l'intelligence.

5° C'est la nature de la chose qui détermine son opération propre, et les êtres qui sont produits par voie de génération reçoivent tout

Quocirca infantes nec discere possunt, nec sensibus perinde dīdicare atque seniores, quum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur, in quibusdam vero ab aliis, at in utriusque aliquo eorum quæ sunt in corpore alterato, veluti in usu et actione quum expectatus sit et sobrius factus. Hoc igitur quod est alterari, et alterationem esse in rebus sensibilibus et in parte animæ sentiente, in nullaque alia, ex his quæ dicta sunt manifestum est (Arist., *Phys.*, VII, c. 3).

(3) Non est in eo motus quod partibus vacat, propterea quod id quod movetur motum esse necesse est... Demonstratis autem his dicimus, id quod partibus vacat moveri non posse, nisi per accidens; veluti si corpus, vel magnitudo in qua est, moveatur, quemadmodum si id quod est in navigio, actione navigii, vel totius motu pars moveatur; vacare autem id partibus dico quod est indivisibile quantitate (Arist., *Phys.*, c. 8 et 10).

(4) Au lieu que l'intelligible, comme tel, est universel et étranger à la matière.

3° Amplius, Si nihil causatur ab aliquo corpore, nisi in quantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicujus corporis moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in sexto *Physicorum* (c. 8 et 10). Oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicujus corporis esse corpus vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem (liv. II, c. 49) quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora coelestia directe imprimant in intellectum.

4° Item, Omne quod movetur ab aliquo

autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo actu, respectu eorum ad quæ passum et motum est in potentia. Corpora autem coelestia non sunt actu intelligibilia, quum sint quædam singularia sensibilia. Quum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora coelestia directe agant in intellectum.

5° Adhuc, Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione; sicut patet de gravi et

ensemble, par l'acte générateur, leur nature et l'opération qui leur convient. Nous en avons la preuve dans les corps pesants et légers, qui, s'ils ne rencontrent pas d'obstacle, ont leur propre mouvement, aussitôt que leur génération est complète; et c'est en raison de ce mouvement que nous considérons le principe générateur comme un moteur. Donc dès lors qu'une chose est soustraite à l'action des corps célestes, en ce qui concerne le principe qui fixe sa nature, son opération ne peut être subordonnée à cette action. Or, la partie intelligente de l'âme ne procède d'aucun principe corporel, mais d'un principe absolument étranger aux corps (liv. II, ch. 87-89) (5). Donc son opération n'est pas directement soumise à l'influence des corps célestes.

6°. Les effets qui résultent des mouvements célestes sont subordonnés au temps, qui est la mesure du premier de ces mouvements. Donc ce qui fait complètement abstraction du temps ne peut dépendre des révolutions des astres. Or, dans son opération, l'intelligence fait abstraction du temps, aussi bien que du lieu; car elle s'applique à considérer l'universel, qui est en dehors du lieu et du temps. Donc l'opération intellectuelle est indépendante des mouvements célestes.

7°. L'action de l'agent ne s'étend jamais au delà de son espèce. Or, l'opération de l'intelligence est au-dessus de l'espèce et de la forme des corps actifs, quels qu'ils soient, parce que toute forme corporelle est matérielle et individualisée, et l'opération intellectuelle est spécifiée par son objet, qui est universel et immatériel; d'où il résulte que nul corps ne peut connaître en vertu de sa forme corporelle. Donc, à plus

(5) Ce principe est l'acte créateur de Dieu, puisque l'âme humaine est produite par voie de création.

levi, quæ habent statim proprium motum in terminis sue generationis, nisi sit aliquid impediens; ratione cuius generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium sue nature non est subiectum actionibus corporum celestium, neque secundum operationem suam potest ei esse subiectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corpora, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (l. II, c. 87-89) probatum est. Operatio igitur intellectus non directe subiacet corporibus celestibus.

6° Amplius. Ea quæ causantur ex motibus celestibus tempore subduntur, quod est communis primi motus celestis. Quæ igitur

omnino abstrahunt a tempore non sunt celestibus motibus subiecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco; considerat enim universale, quod est abstractum ab his et hinc. Non igitur operatio intellectualis subditur celestibus motibus.

7° Adhuc. Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata, ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto, quod est universale et immatériel; unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest.

forte raison, il n'en est point qui soit capable de produire dans un autre la connaissance actuelle.

8° Un être ne peut dépendre de ses inférieurs à raison de l'attribut qui le rattache aux êtres supérieurs. Or, la faculté de connaître établit une sorte d'union entre notre âme et les substances intelligentes, qui, dans l'ordre de la nature, sont au-dessus des corps célestes; car notre âme ne devient capable de connaissance qu'autant qu'elle reçoit de ces substances la lumière intellectuelle (6). Donc il répugne que l'opération intellectuelle dépende directement des mouvements célestes.

9° Cette vérité ressortira davantage, si nous examinons ce qu'ont pensé les philosophes touchant cette question. Nous voyons par les écrits d'Aristote que les anciens naturalistes, tels que Démocrite, Empédocle et autres, confondaient l'intelligence avec le sentiment (7). Il suit de là que l'intelligence est une puissance corporelle résultant

(6) En vertu de ce principe précédemment démontré (ch. 79), que les intelligences supérieures régissent les intelligences inférieures.

(7) Veritas, in iis quoque quæ apparent, quibusdam ex sensibilibus advenit... Qualia igitur horum vera vel falsa non est manifestum; nihilominus enim magis hæc quam illa vera sunt, sed æqualiter. Propter quod Democritus aut nihil esse verum, aut nobis ignotum esse, ait. Et simpliciter propterea quod sensum quidem prudentiam putant, hanc vero alterationem esse, quod secundum sensum apparet necessario verum aiunt. Ex his enim et Empedocles et Democritus, cæterorumque singuli, talibus opinionibus irretiti sunt. Empedocles etenim habita mutato prudentiam quoque mutari ait: « Ad præsens namque prudentia hominibus augetur. » In aliis quoque dicit quod « quatenus alteratur, eatenus semper etiam altera eis sapere affuit. » Parmenides quoque eodem asserit modo: « Ut enim cuique complexio membrorum flexibilis se habet, ita intellectus hominibus adest; idem namque est quod capit membrorum natura hominibus et omnibus et omni; quod enim plus est, intelligentia est. » Anaxagoræ autem sententia ipsa quoque a quodam suorum necessarium memoriam tradita est: quod talia eis entia erunt, qualia esse putarint. Homerum etiam talem aiunt opinionem habere videri, quippe qui faciat Hectorem, quum a vulnere insaniret, jacere, aliud sapientem, tanquam et insanientes saperent quidem, sed non eadem. Patet itaque quod, si utraque prudentia est, alia quoque simul ita et non ita se habebunt (Arist., *Métaphys.*, IV, c. 5).

Quum duabus præci differentiis maxime definiant animam, motione inquam loco accommodata, et intelligendo et discernendo ac sentiendo, considerandum est: si quid intersit inter intelligere ac sentire. Videtur namque tam intelligere quam etiam sapere veluti quoddam esse sentire; etenim his utrisque rerum aliquas anima discernit atque cognoscit. Et veteres idam esse sapere sentireque censent, quemadmodum et Empedocles dixit. « Ad præsens hominum crescit sapientia semper. » Et alio rursum in loco: « Hinc vari-

Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

8° Item, Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus celestibus; non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Im-

possibile est igitur quod intellectualis operatio directe motibus celestibus subdatur.

9° Præterea, Hæc etiam facti sunt consideramus ea quæ philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto *Metaphysicorum* (c. 5) et in tertio de Anima (c. 3); et ille sequatur quod intellectus sit quædam

des modifications que subissent les corps. Aussi ont-ils prétendu que quand des transformations se produisent dans les corps inférieurs, par suite des changements survenus dans les corps supérieurs, l'opération intellectuelle est subordonnée aux mouvements des astres. Homère s'exprime ainsi à ce sujet : « L'intelligence des dieux et des hommes nés de la terre est dans l'état où la met chaque jour le Père des dieux et des hommes » (8), c'est-à-dire le soleil, ou plutôt Jupiter, que les anciens appelaient le Dieu souverain et qui, selon saint Augustin, représentait pour eux le ciel tout entier (9). C'est aussi en partant de ce point que les Stoïciens, au rapport de Boèce (10), en-

« his semper prudentia somnia monstrat. » Idem et Homerus his carminibus sensisse videtur :

*Tales namque insunt mentes mortalibus ipsis,
Quales quotidie summi fert rector Olympi.*

(*Odyss.*, XVIII.)

Etenim omnes hi putant ipsum intelligere corporis esse perinde atque ipsum sentire (Arist., *De anima*, III, c. 3).

(8) Τότος γε νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
Ὅλον ἐκ' ἡμῶν ἄγγει πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

(*Odyss.*, XVIII.)

(9) Nam, ut alia omittam, quæ sunt innumerabilia, quum dicunt omnia sidera partes Jovis esse, et omnia vivere atque rationales animas habere, et ideo sine controversia deos esse, non vident quam multos non colant, quam multis sedes non construant, aras non statuunt, quas tamen paucissimis siderum statuendas esse putaverunt, et singillatim sacrificandum. Si igitur irascuntur qui singillatim non coluntur, non metuunt, paucis placatis, toto caelo irato vivere? Si autem stellas omnes ideo colunt, quia in Jove sunt quem colunt, isto compendio possent in illo uno omnibus supplicare. Sic enim nemo irasceretur, quum in illo uno nemo contemneretur, potius quam, cultis quibusdam, jura irascendi causa illis qui prætermissi essent, multo numerosioribus præberetur; præsertim quum eis de superna sede fulgentibus, turpi nuditate distentus præponeretur Priapus (*De civit. Dei*, I, IV, c. 11).

(10) Quondam Porticus attulit
Obscuros nimium senes,
Qui sensus et imagines
E corporibus extimis
Credant mentibus imprimi,
Ut quondam celeri stylo
Mos est sequore paginæ,
Quæ nullas habeat notas,
Pressas figere litteras.
Sed mens, si propriis vigens
Nihil motibus explicat,

Sed tantum patiens jacet
Notis subdita corporum,
Cassasque in speculi vicem
Rerum reddit imagines;
Unde hæc sic animis vaget
Cernens omnia notio?
Quæ vis singula prospicit,
Aut quæ cognita dividit?
Quæ divisa recolligit,
Alternumque legens iter
Nunc summis caput inserit,

virtus corporea sequens corporum transmutationem; et ideo dixerunt quod, quum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum cælestium motus, secundum illud Homeri : *Talis est intellectus in diis et homini-*

bus terrenis, qualem in dies inducit Pater virorum deorumque, id est sol, vel magis Jupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum cælum, ut patet per Augustinum (*De civit. Dei*, IV, c. 11). Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex

seignaient que l'intelligence connaît parce que les formes des corps s'impriment dans l'âme, de même qu'un miroir reçoit les images des objets, et le papier les caractères qui y sont tracés, sans aucune action de leur part. Une conséquence naturelle de cette opinion, c'est que l'impression des corps célestes est la cause principale des notions qui pénètrent dans l'intelligence, et quelques Stoïciens en ont conclu qu'une nécessité fatale décide pour la plus grande partie de la vie des hommes. Mais pour comprendre la fausseté d'un pareil système il suffit de remarquer avec Boèce que l'intelligence compose et divise, qu'elle compare les êtres les plus élevés aux êtres les plus vils et connaît les universaux et les formes simples, qui sont étrangères aux corps. Il est donc évident qu'elle n'est pas simplement passive à l'égard des formes corporelles, mais qu'elle est douée d'une puissance supérieure aux corps ; car les sens extérieurs, qui sont seulement affectés par les images des corps, sont incapables des opérations que nous venons d'indiquer. Tous les philosophes qui ont paru depuis ont distingué l'intelligence du sentiment et ils ont fait découler notre science non de certains corps, mais d'êtres immatériels. Ainsi Platon consi-

Nunc desidit in infima,
Tum sese referens sibi
Veris falsa redarguit ?
Hæc est officinus magis
Longæ causa potentior,
Quam quæ materiæ modo
Impressas patitur notas.
Præcedit tamen excitans,
Ac vires animi movens,

Vivo in corpore passio.
Cum vel lux oculos ferit,
Vel vox auribus instrepit :
Tum mentis vigor excitus,
Quas intus species tenet,
Ad motus similes vocans,
Notis applicat. exteris,
Introrsumque reconditis
Formis micet imagines.

(Boetius, *Consol. philos.*, l. v, metr. 4.)

hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines et pagina recipit litteras impressas absque hoc quod aliquid agat, ut Boetius narrat (*Consol. philos.*, l. v, metr. iv); secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum cœlestium intellectuales notiones nobis irimerentur; unde et Stoici fuerunt qui præcipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed hæc positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quod intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalis et simplices formas, quæ in corporibus non inveniuntur; et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed in-

bet aliquam virtutem corporibus altiore; nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad prædicta se non extendit. Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostræ scientiæ, non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt; sicut Plato posuit causam nostræ scientiæ esse ideam, Aristoteles autem (*de Anima*, iii, c. 5), intellectum agentem.

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora cœlestia esse causam nobis intelligendi est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non differro, ut patet etiam per Aristotelem (*de Anima*, iii, c. 3). Hanc opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est eam esse

dère les idées comme la cause de la science (11), et Aristote l'attribue à l'intellect actif (12).

Si donc l'influence des corps célestes était réellement la cause qui nous fait connaître, ce serait, comme on le voit assez d'après ce qui précède, une conséquence de cette opinion, dont nous trouvons l'exposé dans Aristote (13), que l'intelligence ne diffère pas du sentiment. Cette opinion est évidemment fausse. Donc c'est aussi une erreur évidente de supposer que les corps célestes produisent directement en nous la connaissance.

Aussi la Sainte-Ecriture proclame que l'auteur de notre intelligence est, non pas tel ou tel corps, mais Dieu lui-même, quand elle dit : *Où est le Dieu qui m'a créé ; lui qui inspire des cantiques pendant la nuit ; qui nous rend plus éclairés que les animaux de la terre et plus instruits que les oiseaux du ciel* (Job, xxxv, 10 et 11) ? *C'est lui qui enseigne la science à l'homme* (Ps. xciii, 10).

Il faut observer, toutefois, que quoique les corps célestes soient incapables de produire directement en nous la connaissance, ils coopè-

(11) Nonne unius cujusdam, quod in omnibus notio illa inesse intelligit, unam videlicet ideam quamdam? — Prorsus. — Deinde nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea* (id est species) erit, semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere (*νόειν*), aut, quum sint notiones, carere intelligentia (*νόηματα εἶναι ἀνόητα*)? At illud, inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quamdam in natura constare*, alias vero res his assimilari et similitudine quadam effectas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæres, non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilantur et eas quodam modo representant (Parmenides, p. 123. — H. Steph., 1578).

(12) Quum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est : quod id esse patet quod est potentia illa cuncta ; alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit, necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat ; quidam talis, ut omnia agat atque efficiat ; qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen ; nam et lumen colores qui sunt potentia nota colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passionemque vasat, quum sit substantia æctus ; semper enim id quod efficit utque agit præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia (Arist., *De anima*, III, c. 6).

(13) Voyez la note 7 qui précède.

falsam quæ ponit corpora cælestia esse nobis causam intelligendi dicite.

Hinc est quod sacra Scriptura causam nostræ intelligentiæ attribuit, non alicui corpori, sed Deo : *Ubi est Deus, qui fecit me ; qui dedit carmina in nocte ; qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cæli eru-*

diti nos (Job, xxxv, 10 et 11) ? et : *Qui docet hominem scientiam* (Psalm. xciii, 10.)

Sciendum est tamen quod, licet corpora cælestia directe intelligentiæ nostræ causæ esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intel-

rent cependant indirectement. En effet, bien que l'intelligence ne soit pas une faculté inhérente à un corps, il n'en est pas moins vrai que son opération ne peut se réaliser complètement sans le concours des puissances corporelles, qui sont : l'imagination, la mémoire et la vertu cognitive (l. II, ch. 73). D'où il suit que si une disposition vicieuse du corps, telle que l'épilepsie, la léthargie, ou d'autres infirmités analogues, entrave l'exercice de ces puissances, c'est aussi un obstacle à l'opération de l'intelligence. Par conséquent, l'homme favorisé d'une bonne constitution physique jouit d'une intelligence saine, parce que ces puissances ont plus de vigueur. C'est ce qui fait dire à Aristote « qu'une chair souple est l'indice d'un esprit pénétrant » (14). Les mouvements célestes influent sur les dispositions du corps humain. Saint Augustin dit à ce sujet : « Il n'est point du tout absurde de dire que certaines émanations des astres ont seulement la vertu de modifier les corps » (*Cité de Dieu*, liv. V, ch. 6 et 7), et saint Jean Damascène observe que « telles et telles planètes déterminent en nous des tempéraments, des habitudes et des dispositions variées » (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. 7). En ce sens, les corps célestes contribuent indirectement à la bonté de l'intelligence. De même donc qu'un médecin peut juger si l'esprit est sain d'après la constitution physique, considérée comme disposition prochaine, ainsi l'astrologue peut baser son jugement sur les révolutions célestes, qui sont les causes éloignées de cette disposition. Et en entendant ainsi les choses, Ptolémée a pu, sans

[14] Exactiorem gustum habemus quam odoratum, ex eo quia gustus tactus est quidam, quem quidem sensum homo exactissimum habet. In cæteris namque sensibus vehementer a cæteris animalibus superatur; at tactu longe cæteris omnibus excellens percipit. Quapropter et prudentissimum est animalium. Indicium autem est, in hominum genere, ob hoc instrumentum sensus, ingeniosos esse hebetesque, et non ob aliud quicquam. Qui namque sunt dari carne, ii sunt inepti mente; qui vero sunt molles carne, ii sunt ingeniosi menteque dextri (Arist., *De anima*, II, c. 9).

lectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa, ut ex superioribus (l. II, c. 73) patet; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispotionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujusmodi; et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, in quantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt; unde dicitur in secundo de Anima (c. 9) quod « molles carne aptos

mente videmus. » Dispositio autem corporis humani subjacet celestibus motibus; dicit enim Augustinus quod « non usque-
« quaque absurde dici potest ad solas cor-
« porum differentias afflatus quosdam va-
« lere sideros » (*De civit. Dei* l. V, c. 6 et 7; et Damascenus dicit quod « alii et alii
« planetæ diversas complexioniones et habi-
« tus et dispositiones in nobis constituunt »
(*e orthodox. fid.*, l. II, c. 7). Ideo indi-
recte corpora celestia ad bonitatem intelli-
gentiæ operantur; et sic, sicut medici pos-
sunt judicare de bonitate intellectus ex cor-
poris complexionione, sicut ex dispo-
sitione

sortir de la vérité, écrire dans son livre intitulé *Les cent Aphorismes* : « Quand quelqu'un vient au monde, si Mercure se trouve dans l'une des demeures de Saturne et conserve sa force, il donne au nouveau-né une intelligence vive qui pénètre profondément les choses. »

CHAPITRE LXXXV.

Les astres ne sont pas la cause de nos volitions et de nos élections.

Il résulte clairement de la démonstration précédente que les corps célestes ne sont pas la cause [efficiente] de nos volontés et de nos élections. En effet :

1° Le Philosophe enseigne que la volonté réside dans la partie intellectuelle de l'âme (1). Si donc les astres sont incapables d'exercer une influence directe sur notre intelligence (ch. 84), ils ne peuvent pas davantage influencer directement notre volonté.

2° Toute élection et toute volition actuelle résulte immédiatement en nous d'une appréhension intellectuelle ; car l'objet de la volonté est

(1) *Partes animæ esse videntur..... : vegetativa, quæ quidem et plantis et universis animalibus inest; et sensitiva, quam nec ut rationis expertem, nec ut ejusdem participem quisquam facile ponet. Præterea imaginativa, quæ ratione quidem ab omnibus est diversa, cui vero sit jungenda, ut sit idem quod illa, aut a qua sejungenda, ut sit alia ab illa, magnam dubitationem habet profecto, si quis sejunctas animæ partes separatasque ponat. Insuper appetitiva, quæ et ratione et vi alia diversaque, sine dubio, ab universis esse videtur. Absurdum autem est hanc a cæteris divellere partibus; fit enim et in particeps rationis voluntas, et in rationis vacante cupiditas atque ira. Quod si tres in partes dividitur anima, in unaquaque profecto partium inest appetitus (Arist., *De anima*, III, c. 9).*

proxima, ita astrologus ex motibus cœlestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomæus in Centiloquio dicit : « Quum fuerit Mercurius, in nativitate alicujus, in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus. »

CAPUT LXXXV.

Quod corpora cœlestia non sunt causæ voluntatum et electionum nostrarum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora cœlestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa.

1° Voluntas enim in parte intellectiva animæ est, ut patet per Philosophum (*de Anima*, III, c. 9). Si igitur corpora cœlestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. 84), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

2° Amplius, Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur; bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut patet in tertio de Anima (c. 10), et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum (*Ethic.*, VII, c. 4). Corpora autem cœlestia non sunt causæ intelligentiæ nostræ. Ergo non electionis nostræ possunt esse causæ.

le bien connu comme tel (2), et, par conséquent, selon la remarque d'Aristote, l'élection n'est mauvaise qu'autant que l'intelligence s'égare en arrêtant son jugement sur tel objet particulier (3). Or, les corps célestes ne sont pas la cause de notre connaissance. Donc ils ne sont pas non plus la cause de notre élection.

3° Tout ce qui provient ici-bas de l'influence des corps célestes arrive suivant l'ordre de la nature, puisque les êtres inférieurs leur sont naturellement subordonnés. Si donc nos élections résultent de l'influence des corps célestes, ce sont des effets naturels, en sorte que l'homme se détermine naturellement à réaliser ses opérations de la même manière que les brutes, qui agissent d'après leur instinct naturel, et comme les corps inanimés, qui se laissent mouvoir naturellement. Donc la fin que l'agent veut atteindre et la nature ne seront pas deux principes actifs distincts, mais la nature seule sera un principe d'action, contrairement à ce que démontre Aristote (4). Donc il est faux que nos élections résultent de l'influence des corps célestes.

4° Toutes les productions naturelles arrivent à leur fin par des moyens invariables : aussi se réalisent-elles toujours et de la même manière ; car l'action de la nature est déterminée à un seul effet. Or,

(2) *Intellectus rectus est omnis, et appetitus atque imaginatio est recta et non recta. Quocirca semper ipsum appetibile movet. Hoc autem est aut vere bonum, aut apparenz bonum. Attamen non omne bonum movet, sed id quod sub actionem cadit. Sub actionem autem cadit quod aliter sese habere etiam potest. Patet igitur talem animæ viam atque potentiam principium esse movendi, quæ quidem est ea quam appetitum consuevimus appellare (Arist., De anima, III, c. 10).*

(3) *Intemperans quidem cupiditatibus servit consilio capto, existimans presentem jucunditatem sequi oportere (Arist., Ethic., VII, c. 4).*

(4) Dans son traité de la *Physique* (liv. II, ch. 8), Aristote prouve, par des exemples multipliés, que la nature ne peut agir que pour une fin. La nature seule est une force aveugle que la nécessité gouverne. Les êtres privés de raison n'ont pas la faculté de choisir et de déterminer la fin qui les fait agir ; mais l'homme raisonnable n'a reçu de son créateur le don d'intelligence que pour connaître la fin à laquelle il doit tendre, et il s'y porte librement en usant des moyens que la nature lui fournit : autrement son intelligence lui serait complètement inutile.

3° Item, Quæcumque ex impressione corporum coelestium in istis inferioribus eveniunt naturaliter contingunt, quum hæc inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostræ eveniunt, ex impressione corporum coelestium, oportet quod naturaliter eveniant, ut scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes sicut naturali instinctu bruta operantur et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agen-

tia, sed unum tantum, quod est natura; cujus contrarium patet per Aristotelem (Physic., II, c. 8). Non est ergo verum quod ex impressione corporum coelestium nostræ electiones proveniant.

4° Præterea, Ea quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem; unde semper et eodem modo contingunt; natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanæ diversis mediis tendunt ad finem, tam in moralibus quam in

dans l'ordre moral, aussi bien que dans les choses de l'art, l'objet de l'élection humaine tend à sa fin par des moyens variés. Donc ces élections ne sont pas des effets naturels.

5° Le plus souvent les effets naturels ont lieu de la manière qui convient; car l'action de la nature n'est défectueuse que dans un petit nombre de cas. Si donc, en faisant son choix, l'homme obéissait à la nature, ses élections seraient le plus souvent bonnes; et il n'en est évidemment pas ainsi. Donc l'élection de l'homme n'est pas naturelle; et elle le serait nécessairement, s'il se déterminait sous l'influence des astres.

6° Il n'y a aucune différence dans les opérations naturelles des êtres d'une même espèce, lorsqu'elles ressortent de la nature même de l'espèce. Aussi, toutes les hirondelles font des nids semblables et tous les hommes entendent pareillement les premiers principes naturellement connus. Or, l'élection est une opération qui appartient à la nature humaine. Si donc l'homme se déterminait naturellement, tous les hommes se détermineraient de même : ce qui est manifestement faux, et dans l'ordre moral, et dans les choses de l'art.

7° Les vertus et les vices sont les principes propres des élections; car l'homme vertueux et l'homme vicieux diffèrent en ce qu'ils choisissent les contraires. Or, le Philosophe prouve que ce n'est pas la nature, mais l'habitude, qui a introduit parmi nous les vertus et les vices qui intéressent la société (5), et il en donne cette preuve, que nous deve-

(5) Quum sint duo virtutum genera, unum earum quæ ab ratione et cogitatione proficiuntur, alterum earum quas morales a moribus appellamus, illæ quidem quæ in ratione positæ sunt magnam partem a doctrina certum et incrementum habent; itaque quum usum, tum spatium tempusque desiderant. Morales autem ἐξ ἔθους, id est, ex more comparantur, a quo quoque nomen traxerunt, quod parum admodum ἀπὸ τοῦ ἔθους, id est, a more deflectit. Ex quo etiam perspicuum est nullam virtutem moralem insitam nobis esse a natura. Nihil enim eorum quæ natura constant aliter atque natum est as-

artificialibus. Non igitur electiones humane sunt naturaliter.

5° Amplius, Ea quæ naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt; natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones ejus essent rectæ; quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit; quod oporteret, si ex impulsu corporum coelestium eligeret.

6° Item, Ea quæ sunt ejusdem speciei non diversificantur in operationibus naturalibus, quæ naturam speciei consequuntur; unde omnis hirundo similiter facit nidum,

et omnis homo similiter intelligit prima principia, quæ sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent; quod patet esse falsum, tam in moribus quam in artificialibus.

7° Adhuc, Virtutes et vitia sunt electionum principia propria; nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politice et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, et probat Philosophus (Ethic., II,

nous aptes aux opérations que nous avons coutume de faire, surtout dès l'enfance. Donc la nature n'est pas le principe de nos élections. Donc elle ne résulte pas de l'influence des astres, qui a pour effet la production naturelle des êtres.

8° Les astres n'agissent directement que sur les corps (ch. 82). Si donc ils sont la cause de nos élections, c'est parce qu'ils agissent sur nos corps ou sur les objets extérieurs. Or, dans l'un et l'autre cas ils ne peuvent être une cause suffisante de nos élections. En effet, la présence extérieure de certains corps ne suffit pas pour déterminer notre election; car l'expérience nous prouve que la rencontre d'un objet délectable, tel qu'un mets délicieux ou une femme, n'excite nullement l'homme tempérant à le rechercher, tandis que l'intempérant est attiré vers lui. De même, quelque changement que puisse produire dans notre corps l'impression des astres, il est incapable de fixer notre election; car il n'en peut résulter que des passions plus ou moins fortes, et les passions, quelque violentes qu'on les suppose, ne sont pas une

suescieri potest : ut lapis, qui deorsum fertur natura, nulla ratione assuescieri possit ut sursum moveatur, ne si decies millies quidem quis eum sursum jaciens assuescere conetur; neque ignis unquam deorsum feratur; neque quicquam aliud eorum quæ aliter a natura comparata sunt, aliter assuescieri possit. Ergo neque natura, neque præter naturam nobis ingenerantur virtutes, sed sic affectis ut ad eas suscipiendas apti simus naturæ, perficiamur autem perpolitamurque more et consuetudine. — Præterea, quæcumque nobis a natura obveniunt, eorum potestates prius accipimus, posterius functiones muneris obimus. Quod in sensibus percipi potest; neque enim ex eo quod aut sæpe aspeximus, aut sæpe audivimus, sensus adepti sumus, sed contra, quæ sensus habemus, eis uti sumus, non quia uti sumus habuimus. At virtutes consequimur prius virtutis muneribus functi, quomodo et in cæteris fit artibus. Nam quæ nos oportet postea quam didicimus efficere, ea, quæ efficiamus, discimus; veluti ædificando fiunt ædium medicandam artifices, et filibus canendo, fideiines. Itemque justis actionibus exercendis, justis temperantibus, temperantes; fortibus, fortes efficiuntur. Atque etiam hoc ipsum testantur ea quæ in civitatibus facitari solent. Legum latores enim civibus ad virtutem assuescendis opes bonas efficiunt. Atque hæc quidem est omnium qui leges ferunt mens et voluntas. Quotquot autem minus recte assuescunt, veto ano frustantur. Atque hoc uno republicæ administrandæ forma altera ab altera differt, bona a vitiosa, etc. (Arist., *Éth.*, II, c. 1).

c. 1). ex hoc quod, quales operationes assuescimus, et maxima a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostræ non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum celestium, secundum quam reaturaliter procedunt.

8° Adhuc, Corpora celestia non imprimunt directa nisi in corpora, ut ætensum est (c. 82). Si igitur sint causæ electionum nostrarum, aut hoc erit in quantum imprimunt in corpora nostra, aut in quantum imprimunt in exteriora. Nullo autem modo sufficienter possunt esse causæ elec-

tionis nostræ. Non enim est sufficiens causa nostræ electionis quod aliqua corporalia nobis exteriora præsententur; patet enim quod ad occurrum alienius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quæcumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione corporis celestis, quum per hoc non assuetum in nobis nisi quædam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non

cause suffisante d'élection, puisque l'incontinence induit à suivre par choix celles-là mêmes dont la continence détourne. Donc on ne peut dire que les corps célestes sont la cause de nos élections.

9^o Aucune faculté n'est donnée en vain à un être. Or, l'homme possède la faculté de porter son jugement et de réfléchir sur toutes les opérations qui sont en son pouvoir, soit dans l'usage des choses extérieures, soit lorsqu'il est dans l'alternative d'admettre en lui les passions internes ou de leur résister. Or, cette faculté lui serait inutile si notre élection était produite par les corps célestes sans dépendre de nous. Il est donc impossible que les corps célestes soient la cause de notre élection.

10^o L'homme est un animal que la nature a formé pour la vie civile ou la société. Nous en avons la preuve en ce que l'individu ne peut se suffire à lui-même, s'il vit isolé, parce que la nature ne pourvoit complètement qu'à quelques-uns de ses besoins, lui donnant le moyen de préparer les choses nécessaires à la vie, telles que la nourriture, les vêtements et le reste; et comme seul il ne saurait tout faire, il sent naturellement le besoin de vivre en société. Or, l'ordre établi par la Providence n'enlève à aucun être ses attributs naturels, mais, au contraire, ainsi que nous l'avons vu, elle procure à chacun ce que réclame sa nature (ch. 73). Donc la Providence n'a pas disposé l'homme de manière à supprimer de la vie sociale. Or, elle serait supprimée, si nos élections, de même que l'instinct naturel des autres animaux, provenaient de l'influence des astres; les lois et les règles de conduite n'auraient plus d'objet, si l'homme n'était pas le maître de

sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sint causa nostrarum electionum.

9^o Amplius, Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem iudicandi et conciliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones; quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non est igitur possibile quod corpora caelestia sint causa nostra electionis.

10^o Praeterea, Homo naturaliter est animal politicum vel sociale; quod quidem ex

hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat, propterea quod natura in paucis hominibus providit sufficienter, dante ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam preparare, sicut cibum, indumenta et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo; unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo Providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis (c. 73) patet. Non igitur per ordinem Providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tollere autem, si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent sicut naturalis instinctus aliorum animalium; frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homines electionum suarum dominus non esset.

son choix ; en vain aussi on récompenserait les bons et on punirait les méchants, puisqu'il ne dépendrait pas de nous de prendre un parti plutôt qu'un autre ; et, sans cela, la vie sociale disparaît aussitôt. Donc, dans l'ordre de la divine Providence, l'homme n'est pas constitué de telle sorte que ses élections résultent des mouvements des corps célestes.

11^e L'élection de l'homme a un double objet, le bien et le mal ; si donc nos élections proviennent des mouvements des astres, il s'ensuit que les astres sont par eux-mêmes la cause des élections mauvaises. Or, ce qui est mauvais n'a pas de cause dans la nature ; car le mal arrive par suite du défaut d'une cause, mais il n'a pas de cause essentielle (ch. 13). Il est donc impossible que nos élections proviennent, comme de leurs causes, directement et essentiellement des corps célestes. — On opposera peut-être à cet argument ce que nous avons démontré plus haut (ch. 3 et 4), savoir que toute election mauvaise résulte du désir d'un bien. Ainsi, tel se rend adultère parce qu'il recherche le bien délectable qu'offrent les plaisirs sensuels ; l'influence d'un astre l'incline vers ce bien universel, sans lequel la génération de l'animal ne saurait avoir lieu, et on n'est pas obligé d'abandonner ce bien général à cause du mal particulier que fait celui qui, cédant à ce penchant, se détermine à un acte mauvais. — Cette réponse ne satisfait pas si l'on affirme que les corps célestes sont par eux-mêmes la cause de nos élections, en ce sens qu'ils influent directement sur l'intelligence et la volonté. En effet, chaque sujet subit l'impression d'une cause universelle suivant que le comporte sa nature. Chaque animal sera donc soumis, de la manière qui lui est propre, à l'action

frustra etiam adhiberentur præmia et pœnæ bonis et malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa eligere; his autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non ergo homo est sic, secundum ordinem divinæ Providentiæ, institutus ut electiones ejus ex motibus celestium corporum proveniant.

11^o Adhuc, Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostras ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellæ per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum non habet causam in natura; nam malum incidit ex defectu alicujus causæ et non habet causam per se, ut supra (c. 13) ostensum est. Non est igitur possibile quod electiones nostras directe et per se a cor-

poribus celestibus proveniant sicut causis. — Potest autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit, ut supra (c. 3 et 4) ostensum est; sicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis; ad quodquidem bonum universale aliqua stella movet, et hoc necessarium est ad generationem animalium perficiendam; nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare hujusmodi qui ex hoc instinctu elegit malum. — Hæc autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora celestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causæ recipitur in unoquoque secundum

de l'astre qui l'incline à la délectation inhérente à l'union qui a pour fin la génération. Aussi voyons-nous que, comme Aristote l'observe (*Histoire des animaux*, v, ch. 2-8), les différentes espèces d'animaux s'unissent à diverses époques et de diverses manières, selon qu'il convient à leur nature. Donc l'impression de cet astre sur l'intelligence et la volonté sera proportionnée à la nature de ces facultés. Or, l'élection n'est jamais vicieuse quand, dans la recherche d'un objet, on se laisse guider par l'intelligence et la raison; et toutes les fois qu'elle est mauvaise, c'est qu'elle n'est pas conforme à la droite raison. Donc, si les corps célestes étaient la cause de nos élections, jamais elles ne seraient mauvaises.

12^o Aucune vertu active ne s'étend à des choses plus élevées que l'espèce et la nature de l'agent, parce que tout agent agit en vertu de sa forme. Or, l'acte de la volonté, de même que celui de l'intelligence, dépasse la portée des corps, quelle que soit leur espèce; car notre volonté peut se porter vers tel objet universel, et l'universel est également l'objet de l'intelligence : par exemple, Aristote remarque que nous détestons le genre entier des voleurs (6). Donc nul corps céleste n'est la cause de notre volition.

13^o Ce qui existe pour une fin est proportionné à cette fin. Or, nos élections tendent au bonheur, comme à leur fin dernière, et nous avons vu (ch. 25, 37 et suiv.) que, selon l'enseignement de la foi et

(6) De inimicitia et odio constat ex contrariis contemplandum esse. Et conficiunt inimicitias sunt ira, incommodatio, criminatio. Ac ira quidem est ex iis que sunt ad seipsum; inimicitia vero etiam sine iis que ad seipsum; alienis existimatis esse talem, odio habemus. Et ira quidem semper adversus singularia, ut Calliam, Socratem. Odium vero etiam adversus genera; nam furem odio habet et sycophantem quisque (Arist., *Rhetor.*, II, c. 4).

modum suum. Effectus ergo stellæ moventis ad delectationem, quæ est in conjunctione ordinata ad generationem, recipiatur in quolibet secundum modum sibi proprium; sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis, secundum congruentiam suæ naturæ, ut Aristoteles dicit (de Hist. animal., v, c. 2-8). Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellæ secundum modum suum. Quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quæquidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora celestia essent causa

electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

12^o Amplius, Nulla virtus activa se extendit ad ea quæ sunt supra speciem et naturam agentis, quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere; sicut enim intelligimus universalis, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta odimus omne latronum genus, ut Philosophus dicit (*Rhet.*, I, II, c. 4). Nostrum igitur velle non causatur a corpore celesti.

13^o Præterea, Quæ sunt ad finem proportionantur fini. Electiones autem humanæ ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum

dans l'opinion des philosophes, le bonheur ne consiste dans aucun bien du corps, mais dans l'union, qui se forme par l'intelligence, entre l'Âme et les choses divines. Donc les corps célestes ne peuvent être la cause de nos élections.

De là cette parole de l'Écriture : *Ne craignez pas les signes du ciel, qui redoutent les nations, parce que les lois (ou les observances) des peuples sont vaines* (Jérém., x, 2 et 3).

Cette démonstration renverse le système des Stoïciens, qui enseignaient que tous nos actes, et même nos élections, sont régés d'après la disposition des corps célestes. On pense que c'était l'opinion des Pharisiens chez les Juifs, et nous voyons par le livre des *Hérétiques* que les Priscillianistes furent entachés de cette erreur (7). Belle était aussi l'opinion des anciens naturalistes, qui n'admettaient aucune différence entre le sentiment et l'intelligence. D'après ce principe, l'empereur disait, comme Aristote le rapporte, que dans le présent, c'est-à-dire dans le moment actuel, la volonté croît chez les hommes, aussi bien que chez les autres animaux, en vertu du mouvement du ciel, qui produit le temps (8).

Il faut observer cependant que, bien que les corps célestes ne soient pas la cause directe de nos élections, comme s'ils influaient direct-

(7) Priscillianistes animas dicunt ejusdem naturæ atque substantiæ cujus est Deus, egenam quandam spontaneam in terris excrendum, per septem coelos et per quædam gradatim descendere principatus, et in malignum principem incurrere, a quo istum mundum factum volunt, atque ab hoc principe per diversa carnis corpora seminari. Adstruunt etiam fatalibus stellis homines colligatos, ipsamque corpus nostrum secundum æthereum signa celi esse compositum, sicut hi qui mathematici vulgo appellantur; confluantes in capite Arietem, Taurum in cervice, Geminos in humeris, Cancrum in pectore, et cætera nominatim signa percurrentes, ad plantas usque perveniunt, quibus Piscibus tribuunt, quod ultimum signum ab astrologis nuncupatur. Hæc et alia fabulosa, ænigmatica, que persequi longum est, hæresis ista continet (S. Aug., *De hæresibus*, c. 70).

(8) Voyez les notes 7 et 8 du chap. 24, p. 23 et 24).

finem; quædam enim non consistit in aliquibus corporeis bonis, sed in hoc quod animæ conjungatur per intellectum rebus divinis, ut supra (c. 25, 37 et seq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur celestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur : *A signis celi nolite metuerre, quia timeant gentes, quia leges populorum vanae sunt* (Jérém., x, 2 et 3).

Per hoc autem extenditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora

celestia disperi. Quæ etiam dicitur fuisse positio antiquæ Pharisæorum apud Judæos. Priscillianistes hujusmodi erroris etiam asseruerunt, ut dicitur in libro de *Hæresibus* (c. 70). Hæc etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre; unde Empedocles dixit quod voluntas angetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad præsens, id est secundum præsens momentum, ex non ocelli causante tempore, ut Aristoteles introducit (de Anima, iii, c. 2).

Sciendum tamen est quod, licet corpora celestia non eiant directe causa electionum

ment sur la volonté, l'influence qu'ils exercent sur les corps nous fournit néanmoins indirectement l'occasion de faire un choix. Cela peut arriver de deux manières : premièrement, parce que l'impression que les corps extérieurs reçoivent des astres est pour nous une cause d'élection ; ainsi, quand, par suite de l'état du ciel, l'atmosphère devient très froide, nous cherchons le feu pour nous réchauffer, ou nous prenons d'autres précautions analogues en rapport avec la saison. Secondement, parce que les astres influent sur nos corps, dont les modifications excitent en nous les passions, ou que leurs influences nous disposent à certaines passions, comme les bilieux, qui sont portés à la colère ; ou bien encore parce que leur influence nous met dans tel état physique qui nous amène à prendre tel parti : par exemple, dans la maladie nous faisons choix des remèdes convenables. Il arrive même quelquefois que les corps célestes déterminent des actes de l'homme. C'est ce qui a lieu chez ceux qu'un vice de conformation a rendus insensés. Privés de l'usage de leur raison, ils ne font pas d'élection véritable, mais ils se laissent conduire comme les brutes, par une sorte d'instinct naturel.

Or, il est évident, et l'expérience le prouve, que de telles occasions, qu'elles soient externes ou internes, n'entraînent pas nécessairement l'élection, puisque, guidé par sa raison, l'homme est libre de leur résister ou de céder. Mais la plupart obéissent à cette impulsion naturelle, et c'est le plus petit nombre, c'est-à-dire les seuls sages, qui se gardent des occasions de faire le mal, et répriment les mouvements de la nature. Aussi, Ptolémée observe, dans son livre des *cent Apho-*

nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimantia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstat, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter : uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum coelestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicujus electionis, sicut, quum per corpora coelestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus caleferi ad ignem vel aliqua hujusmodi facere quæ congruant tempori : alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra, ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficiuntur habiles ad aliquas passiones, sicut cholericus sunt prout ad iram, vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis

quæ est occasio alicujus electionis, sicut quum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam ; interdum etiam ex corporibus coelestibus actus humani causantur, in quantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed movetur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum est autem et experimento cognitum quod tales occasiones, sive sint exteriores sive interiores, non sunt causa necessaria electionis, quum homo per rationem possit eis resistere vel obedire ; sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur, pauciores autem, id est soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomæus in Centiloquio quod « anima

rismes, que « la sagesse de l'âme facilite l'œuvre des astres; » que « l'astrologue ne peut porter son jugement d'après l'inspection des « astres, qu'autant qu'il connaît parfaitement le degré de vigueur de « l'âme et le tempérament du corps; » et encore que « l'astrologue ne « doit rien expliquer en détail, mais rester dans les généralités, » parce que l'influence des astres produit son effet dans le plus grand nombre, qui ne résistent pas aux inclinations qui viennent du corps comme de leur principe, et non chez tels et tels qui, avec le secours de la raison, maîtrisent énergiquement ces tendances naturelles.

CHAPITRE LXXXVI.

Les effets physiques, dans les êtres inférieurs, ne résultent pas nécessairement de l'action des corps célestes.

Les astres ne sont pas seulement impuissants à soumettre l'homme à la nécessité dans ses élections, mais il est encore vrai que les effets physiques produits dans les choses d'ici-bas ne sont pas un résultat nécessaire de leur action. Car :

1° Chaque effet reçoit en lui l'impression des causes naturelles suivant que le demande son mode d'existence. Or, les êtres inférieurs ont une existence passagère et ils ne restent pas toujours dans le même état, parce qu'ils sont composés de matière et que la matière est en puissance pour des formes variées, et aussi parce qu'il y a contrariété entre leurs formes et les forces qui les régissent. Donc les impressions des corps célestes sur les êtres inférieurs ne sont pas nécessaires.

2° Un effet ne résulte pas nécessairement de la cause éloignée, à

« sapiens adjuvat opus stellarum » : et quod « non potest astrologus dare judicium secundum dum stella, nisi vim animæ et complexionem bene cognoverit » ; et quod « astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter », quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quæ est ex corpore, non autem semper in hoc vel illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPUT LXXXVI.

Quod corporales effectus, in talis inferioribus, non sequuntur ex necessitate a corporibus celestibus.

Non solum autem corpora celestia humanæ electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus, in istis inferioribus, ex necessitate ab eis procedunt.

1° Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Hæc autem inferiora sunt

moins que la cause intermédiaire ne soit elle-même nécessaire; ainsi, la conclusion qui ressort d'un syllogisme n'est pas nécessaire, si la majeure seule est nécessaire et la mineure seulement contingente. Or, les corps célestes sont des causes éloignées, et les puissances actives et passives inhérentes aux êtres inférieurs sont les causes prochaines des effets produits en eux. Ces dernières ne sont pas nécessaires mais contingentes; car, par exception, elles peuvent n'amener aucun résultat. Donc les effets produits dans les corps inférieurs ne sont pas une suite nécessaire de l'influence des astres.

3° Le mouvement des astres est invariable. Si donc les effets dont ils sont la cause dans les corps inférieurs sont nécessaires, les phénomènes qui affectent ces corps ne subiront jamais aucun changement. Or, ils ne sont pas constamment les mêmes, mais seulement dans la plupart des cas. Donc ils ne sont pas nécessaires.

4° Plusieurs choses contingentes réunies ne sauraient constituer une chose nécessaire, parce que chacune d'elles pouvant, à raison de sa condition, manquer son effet, toutes ensemble le pourront également. Or, il est certain que chacun des effets résultant, dans les êtres inférieurs, de l'influence des astres est contingent. Donc la connexion des phénomènes qui affectent les êtres inférieurs, en vertu de l'influence des astres, n'a rien de nécessaire; car, évidemment, chacun d'eux en particulier pourrait être empêché.

5° Les corps célestes sont des agents naturels, et il faut qu'une matière devienne le sujet de leur action. Donc l'action

fluxibilia et non semper eodem modo se habentia, propter materiam, quæ est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum coelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2° Item, A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria; sicut et in syllogismo: ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem coelestia sunt causæ remotæ; proximi autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes activæ et passivæ in istis inferioribus; quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus coelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate:

3° Præterea, Motus coelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus coelestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent, semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non igitur ex necessitate proveniunt.

4° Adhuc, Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium, quia, si vel quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constant autem quod singula quæ in istis inferioribus fiunt ex impressione coelestium corporum sunt contingentia. Non igitur connectio eorum quæ in istis inferioribus contingunt ex impressione coelestium corporum est necessaria; manifestum est enim quod quodlibet eorum impediri potest.

5° Amplius, Corpora coelestia sunt agen-

des corps célestes ne détruit point ce que réclame la nature de la matière. Or les corps inférieurs sont la matière sur laquelle tombe l'action des corps célestes; et comme, par nature, ils sont destructibles, leur opération pourra leur faire défaut, aussi bien que leur être. Par conséquent, en raison même de leur nature, ils ne produisent pas nécessairement leurs effets. Donc les effets que produisent les corps célestes dans les corps inférieurs ne sont nullement nécessaires.

Peut-être objectera-t-on que, bien que les effets provenant des corps célestes doivent nécessairement se réaliser, cette nécessité ne détruit cependant pas la possibilité dans les êtres inférieurs. On s'appuiera sur cette raison, qu'Albumazar (1), dans le premier livre de son *Introductorium*, allègue en faveur de cette possibilité, que tout effet est en puissance avant sa réalisation, et alors on le dit possible; mais quand il arrive à l'acte, de possible il devient nécessaire: et tout cela est subordonné aux révolutions des astres, en sorte que cet effet, qui sera nécessairement produit à un instant donné, n'en est pas moins possible durant un certain temps. — Cet argument n'a aucune valeur pour prouver la possibilité dont il s'agit. Il est une possibilité que la nécessité elle-même suppose. En effet, ce qui existe nécessairement peut exister; car il est impossible que ce qui ne peut pas exister existe, et ce

(1) Albumazar, dont les véritables noms sont Djafarben-Mohammed-ben-Omar (Abou-Machar), né à Balk, dans le Khorassan, l'an 806 de J.-C., fut philosophe, médecin et astrologue. Il fit ses études en Afrique. Ses ouvrages ont été imprimés en latin, Venise, 1666. Celui de la *Révolution des années*, connu sous le titre de *Milliers d'années*, l'a fait regarder comme un des grands astronomes de son temps. Albumazar y soutient que le monde a été créé quand les sept planètes se sont trouvées en conjonction dans le premier degré du bélier, et qu'il finira lorsqu'elles se rassembleront dans le dernier des poissons (Feller, *Dict. hist.*). Alain de l'Isle, Guillaume d'Alverne et Roger Bacon font souvent mention d'Albumazar.

tia naturaliter, que requirunt materiam in quam agunt. Non igitur ex actione corporum coelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora coelestia sunt corpora inferiora, que, quum sint corruptibilia, secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus coelestium corporum in corporibus inferioribus.

Si autem aliquis forte dicat quod necessarium est quod effectus corporum coelestium compleantur nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, — eo quod

quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibile; quando autem jam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subiacet coelestibus motibus, et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci (sic enim Albumazar, in primo libro sui *Introductorii*, defendere nititur possibile), — non est possibile quod secundum hunc modum possibile defendatur. Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur; nam quod necesse est esse possibile est esse; quod enim non possibile est esse impossibile est esse, et quod impossibile est esse necesse est non esse.

qui est dans l'impossibilité d'exister n'existe nécessairement pas. Donc [si l'on nie cette possibilité], ce qui doit nécessairement exister, nécessairement n'existe pas; ce qui est absurde. Donc il répugne que l'existence d'une chose soit nécessaire et que, cependant, cette chose ne puisse pas exister. Donc la nécessité de l'existence suppose sa possibilité. — Mais il n'est nullement besoin de défendre cette possibilité, parce qu'en affirmant que les effets sont produits nécessairement, on n'a pas l'intention de contredire la possibilité ainsi entendue, mais celle qui est l'opposé de la nécessité et qui consiste en ce qu'un être peut exister et ne pas exister. Or, quand nous disons qu'une chose est possible et contingente en ce sens, ce n'est pas seulement, comme le suppose la précédente objection, parce qu'elle est tantôt en puissance et tantôt en acte; car de cette manière les révolutions célestes seraient possibles et contingentes: ainsi, le soleil et la lune ne sont pas toujours en conjonction et en opposition, mais ces phénomènes sont tantôt en acte et tantôt en puissance, bien que nécessaires, puisqu'on en fait la démonstration [même *a priori*]. Quant à la possibilité ou contingence opposée à la nécessité, il est dans la nature que la réalisation de la chose possible ne soit pas nécessaire tant qu'elle n'est pas encore; et cela parce que l'effet ne procède pas nécessairement de sa cause. Ainsi, nous disons: Il est contingent que Socrate s'assiera, mais il mourra nécessairement, pour cette raison que le second effet résulte de toute nécessité de sa cause, et non le premier. Donc si les révolutions des astres ont pour conséquence nécessaire que leurs effets seront produits à tel instant, la possibilité ou contingence opposée à la nécessité disparaît.

Igitur quod necesse est esse necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. — Hoc autem possibile non est necessarium defendere; quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur, sed contra possibile quod opponitur necessario, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non autem dicitur aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut prædicta responsio præsupponit; nam sic etiam in motibus celestibus est possibile et contingens; non enim semper est conjunctio vel oppositio solis aut lune

in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quæ tamen necessaria sunt, quum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario hoc in sua ratione habet quod non sit necesse illud fieri quando non est; quodquidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua; sicut quum dicimus Socratem esse securum esse continens, ipsum autem esse moriturum esse necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus celestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

Sciendum est autem quod, ad proban-

Avicenne raisonne ainsi, pour prouver que les effets dus aux corps célestes en proviennent nécessairement : Si quelque obstacle empêche les corps célestes de produire tel effet, cet obstacle doit être posé par une cause volontaire ou naturelle ; or, toute cause volontaire ou naturelle revient à un principe céleste (2). Donc cet obstacle, qui empêche les corps célestes de produire leurs effets, procède de quelques principes célestes. Donc, si l'on embrasse d'un seul coup l'ordre des corps célestes, il ne peut se faire que les effets qui en doivent résulter restent privés d'existence. De là il conclut que l'influence des corps célestes rend nécessaire la réalisation des effets, tant volontaires que naturels, dans ce monde inférieur.

Plusieurs des anciens philosophes, au rapport d'Aristote, ont adopté ce sentiment. Ils niaient le hasard et la fortune, en donnant pour raison, que chaque effet a une cause déterminée. Or, la cause étant supposée, l'effet en découle nécessairement ; et, par conséquent, puisque la nécessité décide de tout, rien n'est plus ni fortuit ni accidentel (3).

(2) Puisque, dans l'opinion que saint Thomas réfute, l'influence des astres détermine même nos volitions et nos élections.

(3) *Fortuna et casus de numero causarum esse dicuntur, multaque esse et fieri ob fortunam et casum... Quidam et an sint, neque, dubitant ; nihil enim a fortuna fieri dicunt ; sed omnium definitam quandam causam esse quæ fieri dicimus a casu aut fortuna : seu perfectionis a fortuna cuiuspiam ad forum, inventionisque ejus quem volebat quidem, non putabat invenire, causam hoc aiunt esse illum, inquam, profectum illum emere quippiam velle. Similiter et in cæteris quæ a fortuna provenire dicuntur, semper causam quandam inquirunt esse, quam sumere licet, sed non fortunam. Quod si quippiam esset fortuna, absurdum sane videbitur, et inbitabit non injuria quispiam, curiam sapientum antiquorum nemo causas generationis corruptionisque dicens, de fortuna quidquam determinavit. Sed, ut videtur, nec illi quidquam esse a fortuna putabant. Verum et hoc mirabile est. Multa namque sunt et fiunt a fortuna et casu, quorum unumquodque non ignorantes reduci posse ad aliquam causam (ut illa sermo antiquus dixit, qui fortunam exterminat), illorum tamen omnes alia a fortuna, alia non a fortuna fieri dicunt.... Ut Empedocles non semper aerem supra inquiens segregari, sed ut forte accidit. Dicit enim, quum de mundi loquitur exstructione : Sic tunc huic currere fortuito contigit, sæpe autem alio modo.*

Ως οὕτω συνέκρυσθαι θεῶν τότῃ, πολλάχι δ' ἄλλως.

(Arist., Phys., II, c. 4.)

dum effectus celestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna (Métaphys., x, c. 1) utitur tali ratione : Si enim effectus aliquis celestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis r. ducitur ad aliquod celeste principium. Ergo impedimentum effectuum celestium corporum procedit ex aliquibus celestibus principiis. Impossibile est ergo, si totus ordo celestium corporum simul accipitur, quod effectus

ejus unquam casetur ; unde concludit quod corpora celestia faciunt necessario esse debere effectus, in istis inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

Hæc autem ratio, ut Aristoteles dicit (Physic., II, c. 4, 5 et 6), fuit quorundam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata ; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate ; et sic, quum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

Le même philosophe détruit cet argument en niant les deux raisons sur lesquelles il s'appuie. — La première est celle-ci : Une cause quelconque étant supposée, l'effet en découle nécessairement. Il n'en est pas ainsi de toutes les causes ; car telle cause, bien que suffisante par elle-même pour produire son effet propre, peut néanmoins rencontrer un obstacle dans la concurrence d'une autre cause, en sorte qu'il n'en résulte aucun effet. — Il oppose à la seconde raison que tous les êtres qui existent, de quelque manière que ce soit, n'ont pas une cause essentielle, mais ceux-là seulement qui existent par eux-mêmes. Ce qui existe accidentellement n'a pas de cause : par exemple, il y a une cause qui fait que tel homme est musicien ; mais s'il est en même temps de couleur blanche et musicien, cela ne vient d'aucune cause. En effet, toutes les fois que la réunion de plusieurs choses résulte d'une cause, cette même cause établit entre elles un ordre respectif ; et il n'y a point d'ordre respectif entre les choses qui existent par accident. Donc ces dernières ne procèdent pas d'une cause qui agit par elle-même (4) ; mais il faut dire simplement que cela arrive par accident : ainsi, c'est accidentellement qu'un maître de musique donne des leçons à un homme de couleur blanche ; car cette circonstance est en dehors de son intention, et il veut uniquement initier à cet art quelqu'un qui en soit capable. Par conséquent donc, si l'on nous signale tel effet, nous dirons qu'il vient d'une cause dont il ne procédait pas nécessairement, parce que la concurrence accidentelle d'une autre cause pouvait l'empêcher ; et quoique cette cause qui fait concurrence rentre dans une cause plus élevée, on ne peut cepen-

(4) C'est-à-dire d'une cause qui produit ce résultat comme son effet propre et naturel.

Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit (Metaphys., vi), negando duas propositiones quibus hæc ratio nititur. — Quarum una est quod, posita causa quascumque, necesse sit ejus effectum poni; hoc enim non oportet in omnibus casibus, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie causa sufficiens aliorum effectus, potest tamen impediri, ex concursu alterius causæ, ut non sequatur effectus. — Alia propositio est quam negat, [dicens] quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quæ sunt per se; quæ autem sunt per accidens non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum habet aliquam causam in homine,

quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam; quæcumque enim sunt simul propter aliquam causam ordinem habent ad invicem ex illa causæ; quæ autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem; non igitur sunt ex aliqua causæ per se agente, sed solum per accidens hoc evenit; accidit enim docenti musicum quod docet hominem album; est enim præter ejus intentionem; sed intendit docere disciplinæ susceptibilem. Sic ergo, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex alia causæ concurrente per accidens; et, licet illam causam concurrentem habent re-

dant attribuer à aucune cause la concurrence même qui constitue l'obstacle; ce qui nous prouve que l'obstacle qui s'oppose à la production de tel ou tel effet ne vient pas d'un principe céleste. Donc on prétend faussement que les effets provenant des corps célestes se réalisent nécessairement dans ce monde inférieur.

C'est là ce qui fait dire à saint Jean Damascène : « Les astres ne sont la cause ni de la production des choses qui sont produites, ni de la destruction de celles qui sont détruites » (*De la Foi orthodoxe*, l. II, c. 7); parce que les effets qui en résultent n'ont rien de nécessaire. Aristote dit aussi : « Les signes qui paraissent dans les corps, et jusque dans les astres, annoncent souvent des phénomènes qui ne se réalisent pas, tels que la pluie et le vent; car s'il survient un mouvement plus fort que celui qui doit les produire, ce dernier reste sans effet. C'est aussi ce qui arrive pour beaucoup de choses qu'il était bon de faire, auxquelles on a soigneusement réfléchi, et que l'on abandonne pour en entreprendre d'autres plus importantes (5). » Nous lisons encore dans le *Quadripartitum* de Ptolémée : « Nous ne devons pas croire non plus que les faits du monde supérieur sont inévitables, comme les événements résultant d'une disposition divine, que nous ne pouvons éviter en aucune façon et qui arrivent tels qu'ils sont

(5) Prout quisque natura localis est, aut vitio bilis astris laborat, ita multifarias visiones experitur. Quia vero plurimis et variis spectris feriuntur, aliquando in somnia ille quibus eventus quidam respondet incidunt : sicuti nonnulli, quum totum diem certant, interim præmium capiunt. Nam quod in proverbio est : *Si sæpe jacias, alium alias ferieris*, idem et in somniis contingere solet. Nec vero absurdum est plurima non evadere ; nam neque ea signa quæ in corpore videntur, aut in coelo, ut quæ imbres aut flatas prætendant, semper eveniunt ; si enim aliis vehementior motus ingruat quam sit iote futurus a quo illa fiant, tum ex signo nihil sequi solet. Sed et plurima agendorum, de quibus consilium optima ratione interie, superveniens aliis initis aliis gravioribus, in irritum decidunt ; nec enim prorsus omne fit quod futurum erat, neque idem est *fore* et *esse* futurum ; sed dicendum est et principia esse a quibus nihil emergat et signa quæ nullus approbet effectus (Arist., *De divinatione per somnum*, c. 2, sub initio).

dacere in aliquam causam alioquin, tamen ipsum concurrens qui impedit non est reddere in aliquam causam ; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedis ex aliquo celesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum celestium ex necessitate preveniunt in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit quod « corpora celestia non sunt causas generationis alioquin eorum quæ fiunt neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur » (*De orthod. fide*, II, c. 7), quia scilicet non ex necessitate eis effectus preveniunt.

Aristoteles etiam dicit (*de Divinatione per Somnum*, c. 2), quod « eorum quæ in corporibus sunt signorum, etiam celestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt ; si enim aliquis alius vehementior isto accidit motus a quo futuro signum factum est, non fit, sicut et multa contra bene, quæ fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes. » Ptolomæus etiam in *Quadripartito* dicit : « Rursus nec sustinere debemus quod superiora procedunt inevitabiliter, ut ea quæ divina dispositione contingunt et quæ nullatenus sunt vitanda, nec non

« réglés et nécessairement. » Et dans son livre des *Cent Aphorismes* :
 « Ces pronostics que je vous indique tiennent le milieu entre le né-
 cessaire et le possible. »

CHAPITRE LXXXVII.

Il n'est pas vrai que les révolutions des corps célestes soient la cause de nos élections par la vertu de leur âme motrice.

Nous devons observer qu'Avicenne considère les révolutions des astres comme étant la cause de nos élections, non par occasion, ainsi que nous l'avons prouvé (ch. 83), mais par elles-mêmes. Il enseigne, en effet, que les astres sont animés; d'où il suit que tout mouvement céleste procédant d'une âme et étant le mouvement d'un corps, de même qu'en sa qualité de mouvement d'un corps il a le pouvoir de modifier les corps, ainsi, en tant qu'il procède d'une âme, il doit avoir la vertu d'influer sur nos âmes; et, par conséquent, ce mouvement est la cause de nos élections et de nos volitions. Cette opinion, qui paraît concorder avec celle qu'Albumazar expose dans le premier livre de son *Introductorium*, est contraire à la raison. En effet :

1° Tout effet produit au moyen d'un instrument fourni par la cause efficiente doit être proportionné à l'instrument, aussi bien qu'à l'agent; car nous n'employons pas le premier instrument qui se présente pour réaliser tel effet; d'où il suit qu'on ne peut pas se servir d'un instrument pour faire une chose qui est complètement en dehors de son action. Or, sous aucun rapport, l'action d'un corps n'est assez

« quæ veraciter et ex necessitate prove-
 niunt. » In Centiloquio etiam dicit :
 « Hæc indicia quæ tibi trado sunt media
 inter necessarium et possibile. »

CAPUT LXXXVII.

*Quod motus celestis corporis non sunt causæ
 electionum nostrarum ex virtute animæ
 moventis.*

Est tamen attendendum quod Avicenna
 (Métaphys., x, c. 1) vult quod motus ces-
 lestium corporum sint nostrarum electio-
 num causæ, non quidem per occasionem
 tantum, sicut supra dictum est (c. 85), sed

per se. Ponit enim corpora cœlestia esse
 animata; unde oportet, quum motus cœ-
 lestis sit ab anima et sit motus corporis,
 quod, sicut in quantum est motus corporis
 habet virtutem transmutandi corpora, ita
 in quantum est ab anima habeat virtutem
 imprimendi in animas nostras; et sic motus
 celestis sit causæ electionum nostrarum et
 voluntatum; al quod etiam redire videtur
 posuit Albumazar, in primo sui *Introduc-
 torii*. Hæc autem positio irrationalis est.

1° Omnem enim effectum qui est per
 instrumentum aliquod ab efficiente proce-
 dens, oportet esse proportionatum instru-
 mento, sicut et agenti; non enim quolibet
 instrumento utimur ad quemlibet effectum;
 unde illud non potest fieri per aliquod in-

étendue pour modifier l'intelligence et la volonté (ch. 84 et 85), si ce n'est accidentellement, parce que, selon que nous l'avons remarqué (ch. 85), le corps subit quelque changement sous l'influence des astres. En supposant donc que les astres soient animés, leur âme ne saurait faire aucune impression sur l'intelligence et la volonté par le mouvement qu'elle leur imprime.

2° Tandis qu'elle agit, la cause active particulière ressemble à la cause active universelle, qui en est le type. Or, si une âme humaine fait sur une autre âme humaine une impression quelconque au moyen d'une opération corporelle, comme il arrive quand, par le signe de la parole, elle manifeste sa pensée, cette action corporelle, qui procède d'une âme, n'arrive jusqu'à l'autre qu'en passant par le corps [qui lui est uni]; car, en résonnant extérieurement, la parole modifie l'organe de l'ouïe, et une fois que le sens l'a ainsi perçue, la chose qu'elle signifie pénètre jusqu'à l'intelligence. Si donc l'âme d'un corps céleste produit quelque impression sur notre âme en mettant ce corps en mouvement, son action n'est transmise à notre âme qu'au moyen de la modification que notre corps subit; et cette modification, comme nous l'avons fait voir (ch. 85), n'est pas la cause, mais seulement l'occasion de nos actions. Donc les révolutions célestes ne sont que par occasion la cause de nos élections.

3° Aristote établit que le moteur et le mobile sont nécessairement ensemble (1). Il ressort de ce principe que le mouvement doit se com-

(1) Primum movens, non id cujus gratia, sed unde est principium motionis, cum eo quod movetur simul est. Dico autem simul, quod nihil inter ea intercedat; hoc enim rei omnis quæ movetur et ejus quæ movet commune est, etc. (Arist., *Rhys.*, VII, c. 2). — Aristote prouve *in extenso* cette proposition dans le reste du chapitre.

strumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut supra (c. 84 et 85) ostensum est, nisi forte per accidens, in quantum ex his [corporibus celestibus] immutatur corpus, sicut prædictum est (c. 85). Impossibile est ergo quod anima celestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat, mediante motu celestis corporis.

3° Amplius, Causa agens particularis, in agendo, similitudinem gerit causæ agentis universalis, et est exemplum ejus. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corpora-

lem imprimeret, sicut quum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis, quæ est ab una anima, non pervenit ad aliam nisi mediante corporis; vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta, pervenit ejus signatum usque ad intellectum. Si igitur anima celestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non pervenit usque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri; quæquidem non est causastrarum actionum, sed occasio tantum, sicut ex præmissis (c. 85) patet. Non igitur erit motus celestis causa nostræ electionis nisi per occasionem tantum.

3° Item, Quum movens et motum opor-

muniquer du premier moteur jusqu'au dernier mobile en suivant un certain ordre, qui consiste en ce que le moteur atteint le mobile éloigné par celui qui le touche. Or, notre corps se rapproche plus que notre âme du corps céleste, que l'on suppose mû par une âme qui lui est unie, puisque notre âme n'est en rapport avec ce corps céleste que par l'intermédiaire de notre corps; et ce qui le prouve c'est qu'il n'y a entre les intelligences séparées [ou les purs esprits] et les corps célestes aucun rapport, si ce n'est, peut-être, celui du moteur au mobile. Donc c'est uniquement par l'intermédiaire de notre corps que se communique à notre âme le changement qui affecte le corps céleste et procède de son âme. Or, l'âme n'est mue qu'accidentellement lorsque le corps est soumis à un mouvement, et l'élection suit seulement par occasion le changement du corps (ch. 85). Donc les révolutions célestes ne peuvent être la cause de notre élection par cela seul qu'une âme les produit.

4° Dans l'opinion d'Avicenne et de quelques autres philosophes, l'intellect actif est une substance séparée, qui agit sur nos âmes en tant qu'elle rend actuelle la connaissance des choses qui n'étaient connues qu'en puissance. Or, nous avons observé que cette opération consiste dans l'abstraction de toutes les dispositions propres à la matière (liv. II, ch. 76 et 79). Donc l'être qui exerce sur l'âme une action directe n'agit pas sur elle au moyen d'un corps mis en mouvement, mais bien plutôt en faisant abstraction de tout ce qui constitue les corps. Donc en supposant le ciel animé, son âme ne saurait déterminer nos élections ou nous donner l'intelligence des choses par le mouvement qu'elle lui imprime.

test simul esse, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2), oportet quod a primo movente proveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine, ut scilicet movens per id quod est sibi proximum moveat id quod est ab eo distans. Corpori autem celesti, quod moveri ponitur ab anima sibi conjuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quæ non habet ordinem ad corpus celeste nisi mediante corpore; quod ex hoc patet quia intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus celeste, nisi forte movens ad motum. Immutatio igitur corporis celestis ab anima ejus procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per acci-

dens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est (c. 85). Motus igitur celestis non potest esse causa electionis nostre per hoc quod est ab anima.

4° Præterea, Secundum positionem Avicennæ (*Compend. de Anima*, c. 10) et quorundam philosophorum aliorum (Averrh., *de Anima*, l. III), intellectus agens est quedam substantia separata, quæquidem agit in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex his quæ dicta sunt (l. II, c. 76 et 79). Quod igitur agit directe in animam non agit in eam per motum corporeum, sed magis per

Les mêmes raisons peuvent servir à prouver que le mouvement du ciel n'est pas la cause de nos élections par la vertu d'une substance séparée, dans le cas où l'on prétendrait que le ciel n'est pas animé, mais qu'il a pour moteur une substance séparée.

CAPITRE LXXXVIII.

Les substances séparées créées ne peuvent être la cause directe de nos élections et de nos volitions.

Il ne faut pas croire que les âmes des cieux, s'il en existe quelques-unes, ou toute autre substance intelligente séparée et créée puisse directement nous imposer une volition, ou bien devenir la cause de notre élection. En effet :

1° L'ordre établi par la divine Providence a limité les actions de tous les créateurs; aussi sont-ils dans l'impossibilité d'agir en dehors de ses lois. C'est une loi de la Providence que tout mobile reçoive immédiatement le mouvement de la cause la plus prochaine. Or, le plus prochain moteur de la volonté est le bien connu, qui est son objet, et elle est mue par lui de même que la vue l'est par les couleurs. Donc aucune substance créée n'est capable de mouvoir la volonté sans l'intermédiaire d'un bien connu. Or, elle remplit cette fonction en lui montrant qu'il est bon de faire telle chose; c'est-à-dire qu'elle persuade. Donc nulle substance créée ne peut agir sur la volonté ou être cause de notre élection par un moyen autre que la persuasion.

abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur cœli, si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum cœli.

Per eandem etiam rationem potest probari quod motus cœli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiæ separatae si quis penat eorum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

CAPIT LXXXVIII.

Quod substantiæ separatae creatæ non possunt esse causas directæ electionum et voluntatum nostrarum.

Non est autem estimandum quod animæ cœlorum, si quæ sint, vel quæcumque aliæ

substantiæ intellectuales separatæ creatæ possint directæ voluntatē nobis immittere aut electionis nostræ causā esse.

1° Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae Providentiæ continentur; unde præter leges ipsius agere non possunt. Est autem Providentiæ lex ut nunquamque immediate a proxima sibi causā moveatur. Causa igitur superior creatā, tali ordine prætermisso, nec movere nec agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creatā potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est in quantum manifestat si aliquid esse bonum ad agendum; quod est persuadere. Nulla igitur substan-

2° Chaque être est naturellement apte à recevoir le mouvement et à souffrir l'action de l'agent dont la forme a la vertu de le faire passer [de la puissance] à l'acte ; car tout agent agit par sa forme. Or, l'objet qui est capable d'exciter le désir et qui l'apaise [quand il est possédé] fait arriver la volonté à l'acte. D'un autre côté, nous avons vu que le désir de la volonté n'est complètement satisfait que par la possession du bien divin, qui est sa fin dernière (ch. 37, 50 et 63). Donc Dieu seul peut mouvoir la volonté de la manière propre à l'agent.

3° Il y a dans les êtres inanimés une inclination naturelle, qui les dirige vers leur fin propre, et que nous appelons l'appétit naturel. Il en est de même de la volonté des substances intelligentes, qui prend le nom d'appétit intellectuel. Or, il appartient exclusivement à l'auteur de la nature de mettre dans les êtres les inclinations qui leur sont naturelles. Donc celui-là seul qui est le principe de la nature intellectuelle peut incliner la volonté vers un objet quelconque. Or, Dieu seul est ce principe (liv. II, ch. 21). Donc il peut seul incliner notre volonté vers quoi que ce soit.

4° Selon Aristote, « la violence vient d'un principe extrinsèque au sujet, qui la souffre sans l'aider » (1). Si donc un principe extrinsèque ébranle la volonté, cet ébranlement sera forcé : nous considérons comme principe extrinsèque du mouvement celui qui meut de la manière propre à l'agent et non de la manière propre à la fin. — Or, la

(1) Ea suscipere dicimur invitique, aut vi coacti, aut per inscientiam aguntur. Ea autem id violentum, cujus principium extra est, atque ejusmodi ut nihil adjumenti afferat is qui agit, aut qui patitur : ut si quo ventus detulerit, aut il homines quorum sub potestate sumus (Arist., *Ethic.*, III, c. 1).

tia creata potest agere in voluntatem vel esse causa electionis nostrae nisi per modum suadentis.

2° Item, Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cujus formam reduci potest in actum ; nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii ejus quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supradictis (c. 37, 50 et 63) patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

3° Adhuc, Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae appetitus dicitur naturalis, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem

naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturalis intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (l. II, c. 21) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest.

4° Amplius, « Violentum, ut dicitur in tertio Ethicorum (c. 1), est cujus principium est extrinsecum, nil conferente vim passo. » Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus ; dico autem moveri ab extrinseco principio quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omne

violence est opposée au volontaire. Donc aucun principe extrinsèque ne peut ébranler la volonté comme agent, mais tous les mouvements de cette faculté doivent procéder d'un principe intrinsèque. Or, nulle substance créée n'est unie à l'âme intelligente quant aux faits internes (2). Cette union n'existe qu'avec Dieu, qui seul est la cause productrice de l'âme et lui continue l'existence. Donc Dieu seul peut déterminer les mouvements de la volonté.

5° La violence est opposée au mouvement naturel et au mouvement volontaire, puisqu'ils doivent l'un et l'autre procéder d'un principe intrinsèque. Or, l'agent extrinsèque ne meut naturellement le mobile qu'autant qu'il met en lui un principe intrinsèque de mouvement : ainsi, le générateur, en conférant au corps pesant qu'il produit la forme d'où résulte la pesanteur, lui imprime le mouvement naturel de haut en bas. Mais aucun agent extrinsèque ne peut mouvoir sans violence un corps naturel, si ce n'est, peut-être, accidentellement : tel est l'agent qui éloigne l'obstacle et qui fait usage d'un mouvement ou d'une action qui est dans la nature, plutôt qu'il n'en

(2) L'âme a des facultés particulières, dont l'usage lui appartient exclusivement. Le corps même, qui est uni à l'âme de manière à former avec elle une seule nature, n'a aucune part à ses opérations internes. Les sens ne sont que les instruments de l'âme. Ce qui le prouve, c'est que l'âme séparée du corps ne sera pas moins capable de connaître et de vouloir, parce que l'intelligence et la volonté font partie de son essence. Nous pouvons même ajouter que souvent le corps, loin de favoriser les opérations de l'âme, ne fait que les entraver ; en sorte que, suivant la doctrine de saint Thomas, exposée ailleurs (liv. II, ch. 81), il est faux que l'âme, sans le corps, soit incapable d'aucune opération ; « car elle conserve toujours les opérations indépendantes des organes corporels, telles que celles de connaître et de vouloir. Quant aux opérations qui s'exercent par le moyen de ces organes, comme elles appartiennent à l'âme nutritive et à l'âme sensitive, elles cessent complètement. » En voici la raison telle que la donne le saint docteur . « L'âme humaine, étant située sur les confins des corps et des substances incorporelles, et comme à l'horizon qui sépare l'éternité du temps, à mesure qu'elle s'éloigne des êtres placés au plus bas degré de l'échelle, elle se rapproche de ceux qui en occupent le sommet. Lors donc qu'elle sera entièrement détachée du corps, elle deviendra parfaitement semblable aux purs esprits, quant à la manière de connaître, » et aussi quant à la manière de vouloir, puisque l'objet de la volonté ou de l'amour est le bien connu. En effet, « quand l'âme est séparée, son être lui appartient à elle seule, sans que le corps y participe. » — Ces observations s'appliquant, à plus forte raison, aux corps qui ont un être absolument distinct de celui de l'âme.

motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

5° Adhuc, Violentiam opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus : sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accideus, sicut removens

tet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus : sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accideus, sicut removens

est la cause. Donc le seul agent qui a le pouvoir de déterminer sans violence un mouvement de la volonté est celui qui produit le principe intrinsèque de ce mouvement, c'est-à-dire la puissance même de la volonté. Or, cet agent est Dieu, qui seul crée l'âme (liv. II, ch. 21 et 87). Donc Dieu seul peut, comme agent, mouvoir la volonté sans violence.

L'Écriture Sainte exprime ainsi cette vérité : *Le cœur du roi est dans la main du Seigneur ; il l'inclinera à tout ce qu'il voudra* (PROV., XXI.). *C'est Dieu qui, selon son bon plaisir, opère en vous la volition et son accomplissement* (Philipp., II, 13).

CHAPITRE LXXXIX.

Les mouvements de la volonté viennent de Dieu et non de la volonté seule.

Plusieurs, ne comprenant pas comment Dieu peut déterminer en nous les mouvements de la volonté sans léser sa liberté, ont essayé de fausser les sens des textes cités plus haut. Ils ont prétendu que Dieu produit en nous la volition et son accomplissement parce qu'il nous donne la faculté de vouloir, mais non en ce sens qu'il nous fait vouloir ceci ou cela. Telle est l'interprétation qu'Origène donne de ces passages (1), en prenant la défense du libre arbitre. Elle paraît avoir

(1) Sequebatur illud : *Velle et perficere ex Deo est* (Philipp., II, 13). Et dicunt quidam : Si velle et perficere ex Deo est, seu male velimus, seu male quid agamus, a Deo hæc nobis contigerunt. Quod si ita est, non sumus liberi. Et rursus, quum bona volumus et præstantiora perficimus, quoniam et *velle et perficere ex Deo est*, non nos præstantiora perficimus, sed perficere vii sumus ; hæc autem Deus dedit : Quare nec in eo sumus liberi. — Respondendum est non dixisse Apostolum velle mala aut velle bona, et item meliora aut pejora facere ex Deo esse, sed universe velle et universe currere. Quemad-

prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut ostensum est, (I, II c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.

Hinc est quod dicitur : *Cor regis in manu Domini ; quocumque voluerit inclinabit illud* (Proverb., XXI, 1) ; et : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (Philipp., II, 13).

CAPUT LXXXIX.

Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate.

Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origènes exponit (Περὶ Ἀρχῶν, I, III, c. 1), liberum arbitrium defendens contra aucto-

donné naissance à cette opinion de quelques auteurs, que la Providence ne s'occupe pas des choses qui relèvent du libre arbitre, c'est-à-dire des élections, mais seulement des faits extérieurs. Ils s'appuient sur cette raison, que celui qui a fait choix d'une chose qu'il veut acquérir ou exécuter, comme de construire une maison ou de s'enrichir, ne peut pas toujours parvenir à son but ; et, par conséquent, la réalisation de nos actions ne dépend pas du libre arbitre, mais des dispositions arrêtées par la Providence.

Cette opinion est en opposition flagrante avec les témoignages suivants de la Sainte-Écriture :

1^o Isale dit : *Seigneur, vous avez fait en nous toutes nos œuvres* (xxvi, 12). Donc nous tenons de Dieu, non-seulement la faculté de vouloir, mais encore son opération.

2^o Cette parole de Salomon : le Seigneur inclinera le cœur du roi à tout ce qu'il voudra (Prov., xxi, 1) prouve que la causalité divine ne s'étend pas à la seule puissance de la volonté, mais encore à son acte.

3^o Dieu ne donne pas seulement aux êtres la puissance d'agir, mais aucun d'eux n'est capable d'agir par sa propre puissance, s'il n'agit pas par la puissance de Dieu (ch. 67 et 70). Donc l'homme ne peut faire usage de la faculté de la volonté qui lui est donnée, qu'autant qu'il agit par la puissance de Dieu. Or, le principe en vertu duquel l'agent

modum enim a Deo habemus quod animalia, quod homines sumus, ita quod generatim, ut ita dicam, volumus, quod generatim movemur, id acceptum Deo referri oportet. Sicut autem, etsi accepimus quod animalia simus, quod moveamur, quod membra hæc vel illa, manus, exempli causa, aut pedes moveamus, non recte qui dixerit specialem hunc nobis motum a Deo datum esse ut verberemus, ut occidamus, ut aliena rapiamus, quum motus in universum nobis Deus auctor fuerit, nos vero ad pejora aut meliora illo motu utamur; sic illam agendi vim qua sumus animalia nobis quidem Deus impertiit, et velle a Deo quidem accepimus, sed illam volendi necnon agendi vim nos ipsi ad honesta vel contraria flectimus (*De principiis*, l. III, c. 1, n. 19).

ritates prædictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam, qui dicebant quod Providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed Providentia refertur ad exteriores eventus; non enim qui elegit aliquod consequi vel pericere, puta ædificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed Providentia disponuntur.

Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter.

1^o Dicitur enim : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine* (Isai., xxvi, 12);

unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

2^o Præterea, Hoc ipsum quod Salomon dicit : *Quocumque volueris, inclinabit illud* (Proverb., xxi, 1), ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

3^o Item, Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra (c. 67 et 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit est causa, non solum virtutis, sed etiam actus :

agit est la cause, non-seulement de la puissance d'action, mais encore de l'action : nous en avons la preuve dans l'exemple de l'artisan ; c'est par sa puissance qu'agit l'instrument, même celui auquel il n'a pas donné sa forme propre et qu'il ne fait qu'appliquer à l'acte. Donc Dieu est la cause, non-seulement de notre volonté, mais aussi de nos volitions.

4° Les esprits sont disposés dans un ordre plus parfait que celui des corps. Or, tous les mouvements qui affectent les corps procèdent du premier mouvement. Donc, dans l'ordre spirituel, tout mouvement de la volonté doit procéder de la première volonté, qui est celle de Dieu.

5° Nous avons démontré (ch. 67 et 70) que Dieu est la cause de toutes les actions et qu'il opère dans tous les agents. Donc il est la cause des mouvements de la volonté.

6° Aristote raisonne ainsi : La connaissance, la délibération, l'élection et la volition ont nécessairement une cause, puisque tout ce qui est nouveau doit avoir une cause ; et, si l'on assigne pour cause une autre délibération et une autre volition qui ont procédé, comme il est impossible de remonter ainsi jusqu'à l'infini, on arrivera forcément à un premier principe. Il ne peut y avoir d'autre premier principe de ces opérations que l'être qui excelle sur toute raison. Or, Dieu seul excelle sur l'intelligence et la raison (2). Donc Dieu est le premier principe de nos délibérations et de nos volitions.

(2) Quæret forsan quispiam an fortuna ejus causat ait, ut quid et quando oporteat concupiscatur, aut sic omnium erit; nam et cognoscendi consultandique. Neque enim consultans consultavit et hoc consultavit, sed principium est quoddam; neque cogitans cogitavit et id prius cogitavit, atque in infinitum ejusmodi fiat progressio. Neque igitur considerandi junctum principium, neque consultandi consilium. Quid igitur aliud, nisi fortuna? Quocirca a fortuna omnia proficiscuntur, et quoddam est principium, extra quod aliud nullum reperiatur. Ipsa autem (quæritur) ejusmodi facultate instructa effi-

quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.

4° Amplius, Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quæ est voluntas Dei.

5° Adhuc, Superius (c. 67 et 70) ostensum est quod Deus est causa omnis actio-

nis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

6° Item, Arguit Aristoteles, in septimo Ethicorum Eudæmiorum (c. 14), per hunc modum : Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, et eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam, si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas præcedens, quum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum : hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione

CHAPITRE XC.

Les élections et les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence.

De tout ce qui précède, il ressort clairement que les volitions et les élections des hommes sont elles-mêmes subordonnées à la divine Providence. En effet :

1° Tout ce que Dieu fait, il le fait suivant l'ordre de sa Providence. Donc puisqu'il est lui-même la cause de notre election et de notre volonté, nos élections et nos volitions sont subordonnées à la divine Providence.

2° Nous avons prouvé que les esprits régissent tous les corps (ch. 78). Or, les esprits agissent sur les corps au moyen de la volonté. Si donc les élections et les mouvements de la volonté des substances intelligentes ne dépendent point de la Providence de Dieu, les corps eux-mêmes en sont indépendants ; et, par conséquent, il n'y a absolument pas de Providence.

3° Les êtres compris dans l'univers doivent participer en proportion

cere ejusmodi queat ; quod perinde est ac si principium motus in anima quid sit inquiretur. Patet autem sic esse, quemadmodum in universo est Deus, et vicissim cuncta in illo ; moventur enim omnia ab inexistente in nobis nemine. Ἀλλ' οὐ δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς, καὶ πᾶν ἐκείνῳ κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Rationis autem non ratio, sed præstantius quidpiam est principium. Quid autem scientia præstantius est, nisi Deus (Arist., *Ethic.* ad Eudemum, vii, c. 14). — Il est à remarquer qu'Aristote exprime cette vérité de la présence et de l'action de Dieu en nous presque dans les mêmes termes que saint Paul, dans les textes suivants : *Ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom., xi, 36). — *Nec manibus humanis colitur* (Dominus) *indigens aliquo, quum ipse det hominibus vitam, et inspirationem, et omnia...* *Quærere Deum, si forte attrahant eum aut incendant, quamvis non longo sit ab unoquoque nostrum ; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus ; sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt : Ipsius enim et genus sumus* (Act., xvii, 26, 27 et 28). — *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (Philipp., ii, 13).

nisi Deus ; est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC.

Quod electiones et voluntates humanas subduntur divinæ Providentiæ.

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinæ Providentiæ subditas esse.

1° Omnis enim quæ Deus agit, ex ordine

Providentiæ suæ agit. Quum igitur Ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ, et electiones et voluntates nostræ divinæ Providentiæ subduntur.

2° Amplius, Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (c. 78) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei Providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius Providentiæ subtrahantur ; et sic totaliter nulla erit Providentia.

de leur excellence à l'ordre qui constitue le bien de cet univers. C'est pour cela qu'Aristote reproche aux anciens philosophes d'avoir attribué au hasard et à la fortune la constitution des corps célestes en les excluant des choses inférieures (1). Or, les substances intelligentes sont plus nobles que les substances corporelles. Si donc les corps, quant à leurs substances et à leurs actions, sont astreints à l'ordre établi par la Providence, à plus forte raison il en est de même des esprits.

4° Les êtres qui se rapprochent le plus de la fin sont soumis plus étroitement à l'ordre établi en vue de la fin, puisque, par leur intermédiaire, les autres êtres sont mis en rapport avec cette fin. Or, nous avons vu (ch. 50) que les actions des substances intelligentes touchent de plus près à Dieu, comme à leur fin, que les actions des autres substances. Donc les actions des esprits sont subordonnées à la Providence, par laquelle Dieu fait tout rapporter à lui-même, plus strictement que les actions des autres créatures.

5° Le gouvernement de la Providence a son principe dans l'amour dont Dieu aime ses créatures : car l'amour consiste principalement en

(1) Empedocles dicit, quum de mundi loquitur extructione : *Sic tunc hinc currere fortuito contigit, sæpe autem alio modo*. Partes quoque animalium plurimas ortas fortuna fuisse dicit. Sunt etiam qui et hujusmodi, cæterorumque cælorum omnium casum esse causam asserunt. Nam a casu conversionem motionemve fieri dicunt, quæ quidem distinxit et in hunc ordinem redegit atque constituit universum. Hoc etiam ipsum valde dignum est admiratione. Nam animalia quidem et plantæ neque esse, neque fieri a fortuna dicunt; sed aut naturam, aut mentem, aut aliquid aliud tale causam ipsorum asserunt esse; non enim ex cujusque semine quodvis nascitur, sed ex tali quidem olea, ex tali autem homo. Cælum vero et divinissima sensibilibus casu orta fuisse asserunt, nullamque ipsorum talem causam esse, qualem animalium atque plantarum inquirunt esse. Atque hoc ipsum, si ita sese habeat, consideratione est dignum, beneque sese habet si aliquid de hoc ipso dicatur. Et alio namque modo absurdum est id quod dicitur, et insuper absurdius est hæc illos dicere, in cælo quidem nihil a casu fieri; in his autem quibus fortunam exterminant multa ab ipsa provenire ridentes, quod tamen contra fieri conveniens erat. Sunt autem quidam quibus fortuna causa quidem esse; obscura tamen humanæ menti videtur, ut divinum quoddam atque excellens (Arist., *Phys.*, II, c. 4).

3° Item, Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem, in qua bonum universi consistit; unde Aristoteles (*Physic.*, II, c. 4) arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione cælestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiæ corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine Providentiæ, multo magis substantiæ intellectuales.

4° Præterea, Ea quæ sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem, nam, eis mediantibus, etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquis ordinatur in Deum sicut in finem quam actiones aliarum rerum, sicut supra (c. 50) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine Providentiæ, qua Deus omnia in se ipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

5° Adhuc, Gubernatio Providentiæ ex amore divini procedit, quo Deus res a se

ce que celui qui aime veut du bien à l'objet aimé. Donc plus Dieu aime un être, plus cet être dépend de sa Providence. — La Sainte-Ecriture nous enseigne cette vérité en ces termes : *Le Seigneur garde tous ceux qui l'aiment* (Ps. cXLIV, 20); et le Philosophe l'exprime aussi en disant que Dieu prend particulièrement soin, comme de ses amis, de ceux qui aiment l'intelligence (2). Il ressort de là qu'il aime surtout les substances intelligentes. Donc leurs volitions et les élections dépendent de sa Providence.

6° Les biens intérieurs de l'homme qui découlent de sa volition et de son élection lui appartiennent plus en propre que les biens extérieurs, tels que l'acquisition des richesses et les autres semblables; aussi les premiers rendent l'homme bon, et non les seconds. Si donc la Providence de Dieu ne s'étend pas jusqu'aux élections de l'homme et aux mouvements de sa volonté, mais seulement aux faits extérieurs [qui en résultent], dans la réalité les choses humaines seront plutôt soustraites que soumises à la direction de la Providence; et l'Ecriture prête à certains blasphémateurs ce langage : *Dieu ne considère pas ce qui se passe parmi nous, il se promène autour des pôles du ciel* (Job, xxii. 14). *Le Seigneur a délaissé la terre, le Seigneur ne voit point* (Ezéch., ix, 9). *Qui est celui qui a dit qu'une chose se fit, sans l'ordre du Seigneur* (Jérém., Thren., iii, 37)?

(2) Qui muneribus fungitur menti consentaneis et hanc colit, estque optimi animi affectus, eum probabile est Deo carissimum esse. Nam si dii immortales curam habent aliquam rerum humanarum, quemadmodum verisimile est, illud quoque probabile fuerit, eos re omnium optima sibi que cognata delectari (hæc autem mens fuerit), iisque qui hanc maxime diligent et plurimi faciunt præmia persolvere, gratiamque referre, ut eorum quæ ipsi cara sunt curam habentibus, rectasque atque honestas actiones obeantibus atque exercentibus. Hæc autem omnia in sapiente inesse maxime non est obscurum. Est igitur Deo carissimus. Eundem autem etiam beatissimum esse verisimile est. Itaque sapiens etiam hoc modo beatissimus erit (Arist., *Ethic.*, x, c. 9).

creas amat; in hoc enim præcipue consistit amor quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus Providentia cadunt. — Hoc autem et sacra Scriptura docet, dicens : *Custodit Dominus omnes diligentes se* (Psalm. cXLIV, 20), — et etiam Philosophus in decimo Ethicorum (c. 9) tradit, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis; ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat; sub ejus igitur Providentia cadunt earum voluntates et electiones.

6. Amplius, Bona interiora hominis que

ex voluntate et electione dependent sunt magis propria hominis quam illa que extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum vel si quid aliud est hujusmodi; unde per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista. Si igitur electiones humane et voluntatis motus non cadunt sub divina Providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humane sunt extra Providentiam quam quod Providentia subsint; quodquidem ex persona blasphemantium inducitur : *Nec nostra considerat, et circumcursus cali perambulatur* (Job, xxii, 14), et : *Bereliquit Dominus terram, et Dominus non videt* (Ezech., ix, 9), et : *Quis est iste*

Quelques textes des Livres Saints paraissent favoriser cette opinion . Nous y lisons : *Dès le commencement Dieu a fait l'homme et l'a abandonné au pouvoir de son conseil* (Eccli., xv, 14). *Il a mis devant vous l'eau et le feu, étendez la main vers ce que vous voudrez. La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme; il lui sera donné ce qu'il aura choisi* (Ibid., xv, 17 et 18). *Considérez que j'ai mis aujourd'hui en votre présence la vie et le bien, et, à l'opposé, la mort et le mal* (Deuter., xxx, 15).

Ces passages, cependant, tendent uniquement à prouver que l'homme jouit du libre arbitre, et non à soustraire ses élections au domaine de la divine Providence. De même cette proposition de saint Grégoire de Nysse, dans son traité sur l'homme (3) : « La Providence « s'occupe des choses qui ne sont pas en nous, et non de celles qui sont « en nous ; » et cette autre de saint Jean Damascène, qui s'exprime ainsi d'après lui (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. 30) : « Dieu a la « prescience des choses qui sont en nous, mais il ne les prédétermine « pas, » doivent s'interpréter en ce sens que Dieu ne détermine pas ce qui se passe en nous comme le rendant nécessaire.

CHAPITRE XCI.

Comment les choses humaines se rattachent aux choses supérieures.

Ces vérités que nous venons de prouver peuvent nous faire com-

(3) Saint Thomas a probablement en vue le livre de saint Grégoire de Nysse, intitulé *De hominis opificio*, mais le texte qu'il cite se trouve au ch. 8 de son traité *De Providentia*.

qui dixit ut fieret, Domino non jubente (Thren., III, 37)?

Videntur autem quædam in doctrina sacra secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui* (Eccli., xv, 14); et infra : *Apposuit tibi aquam et ignem; ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei dabitur illi* (Ibid., xv, 17 et 18); et : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et, e converso, mortem et malum* (Deuter., xxx, 15).

Hæc autem verba ad hoc inducuntur ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones a divina Providentia subtrahantur. Et similiter, quod Grego-

rius Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit : « Providentia est eorum quæ non sunt in nobis; non autem eorum quæ sunt in nobis, » et Damascenus, eum sequens, dicit (*De orthod. fide*, l. II, c. 30) quod « ea quæ sunt in nobis Deus præno-scit, sed non prædeterminat, » exponenda sunt ut intelligatur en quæ sunt in nobis divinæ determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

CAPUT XCI.

Quomodo res humanas ad superiores causas reducantur.

Ex his ergo quæ supra ostensa sunt

prendre comment les événements humains se rattachent aux causes supérieures et n'arrivent pas fortuitement. Dieu, en effet, dispose immédiatement les élections et la volition, et fait parvenir à l'homme, par l'intermédiaire des Anges, la connaissance dont il est capable et qui appartient à l'intelligence (1). Il dispense également, par l'intermédiaire des Anges et des astres, les biens, soit intérieurs, soit extérieurs, inhérents aux corps et qui tournent à l'avantage de l'homme.

Une seule raison générale explique cet ordre. C'est que tout ce qui est multiforme, muable et périssable doit se rattacher, comme à son principe, à un être uniforme, immuable et impérissable.

Or, tout ce qui est en nous est multiple, variable et périssable. En effet :

1^o Il est évident qu'il y a multiplicité dans nos élections, puisque, dans des conditions diverses, divers individus choisissent diverses choses. Elle sont également muables, tant à cause de la légèreté de notre esprit qui n'est pas encore fixé dans sa fin dernière, qu'en raison des changements qui surviennent dans les êtres placés autour et en dehors de nous. Les péchés des hommes attestent de plus qu'elles sont défectibles. Or, la volonté de Dieu est uniforme ; car, en voulant une seule chose (2), il veut toutes les autres choses, et nous avons prouvé ailleurs (liv. 1, ch. 23, 75 et 76) qu'elle est immuable et indéfectible. Donc les mouvements de toutes les volontés et toutes les élections doivent se rattacher à la volonté divine, et non à une autre cause, parce que Dieu seul est la cause de nos volitions et de nos élections.

[1] Il a été démontré au chapitre 79 que les esprits supérieurs dirigent les esprits inférieurs.

[2] Qui est sa propre essence ou sa bonté. Voyez liv. 1, ch. 74 et 75.

colligere possumus quomodo humana ad superiores reducantur causa et non aguntur fortuito. Nam electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur; cognitio vero humana, ad intellectum pertinens, a Deo, mediantibus Angelis, ordinatur; ea vero quæ ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo, mediantibus Angelis et celestibus corporibus, dispensantur.

Hujus autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci, sicut in principium, in aliquod uniforme et immutabile et deficere non valens.

Omnia autem quæ in nobis sunt inve-

niuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia :

1^o Patet enim quod electiones nostræ multipliciter habent, quum in diversis et a diversis diversa eligantur; mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant; quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens est, ut ostensum est (l. 1, c. 23, 75 et 76). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia

3° De même, notre connaissance est multiple, puisque nous con-
 naissons, pour ainsi dire, la vérité intelligible extraite d'une foule de
 choses sensibles. Elle est muable, puisque l'intelligence procède en pas-
 sant d'un objet à un autre, et du connu arrive à l'inconnu. Les erreurs
 des hommes prouvent bien qu'elle est défectible à cause du mélange
 des sensations et des images. Or, la connaissance des Anges est uni-
 forme, parce qu'ils puisent la notion de la vérité à la source unique
 de la vérité, qui est Dieu lui-même. Elle est immuable parce qu'ils
 n'aperçoivent pas la vérité sur chacun des êtres en passant des effets
 aux causes, ou réciproquement, mais par une simple intuition. Elle
 est défectible, parce qu'ils voient par elles-mêmes les natures et les
 quiddités des êtres, et l'intelligence ne peut pas plus se tromper sur
 ces natures que les sens sur leurs objets propres; au lieu que nous
 connaissons les quiddités des êtres par leurs accidents et leurs effets.
 Donc il est nécessaire que la connaissance des Anges règle notre con-
 naissance intellectuelle.

3° Il est encore manifeste que dans le corps humain et dans les
 choses extérieures dont les hommes font usage il y a multiplicité
 de mélange et de contrariété (3); qu'ils ne sont pas toujours mus
 de la même manière, parce que leurs mouvements ne sauraient
 être continus, et aussi qu'ils sont défectibles par altération et par des-

(3) C'est une condition essentielle de la matière; car les substances spirituelles ont
 seules une simplicité parfaite qui les garantit de toute contrariété. Aristote énonce ainsi
 ce principe général : *Cuncta etenim (scilicet tangibilia), aut contraria, aut ex contrariis;*
principia vero contrariorum, unum et pluralitas (Metaphys., IV, c. 2). — Ailleurs il énu-
 mère les diverses sortes de contrariétés : *Porro ipsorum tangibilium quales nam sint primæ*
differentiæ et contrarietates distinguamus oportet. Sunt autem tangibiles contrarietates
 hæ : calidum, frigidum; siccum, humidum; grave, leve; durum, molle; viscosum, ari-
 dum; scabrum, glabrum; crassum tenue (De generatione et corruptione, II, c. 2).

solus Deus nostrarum voluntatum et elec-
 tionum causa est.

2° Similiter autem intelligentia nostra
 multiplicationem habet, qui ex multis
 sensibilibus veritatem intelligibilem quasi
 congregamus, est etiam mutabilis, quia ex
 uno in aliud discurrendo procedit, ex no-
 tis ad ignota proveniens; est etiam defe-
 ctibilis, propter permixtionem phantasie et
 sensus, ut errores hominum ostendunt.
 Angelorum autem cognitio est uniformis,
 quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet
 Deo, accipiunt veritatis cognitionem; est
 etiam immobilis, quia non discurrendo ab
 effectibus in causas, autem converso, sed
 simplici intuitu, puram veritatem de rebus

intuentur; est etiam indefectibilis, quum
 ipsas rerum naturas seu quidditates intuean-
 tur per seipsas, circa quas non potest intel-
 lectus errare, sicut nec sensus circa propria
 sensibilia; nos autem quidditates rerum ex
 accidentibus et effectibus cognoscimus.
 Oporteret ergo quod nostra intellectualis
 cognitio regeretur per Angelorum cogni-
 tionem.

3° Rursus de corporibus humanis et
 exterioribus quibus homines utantur, ma-
 nifestum est quod est in eis multiplicitas
 commixtionis et contrarietatis, et quod non
 semper eodem modo moventur, quia motus
 eorum non possunt esse continui, et quod de-
 factibiles sunt per alterationem et corruptio-

truction. Or, les corps célestes sont uniformes, en raison de leur simplicité, et exempts de toute contrariété (4). Leurs mouvements sont également uniformes, continus et constamment invariables, et ils sont à l'abri du changement et de la destruction. Il est donc nécessaire que le mouvement des astres règle nos corps et toutes les choses qui sont à son usage.

CHAPITRE XCII.

En quel sens la fortune favorise l'homme ; comment les causes supérieures le secondent.

Ces explications suffisent pour nous faire comprendre comment on peut dire de quelqu'un que la fortune le favorise. Nous disons, en effet, qu'il est arrivé par hasard quelque chose d'heureux pour un homme quand il lui est échu un bien qu'il n'avait pas en vue ; quand, par exemple, en creusant dans un champ, il découvre un trésor sans le chercher. Or, il arrive qu'un agent opère en dehors de sa propre intention, mais non en dehors de l'intention du supérieur auquel il

(4) La simplicité que saint Thomas accorde aux astres, d'après Aristote, et suivant l'opinion commune de son temps, n'est pas la même que celle des esprits. Les esprits sont simples en ce sens qu'ils n'ont pas de parties, en sorte que leur substance est indivisible, inaltérable ou uniforme, et qu'elle ne saurait périr que par l'anéantissement. Les corps célestes, au contraire, sont matériels, et, par conséquent, composés de parties. La simplicité qui leur est ici attribuée est donc la même que celle des corps simples de la chimie, qui n'ont qu'un seul élément ; ce qui empêche toute contrariété ; car la contrariété suppose nécessairement deux principes. De là vient leur uniformité, puisque des formes diverses ne se succèdent dans un corps qu'autant que ses divers éléments se combinent de diverses manières, ou bien qu'on y ajoute ou qu'on en retranche un ou plusieurs éléments.

nem. Corpora autem coelestia sunt uniformia, utpote simplicia, absque omni contrarietate existentia ; motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes ; nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra et alia que in usum nostrum veniunt, per motum coelestium corporum regulentur.

CAPUT XCII.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adjuvatur homo ex superioribus causis.

Ex his autem apparere potest quomodo

aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem ; sicut quum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum quem non querebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam, non tamen præter intentionem alicujus superioris cui ipse subest ; sicut, si dominus aliquis præcipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum jam raiserat, illo ignorante, inventio conservi est præter intentionem servi missi, non autem præter intentionem domini mittentis ; et ideo, licet per comparisonem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non tamen per comparisonem ad

est soumis. Ainsi, un maître commande à l'un de ses serviteurs de se rendre dans un lieu où, sans que celui-ci en fût instruit, il en a déjà envoyé un autre : le serviteur qui reçoit cet ordre trouve son compagnon sans aucune intention de sa part, mais ce n'est pas en dehors de l'intention du maître qui l'envoie; et, par conséquent, quoique pour ce serviteur cette rencontre ait lieu fortuitement et par hasard, il n'en est pas ainsi pour le maître, mais elle est préparée. Donc, puisque l'homme est subordonné aux astres par son corps, aux Anges par son intelligence, et à Dieu par sa volonté, il peut se produire en dehors de son intention un fait qui cependant résulte de ses rapports avec les astres, ou d'une disposition que les Anges ou Dieu lui-même ont mise en lui. Or, quoique Dieu seul agisse directement en vue de produire l'élection de l'homme, l'action de l'Ange y coopère en quelque chose par voie de persuasion, et l'action du corps céleste, par voie de préparation, en tant que les influences des astres sur nos corps nous disposent à telle élection. Quand donc quelqu'un, sous l'influence des astres et des causes supérieures, qui s'exerce de la manière que nous venons de dire, se trouve incliné à quelques élections avantageuses, et dont cependant sa propre raison ne lui fait pas connaître toute l'utilité; lorsque la lumière qui émane des substances intelligentes et éclaire son intelligence pour lui faire apercevoir les mêmes choses et qu'une opération divine incline sa volonté à se déterminer dans son intérêt, bien qu'il en ignore la raison, nous le considérons comme favorisé de la fortune, et nous disons, au contraire, que la fortune le maltraite, si les causes supérieures influent sur son élection dans un sens opposé. C'est ce qu'exprime l'Écriture en disant : *Ecrivez que c'est un homme stérile, un homme qui ne prospérera point pendant sa vie* (Jérém., xxii. 30).

dominum, sed est aliquid ordinatum. Quam igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus cœlestibus, secundum intellectum vero sub Angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid præter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem cœlestium corporum vel dispositionem Angelorum vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuadentis, actio vero corporis cœlestis per modum disponentis, in quantum corporales cœlestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis, ex im-

pressionem cœlestium corporum et superiorum causarum, secundum prædictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et quum ex hoc lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem intelligenda, et ex divina operatione inclinante inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et, e contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur : *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur* (Jerem., xxii, 30).

Il faut, à ce sujet, remarquer la différence suivante : les impressions des astres, en se faisant sentir à nos corps, produisent en nous certaines dispositions corporelles conformes à la nature. C'est pour cela que, suivant la disposition que ces influences ont laissées dans le corps, nous disons, non-seulement que la fortune est bonne ou mauvaise pour tel homme, mais encore qu'il est bien ou mal né ; et le philosophe dit dans le même sens qu'avoir une bonne fortune, c'est être bien né (1). Nous ne pouvons comprendre, en effet, qu'une diversité dans l'intelligence porte deux hommes à choisir, en dehors des lumières de leur propre raison, l'un une chose qui lui est avantageuse et l'autre une chose nuisible, puisque la nature de l'intelligence ou de la volonté est une dans tous les hommes ; car la diversité des formes entraîne la diversité des espèces, et de la distinction matérielle résulte la distinction numérique. C'est pourquoi nous ne disons pas qu'un homme est bien né, mais plutôt qu'il est gardé ou dirigé quand une lumière éclaire son intelligence ou que Dieu excite sa volonté pour le faire agir.

Une autre différence doit encore fixer l'attention. L'opération d'un Ange ou d'un astre dispose seulement à l'élection, et l'opération de Dieu est comme le principe qui la complète. Or, comme une disposition qui vient de la qualité d'un corps ou de la persuasion de l'intelligence ne rend pas l'élection nécessaire, l'homme ne choisit pas toujours ce qui est dans l'intention de l'Ange commis à sa garde ; ni ce à

(1) Est nimirum prosperitas ipsaqua fortuna in his quæ in nobis non sunt, neque eorum quorum ipsi sumus domini, quæque possimus efficere. Ideo justum, quatenus justum, nemo fortunatum dicit; et ne fortem quidem, nec prorsus quemquam alium ex his qui ab aliqua virtute denominantur; in nobis si quidem est hæc habere vel non habere; sed talibus potius convenienter et apte prosperam fortunam attribuerit. Ingenuum namque dicimus fortunatum (Τὸν γὰρ εὐτυχήν ευτυχῆ λέγομεν), ac prorsus cui talia bona existerint quorum ipse neutiquam dominus est (Arist., *Magnorum moralium*, II, c. 8.)

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum cœlestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones, et ideo, ex dispositione relicta ex corpore cœlesti in corpore nostro, dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene natus aut male; secundum quem modum Philosophus dicit (*Magn. moral.*, II, c. 8) quod bene fortunatum esse est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversæ procedat quod unus utilis sibi eligat et alius nociva, præter rationem propriam, quum natura intellectus

vel voluntatis in omnibus hominibus sit una; diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde, secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus.

Rursus attendenda est circa hæc alia differentia. Nam operatio Angeli et corporis cœlestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. Quum autem dispositio, quæ est

quoi l'astre l'incline, bien que toutefois il choisisse ce que l'opération de Dieu met dans sa volonté. D'où il suit que le soin que prennent les Anges reste quelquefois sans résultat, suivant cette parole : *Nous avons soigné Babylone, et elle n'a point été guérie* (Jérém., LI, 9). Il en est de même, à plus forte raison, de l'influence des corps célestes. Mais toujours la Providence divine atteint son but.

Nous devons encore nous arrêter à une troisième différence. Puisque les astres ne disposent à l'élection qu'en produisant dans le corps de l'homme des impressions qui l'excitent à faire un choix de la même manière que les passions l'y induisent, toute disposition à l'élection provenant des corps célestes a le caractère de quelque passion : comme, par exemple, quand quelqu'un se trouve porté à prendre telle détermination par haine, par amour, par colère, ou en vertu de toute autre disposition analogue. Les Anges, au contraire, disposent l'homme à l'élection en fixant l'attention de l'intelligence, et sans passion. Cela a lieu de deux manières : — Quelquefois l'intelligence humaine reçoit d'un Ange une lumière qui lui fait seulement connaître qu'il est bien de faire telle chose, sans lui découvrir la raison qui rend bonne cette chose et qui se tire de la fin. De là vient que parfois si l'on demandait à tel ou tel pourquoi ce parti lui paraît avantageux, il répondrait qu'il ne le sait pas ; et par conséquent s'il aboutit à une fin utile, à laquelle il n'a pas pensé d'avance, ce sera pour lui un événement fortuit. — D'autres fois cette lumière communiquée par l'Ange déçoit à l'homme et la bonté de la chose, et la raison qui la rend bonne, raison qui dépend

ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit neque illud ad quod corpus celeste inclinat; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud : *Cursus Babylonem, et non est sanata* (Jérém., LI, 9); et multo magis inclinatio coelestium corporum; divina vero Providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam, quum corpus celeste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra [dispositiones] ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem quæ est ex

corporibus coelestibus est per modum aliqujus passionis, sicut quum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione; quod quidem contingit dupliciter : — Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine; et ideo homo quandoque æstimat quod aliquid sit bonum fieri; si tamen quæreretur quare, responderet se nescire; unde, quando perveniet in finem utilem, quem non præconsideravit, erit sibi fortuitum. — Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum et de ratione quare est bonum, quæ dependet ex fine : et

de la fin ; et, dans ce cas, lorsqu'il atteint la fin qu'il a prévue, il n'y a en cela rien de fortuit

Il faut savoir que la puissance active de la nature spirituelle, qui est supérieure à celle de la nature corporelle, est aussi plus étendue ; ce qui fait qu'une disposition résultant de l'influence d'un corps céleste ne s'étend pas à tous les objets de l'élection humaine. De plus, la puissance de l'âme humaine, et même celle des Anges, est particulière, comparée à la puissance divine, qui est universelle pour tous les êtres. Il peut donc arriver à l'homme quelque bien en dehors de sa propre intention, indépendamment d'une inclination provenant des corps célestes, et aussi sans que les Anges l'éclairent, mais non en dehors de la Providence divine, qui a fait et gouverne l'être considéré comme être ; d'où il suit que tout lui est subordonné. Donc, il peut arriver à l'homme un bien ou un mal qui est fortuit par rapport à lui-même, aux astres et aux Anges ; mais il n'arrive rien de tel par rapport à Dieu ; car, pour Dieu, rien ne peut être imprévu ni l'œuvre du hasard, non-seulement dans les affaires humaines, mais encore dans toute autre chose. Comme les choses fortuites ont lieu en dehors de l'intention, — quant aux biens de l'ordre moral, ils ne sauraient se réaliser en dehors de l'intention, puisqu'ils consistent dans l'élection, — on ne peut dire, à raison de ces choses, que la fortune est bonne ou mauvaise pour quelqu'un, bien que, sous ce rapport, on puisse affirmer qu'il est bien ou mal né, quand, en vertu d'une disposition naturelle de son corps, il est porté à s'attacher à la vertu ou au vice. S'il s'agit de biens extérieurs qui peuvent échoir à l'homme sans intention

sic, quando pervenerit ad finem quem præconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam quod vis activa spiritalis naturæ, sicut est altior quam corporalis, ita est universalior ; unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio se extendit dispositio cælesti corporis. Rursus, virtus humanæ animæ vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quæ est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et præter propriam intentionem, et præter inclinationem cælestium corporum, et præter Angelorum illuminationem, non autem præter divinam Providentiam, quæ est gubernativa sicut et factiva entis in quantum est ens ; unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquod fortuitum bonum vel malum

potest contingere homini, et per comparisonem ad ipsum, et per comparisonem ad cælestia corpora, et per comparisonem ad Angelos, non autem per comparisonem ad Deum ; nam, per comparisonem ad Ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re, potest esse aliquid casuale et improvisum. Quia vero fortuita sunt quæ sunt præter intentionem (bona autem moralia præter intentionem esse non possunt, quum in electione consistant), respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus, licet respectu eorum possit dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo, et bene natus, et bene fortunatus.

de sa part, on peut dire de lui qu'il est bien né et que la fortune le favorise, que Dieu le gouverne et que les Anges veillent sur lui.

L'homme reçoit encore des causes supérieures un autre secours pour réussir dans ses actions. Puisqu'il a la double faculté de choisir et d'accomplir ce qu'il a choisi, les causes supérieures secondent et quelquefois entravent ces deux opérations : d'abord l'élection, lorsque, comme nous l'avons observé, l'homme, sous l'influence des corps célestes, se trouve disposé à prendre telle détermination, ou bien quand les Anges, en veillant sur lui, l'éclairent, ou encore quand une opération divine l'y incline ; l'exécution, en tant que l'homme reçoit d'une cause supérieure assez de force et l'efficacité nécessaire pour accomplir ce qu'il a résolu ; et cette efficacité, il peut la tenir, non-seulement de Dieu et des Anges, mais aussi des corps célestes, en tant qu'elle se trouve dans son propre corps. Il est clair, en effet, que les corps inanimés eux-mêmes reçoivent des astres certaines forces et certaines vertus efficaces, même en dehors de celles qui résultent des qualités actives et passives des éléments, et qui dépendent certainement des astres : ainsi, l'aimant attire le fer par la vertu d'un corps céleste ; certaines pierres et certaines herbes tirent du même principe d'autres vertus cachées. Rien ne s'oppose donc à ce qu'à raison de l'influence d'un corps céleste, celui-ci soit doué, dans la réalisation de ses opérations, de l'efficacité qui manque à celui-là : par exemple, le médecin pour guérir, le cultivateur pour faire pousser des plantes, et le soldat pour vaincre. Or, Dieu accorde aux hommes une vertu plus par-

et a Deo gubernatus, et ab Angelis custoditus.

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Quum enim homo et eligere habeat et prosequi quod elegit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur : secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per celestia corpora, vel illustratur per Angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam ; secundum executionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod eligit ; quæquidem non solum a Deo et ab Angelis esse potest, sed etiam a corporibus celestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam

inanimata corpora quasdam vires et efficacias a celestibus corporibus consequuntur, et etiam præter eas quæ ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium celestibus corporibus esse subjectas ; sicut quod magnæ attrahit ferrum habet ex virtute celestis corporis, et lapides quidam et herbes alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat, ex impressione corporis celestis, aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quam alius non habet ; puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exsequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem digerere ; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur homi-

faite pour réaliser efficacement leurs opérations. Donc, en considérant le premier secours, qui consiste dans l'élection, nous disons que Dieu dirige l'homme ; s'il s'agit du second, nous disons qu'il le fortifie ; et nous les trouvons exprimés tous les deux dans l'Écriture, qui dit du premier : *Le Seigneur est ma lumière, et mon salut, qui craindrai-je ?* et du second : *Le Seigneur protège ma vie, de quoi tremblerai-je* (Ps. xxvi, 1 et 2) ?

Il y a entre ces deux secours deux différences :

La première consiste en ce que le premier secours aide l'homme, et dans les choses qui relèvent de sa puissance, et dans les autres, au lieu que le second ne s'étend qu'à ce que la puissance de l'homme est capable de faire. En effet, si l'homme qui creuse un tombeau trouve un trésor, cela ne résulte nullement de sa puissance. C'est pourquoi, en ce qui concerne cette découverte, l'homme peut bien recevoir un secours qui l'excite à faire des recherches à l'endroit où gît ce trésor, mais sans lui donner la puissance nécessaire pour le découvrir. D'un autre côté, quand un médecin rend la santé ou qu'un soldat est victorieux dans le combat, ils peuvent être aidés, et dans le choix des moyens qui conviennent à la fin, et dans l'exécution efficace de leur entreprise, en faisant usage de la puissance que leur a communiquée une cause supérieure. Le premier secours est donc plus universel.

La seconde différence consiste en ce que le second secours est accordé à l'homme pour le faire arriver efficacement au but qu'il a en vue ; d'où il suit que, les choses fortuites étant en dehors de l'intention, on ne peut pas dire, à proprement parler, de celui qui reçoit ce secours, que la fortune le favorise, et nous avons vu plus haut que l'on

nem confortare ; et hæc auxilia tanguntur simul ubi dicitur : *Dominus illuminatio mea et salus mea ; quem timebo ?* quantum ad primum ; et : *Dominus protector vitæ meæ ; a quo trepidabo* (Psalin. xxvi, 1 et 2) ? quantum ad secundum.

Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex :

Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo, tam in his quæ virtuti hominis subdantur quam etiam, in aliis ; sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quæ virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit ; unde, respectu talis proventus, adjuvari potest homo in hoc quod instigetur

ad quærendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus san- t vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et hoc efficaciter exsequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.

Secunda differentia est quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit ; unde, quum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est. Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque ipso solo agente, sicut quum

peut s'exprimer ainsi quand il s'agit du premier. Or, la fortune est bonne ou mauvaise pour quelqu'un dans des circonstances où il agit seul : par exemple, lorsqu'en creusant la terre, il trouve un trésor qui y est enfoui, et aussi dans des circonstances où une autre cause agit concurremment avec lui; ce qui a lieu quand se rendant à la place publique, pour y acheter quelque chose, il rencontre son débiteur sans s'y attendre. Dans le premier cas, l'homme reçoit un secours pour qu'il lui arrive du bien, seulement parce qu'il se trouve dirigé de manière à choisir une chose à laquelle se rattache accidentellement un avantage qui lui échoit sans qu'il le cherche. Il est nécessaire, dans le second cas, que chacun des agents reçoive une direction convenable afin de se déterminer à l'action ou au mouvement qui amène leur occurrence.

Nous devons faire encore une autre observation sur ce qui précède. Nous avons dit que si la fortune est quelquefois favorable ou contraire à l'homme, cela vient de Dieu et peut venir aussi des astres, en tant que Dieu incline l'homme à choisir une chose qui emporte avec elle tel avantage ou tel inconvénient qu'il n'a pas prévu en faisant son choix, et en tant que l'influence d'un astre le dispose à faire cette élection. Or, considéré quant à l'élection de l'homme, cet avantage ou cet inconvénient est fortuit; à l'égard de Dieu, il perd ce caractère, mais non relativement au corps céleste. — En voici la preuve: Un événement ne cesse d'être fortuit qu'autant qu'il se rattache à une cause qui est par elle-même capable de le produire. Or, la puissance d'un corps céleste est une cause qui agit sans intelligence et sans discernement, mais naturellement, et le propre de la nature est de tendre à un effet

fedione terram invenit thesaurum quiescentem; quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut quum aliquis vadens ad forum, causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebatur invenire. In primo autem eventu, homo adjuvatur, ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hæc solum quod dirigatur eligendo illud cui conjunctum est per se aliquid aliquid commodum, quod provenit præter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quæ dicta sunt. Dictum est enim quod hoc quod homini aliquando bene contingat

vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et a corpore celesti esse potest, in quantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquid commodum vel incommodum, quod eligens non præconsiderat, et in quantum a corpore celesti ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum relativum quidem ad electionem hominis est fortuitum, relativum vero ad Deum rationem amittit fortuiti, non relativum ad corpus celeste. — Quod sic patet: Non enim aliqua eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducaturs in causam per se. Virtus autem celestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturæ. Natura

unique. Si donc un effet n'a pas cette unité, aucune puissance naturelle ne peut en être la cause par elle-même. Or, lorsque deux choses se trouvent accidentellement unies, elles ne sont pas vraiment une même chose, mais seulement par accident; et, par conséquent, aucune cause naturelle ne peut être par elle-même la cause de cette union. Si donc cet homme est excité par l'influence d'un astre, de la même manière que par la passion, ainsi que nous l'avons observé, à creuser un tombeau, comme ce tombeau et la place du trésor ne sont une même chose que par accident, puisqu'il n'y a pas de rapport entre eux, la puissance de cet astre n'est pas capable par elle-même de l'incliner à tout ce qu'il fait, c'est-à-dire à creuser un tombeau et à le creuser dans l'endroit où gît un trésor; au lieu que l'être qui agit par son intelligence peut être une cause qui l'incline à tout cela, parce qu'il appartient à l'intelligence de faire rapporter plusieurs choses à une seule. Il est certain, en effet, qu'un homme qui saurait qu'un trésor est dans tel lieu pourrait envoyer un autre qui l'ignorerait creuser un tombeau précisément à cet endroit, dans le but de lui faire découvrir ce trésor qu'il ne cherche pas. Ainsi donc, ramenés à une cause divine, les événements fortuits perdent ce caractère; mais ramenés seulement à une cause céleste, ils restent fortuits (2).

La même raison nous fait voir que la vertu des astres ne peut rendre

(2) Bossuet expose excellemment cette doctrine en quelques mots : « C'est Dieu qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin... C'est ainsi que Dieu règne sur tous les peuples. Ne parlons plus de hasard ni de fortune; ou parlons-en seulement comme d'un mot dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains, est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte, tout concourt à la même fin, et c'est faite d'entendre le tout, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières » (*Discours sur l'hist. univ.*, 3^e part., ch. 8, Conclusion).

autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se causa ejus esse aliqua virtus naturalis. Quum autem aliqua duo sibi per accidens conjungantur, non sunt vere unum, sed solum per accidens; unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causare potest. Si ergo iste homo ex impressione celestis corporis instigatur per modum passionis, ut dictum est, ad fodendum sepulcrum (sepulcrum autem est locus thesauri) non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem; virtus celestis corporis non potest per se inae-

ad hoc totum quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus; sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum, quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum ibi esse posset alium ignorantem mittere ad fodendum sepulcrum in loco eodem, ut præter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittant rationem fortuiti; reducti vero in causam celestem, nequaquam.

Per eandem etiam rationem apparet

la fortune favorable à l'homme en toutes circonstances, mais seulement dans tel ou tel cas particulier : quand nous disons en toutes circonstances, nous entendons que l'influence des astres serait tellement inhérente à la nature de l'homme que toujours et dans la plupart des cas il choisirait des choses auxquelles se trouvent attachés accidentellement certains avantages ou certains inconvénients. Dans l'ordre de la nature, en effet, tout se rapporte à un seul but, et il est impossible de ramener à quelque chose d'unique les accidents favorables ou nuisibles à l'homme qui viennent de la fortune ; mais ils sont indéterminés et indéfinis, comme le Philosophe le remarque et comme on le voit clairement (3). Il ne saurait donc être dans la nature de personne de faire toujours des élections dont résultent, même par accident, quelques avantages ; mais il peut se faire qu'une influence céleste incline quelqu'un à choisir telle chose à laquelle se rattache accidentellement tel avantage, et qu'une seconde et une troisième influence l'inclinent ensuite à une seconde et à une troisième election semblable, sans que, de cette manière, une seule influence l'incline à tout ce qu'il fait, tandis qu'une seule disposition divine peut diriger l'homme dans toutes les circonstances.

(3) Quum videamus alia semper eodem fieri modo, alia plerumque, patet horum neutri fortunam causam dici. Neque id quod a fortuna proficitur, aut ex his esse quæ necessario semperque, aut ex his quæ plerumque sæpeque fiunt. Sed quum quedam etiam præter hæc fiant, atque hæc omnes a fortuna proficisci dicant, perspicuum est fortunam atque casum aliquid esse. Nam et ea quæ talia sunt a fortuna esse, et ea quæ a fortuna sunt talia esse scimus. Eorum autem quæ fiunt, alia fiunt, alia non fiunt gratia alicujus. Et horum alia per electionem fiunt, alia non per electionem. Ambo autem in hisce sunt quæ alicujus gratia fiunt. Quare patet et in hisce quæ non necessario neque plerumque fiunt esse aliqua, circa quæ potest id esse quod alicujus gratia fit. Sunt autem alicujus gratia quæ a mente agi possunt et quæ a natura. Talia igitur, quum per accidens fiunt, a fortuna dicimus esse. Nam ut ens aliud per se, aliud per accidens est, sic et causa esse potest, ut domus per se quidem causa est edificativum, per accidens autem musicum aut album. Ea igitur causa quæ est per se definita est; ea vero quæ est per accidens, indefinita. Uni namque infinita accidere possunt. Ut igitur dictum est, quum in hisce quæ alicujus gratia fiunt id fit, tunc dicitur a casu fieri atque fortuna (Arist., *Phys.*, II, c. 5).

quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis celestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem celestis corporis ut eligat semper et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum; ea autem secundum quæ homini accidit bene vel male secundum fortunam non sunt reducibilia in

aliquid unum, sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus (*Physic.*, II, c. 5, dicit et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ etiam per accidens sequuntur aliqua commoda, sed potest esse quod ex inclinatione celesti inclinetur ad eligendum aliquid cui conjungatur per accidens aliquid commodum, et ex alia inclinatione a iud, et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione incli-

CHAPITRE XCIII.

Du destin; existe-t-il, et quel est-il?

Nous voyons, par tout ce qui précède, ce qu'il faut penser du destin. Voyant, qu'à ne considérer que les causes particulières, beaucoup de choses se produisent accidentellement dans le monde, les hommes en ont tiré les conclusions suivantes :

Les uns ont dit que nulle cause supérieure ne coordonne ces choses; et pour eux le destin n'est absolument rien.

D'autres ont cherché à ramener toutes ces choses à des causes plus élevées, dont elles procèdent par ordre, suivant une certaine disposition. Ceux-ci admettent le destin en ce sens, qu'une cause a prononcé ou décidé et réglé d'avance l'existence de tout ce qui paraît arriver par hasard.

Quelques-uns, parmi ces derniers, se sont efforcés d'attribuer aux astres, comme à leurs causes, tous les accidents fortuits qui ont lieu ici-bas, et jusqu'aux élections humaines. Ils donnaient le nom de destin à une disposition des astres de laquelle ils supposaient que tout dépend nécessairement; et nous avons prouvé que cette opinion présente une impossibilité et qu'elle est contraire à la raison et à la foi (c. 71 et s.).

Il en est d'autres qui ont ramené à une disposition de la divine Providence tout ce qui semble venir du hasard, dans ce monde inférieur; c'est ce qui leur a fait dire que le destin décide de tout, donnant le nom de destin à l'ordre que la Providence de Dieu a établi dans le

netur ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

CAPUT XCIII.

De fato; an sit, et quid sit?

Ex his autem quæ præmissa sunt apparet quid sit de fato sentiendum.

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causas particulares considerentur, posuerunt:

Quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinantur; et his videbatur fatum esse nihil omnino.

Quidam vero in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinate procedant;

et hi fatum posuerunt quasi ea quæ videntur a casu contingere sint ab aliqua causa effata aive prælocuta et præordinata ut essent.

Horum autem quidam omnia quæ hic accidunt a casu contingere reducere sunt conati, sicut in causas, in coelestia corpora, etiam electiones humanas; dispositionem siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes; quæ quidem positio impossibilis est et a fide aliena, ut ex superioribus (c. 71 et seq.) patet.

Quidam vero in dispositionem divinæ Providentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus casu contingere videntur; unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex divinæ Providentiæ fatum nominantes. Unde Bo-

monde. De là cette parole de Boèce : « Le destin est une disposition « inhérente aux êtres muables, au moyen de laquelle la Providence « maintient chacun d'eux dans l'ordre qui lui convient » (*Consol. de la Philos.*, liv. iv, pros. 6) (1). Dans cette définition du destin, le mot *disposition* est mis pour *ordonnance*. En disant qu'elle est *inhérente aux êtres*, on distingue le destin de la Providence; car tant que cette *ordonnance* est renfermée dans l'intelligence divine, sans passer dans les êtres, c'est la Providence; mais quand une fois elle s'étend

(1) Boèce explique ainsi la différence et les rapports de la Providence et du destin, et fixe le vrai sens de ce dernier terme : « Omnium generatio rerum, cunctasque mutabilitum naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divine mentis stabilitate sortitur. Hæc in sue simplicitatis arce composita multiplicem robur gerendis modum statuit : qui modus quum in ipsa divine intelligentie puritate conspicitur, *Providentia* nominatur; quum vero ad ea quæ movet atque disponit refertur, *fatum* a veteribus appellatum est. Quæ diversa esse facile liquebit, si quis utriusque vim mente conspexerit. Nam *Providentia* est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit ; *fatum* vero *inhærens* rebus mobilibus dispositio, per quam *Providentia* suis quæque necit ordinibus. *Providentia* namque cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita complectitur ; *fatum* vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa ; ut hæc temporalis ordinis explicatio in divine mentis adunata prospectu, *Providentia* sit ; eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus, *fatum* vocetur. Quæ licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex *Providentia* simplicitate procedit. Sicut enim artifex faciendæ rei formam mente percipiens, movet operis effectum, et quod simpliciter presentarieque prospexerat per temporales ordines ducit, ita Deus *Providentia* quidem singulariter stabiliterque faciendâ disponit ; *fato* vero hæc ipse quæ disposuit multipliciter ac temporaliter administrat. Sive igitur famulantibus quibusdam *Providentiæ* divinis spiritibus *fatum* exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, seu celestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu demonum varia solertia, seu aliquibus horum, seu omnibus fatalis series textitur, illud certe manifestum est, immobilem simplicemque gerendarum formarum rerum esse *Providentiam* ; *fatum* vero eorum quæ divina simplicitas gerenda esse disposuit, mobilem nexum, atque ordinem temporalem. Quo fit, ut omnia quæ *fato* subeant, *Providentiæ* quoque subjecta sint, cui ipsum etiam subjacet *fatum*. Quædam vero quæ sub *Providentia* locata sunt, *fati* seriem superant. Ea vero quæ primæ propinqua divinitati stabiliter fixe fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Nam ut orbium circa eundem cardinem sese vertentium, qui est intimus, ad simplicitatem medietatis accedit, cæterorumque extra locatorum veluti cardo quidam circa quem versentur existit ; extimus vero majore ambitu rotatus, quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis explicatur ; si quid vero illi se medio connectat et societ, in simplicitatem cogitur, diffundique ac diffuere cessat. Simili ratione, quod longius a prima mente discedit, majoribus *fati* nexibus implicatur, ac tanto aliquid *fato* liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinior petit. Quod si supernæ mentis hæserit firmitati, motu carens, *fati* quoque supergredietur necessitatem. Igitur, uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad puncti medium circulus, ita est *fati* series mobilis ad *Providentiæ* stabilem simplicitatem » (*De consolatione philosophiæ*, lib. iv, prosa 6).

thus dicit (*De consol. philos.*, l. iv, pros. vi) quod « *fatum* est *inhærens* rebus mobilibus » dispositio, per quam *Providentia* suis « quæque necit ordinibus. » In qua *fati* descriptione, *dispositio* pro *ordinatione* ponitur. *Rebus* autem *inhærens* ponitur, ut distinguan-

tur *fatum* a *Providentia*; nam ipsa *ordinatio*, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, *Providentia* est; secundum vero quod jam est explicata in rebus, *fatum* nominatur. *Mobilibus* autem dicit, ut ostendat quod ordo *Providentiæ* a

à ces êtres, elle s'appelle le destin. L'attribut *muables* indique que l'ordre providentiel ne détruit pas la contingence et la mobilité des êtres, ainsi que plusieurs l'ont avancé. Nier le destin ainsi entendu, ce serait donc nier la divine Providence.

Mais comme nous ne devons pas même user de termes qui nous soient communs avec les infidèles, de peur que la communauté des noms ne devienne une occasion d'erreur, les fidèles doivent se garder d'employer facilement le mot destin, pour ne pas paraître approuver ceux qui le prennent dans un mauvais sens, en soumettant toutes choses à la nécessité imposée par les astres. Aussi saint Augustin fait cette remarque : « Si quelqu'un attribue ces choses au destin, donnant le nom de destin à la volonté ou à la puissance de Dieu, il doit tenir à ce sentiment et corriger son langage » (*Cité de Dieu*, liv. v, ch. 4). Et saint Grégoire dit dans le même sens : « Qu'il n'entre pas dans l'esprit des fidèles d'affirmer que le destin est quelque chose » (*Homél. x sur l'Év. de l'Épiphanie*).

CHAPITRE XCIV.

Certitude de la divine Providence.

Les démonstrations précédentes font surgir une difficulté.

Si tout ce qui se passe ici-bas, y compris les choses contingentes, est soumis à la Providence divine, il paraît en résulter, ou que la Providence est incertaine, ou que tout arrive nécessairement. En effet :

rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est Providentiam divinam negare.

Sed, quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati quidam subjicientes. Unde Augustinus dicit : « Quae si quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat » (*De civit. Dei*, l. v, c. 1). Et Gregorius dicit, secundum eundem intellectum : « Absit a fidelium

mentibus ut fatum aliquid esse dicant » (*Hom. x in Evang. Epiph.*).

CAPUT XCIV.

De certitudine divinae Providentiae.

Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur.

Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, Providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel Providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere.

1^o Ostendit enim Philosophus (*Métaphys.*, vi, c. 3) quod, si omnem effectum penitus

1^o Le Philosophe établit que si tout effet a une cause essentielle (1), et si, toute cause essentielle étant posée on suppose nécessairement son effet, il s'ensuit que tous les futurs se réalisent nécessairement (2). En voici la raison : Si tout effet a une cause essentielle, il faudra ramener tous les futurs à une cause présente ou passée : ainsi, vous voulez savoir si tel sera tué par des voleurs : une cause précède cet effet, c'est la rencontre des voleurs ; une autre cause a également précédé cet effet, c'est que cet homme est sorti de sa maison ; une autre cause est antérieure à ce dernier effet, c'est qu'il veut aller puiser de l'eau ; cette cause vient après une autre, savoir la soif qu'il éprouve, et celle-ci naît de l'usage actuel ou passé d'aliments salés. Si donc, la cause étant posée, on suppose nécessairement l'effet, il est nécessaire que, dans le cas où cet homme usera d'aliments salés, il ait soif ; qu'ayant soif, il ait la volonté d'aller chercher de l'eau ; que voulant aller chercher de l'eau, il sorte de sa maison ; que sortant de sa maison, il rencontre des voleurs ; que rencontrant ces voleurs, il reçoive d'eux la mort. Donc, en passant de la première à la dernière cause, cet homme qui a mangé des aliments salés doit nécessairement être tué par des

(1) C'est-à-dire une cause capable par elle-même de le produire comme son effet propre et naturel.

(2) Quod sint principia et causæ generabiles et corruptibiles absque eo quod generentur et corrumpantur, manifestum est. Etenim si non hoc, ex necessitate omnia erunt, si ejus quod generatur et corrumpitur non secundum accidens causam aliquam necesse sit esse. Utrum enim erit hoc, an non. Si hoc, fiet ; sin vero non, minime ; hoc vero si aliud. Et hoc modo videlicet, tempore semper dempto a tempore finito, devenies usque ad nunc. Quare hic morietur ægritudine, aut vi, si exiverit ; hoc autem, si aliud. Et sic deveniet ad id quod nunc est, aut aliquid eorum quæ facta sunt : utputa, si sitiverit ; hoc vero, si comederit acuta ; hoc vero aut est, aut non ; quare necessario morietur, aut non morietur. Similiter et si quis ad jam facta ascenderit, eadem ratio est ; jam enim hoc in aliquo est. Dico autem quod factum est. Ex necessitate ergo erunt omnia futura ; ut mori, viventem ; jam enim aliquid factum est, utputa, contraria in eodem corpore ; sed si ægritudine aut vi, nondum ; sed si hoc factum fuerit. Patet igitur quod usque ad aliquid vadit principium ; hoc vero non amplius ad aliud, etc. (Arist., *Metaphys.*, vi, c. 3).

habere aliquam causam per se, et iterum quod, quilibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habet causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam ; ut, si queratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, hujusmodi effectum præcedit causa, scilicet occursum latronum ; hunc autem effectum præcedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domo ; hunc autem adhuc alia, quod vult querere aquam ;

quamquidem præcedit causa, scilicet sitis ; et hæc causatur ex comestione salsorum, quæ jam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est quod, si comedat salsa, sitiat ; et si sitit, quod velit querere aquam, et si vult querere aquam, quod exeat domo ; et si exeat domo, quod occurrant ei latrones ; et si occurrant, quod occidatur. Ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse est effectum poni, quia aliqua causa est

voleurs. De là le Philosophe conclut qu'il est faux que la cause étant posée, on doit nécessairement supposer l'effet, puisque certaines causes peuvent manquer de produire leur effet; et qu'il n'est pas vrai non plus que tout effet a une cause essentielle, parce que ce qui est accidentel, comme la rencontre de celui qui va chercher de l'eau et des voleurs, n'a pas de cause. On voit donc par cette raison que tous les effets ne reviennent pas à une cause essentielle passée ou présente, laquelle étant posée, on doit nécessairement supposer que l'effet en résulte de toute nécessité. Il faut donc dire, ou que tous les effets ne sont pas subordonnés à la divine Providence, et alors ce qu'on a démontré n'est plus vrai, savoir que la Providence s'étend à tout (ch. 75 et 76); ou bien que la Providence étant posée, il n'y a aucune nécessité de supposer ses effets, et ainsi la Providence n'est pas certaine; ou il est nécessaire que tout arrive nécessairement; car la Providence n'est pas seulement dans le présent ou dans le passé, mais elle est éternelle, parce qu'il ne peut rien y avoir en Dieu qui ne soit éternel.

2° Si la divine Providence est certaine, cette proposition conditionnelle doit être vraie : Si Dieu a prévu cette chose, elle sera. Or, l'antécédent est nécessaire, puisqu'il est éternel. Donc le conséquent est nécessaire; car le conséquent d'une proposition conditionnelle est nécessaire toutes les fois que l'antécédent est nécessaire, pour cette raison que le conséquent est comme la conclusion de l'antécédent. Or, tout ce qui découle d'une chose nécessaire doit être nécessaire. Donc si la Providence divine est certaine, il s'ensuit que tout arrive nécessairement.

que potest deficiere; neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam querere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. 1^a hac ratione apparet quod non omnes effectus reducuntur in aliquam causam per se, præteritam vel præsentem, qua posita necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinæ Providentiæ subdantur, et sic divina Providentia non est de omnibus, quod prius (c. 75 et 76) fuit ostensum; vel quod non est necessarium quod, Providentia posita, effectus ejus ponatur, et sic Providentia non est certa; aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant; Providentia enim non solum est in præsentī tempore vel præterito,

sed æterno, quia nihil potest esse in Deo non æternum.

2° Adhuc, Si divina Providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram : Si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est æternum. Ergo consequens est necessarium; oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cujus antecedens est necessarium, et hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. Quidquid autem ex necessario sequitur oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina Providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

3° Amplius, Si aliquid est provisum a Deo, pnta quod talis sit regnaturus, aut ergo possibile est accidere quod non regnet, aut non. Si quidem non eest possibile

3° Si Dieu a prévu, par exemple, que tel homme doit régner, il est possible ou il n'est pas possible qu'il ne règne pas. S'il n'est pas possible qu'il ne règne pas, il est donc impossible qu'il ne règne pas. Donc il est nécessaire qu'il règne. Si, au contraire, il est possible qu'il ne règne pas, — et du possible il ne résulte rien d'impossible, — il s'ensuit que la Providence divine est en défaut. Donc il n'est pas impossible que la Providence se trouve en défaut. Si Dieu a tout prévu, il faut donc, ou que sa Providence soit incertaine, ou que tout arrive par nécessité.

4° Cicéron fait ce raisonnement : Si Dieu a tout prévu, l'ordre des causes est fixé ; s'il en est ainsi, le destin décide de tout ; si le destin décide de tout, rien n'est en notre pouvoir ; donc notre volonté n'a pas de libre arbitre. Donc, si la Providence divine est certaine, le libre arbitre est détruit, et, par là même, toutes les causes contingentes disparaissent (3).

(3) Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest? Quod enim is, qui divinat, prædicit, id vero futurum est : ut ne illud quidem sciam, quale sit, quod Dejotaram necessarium nostrum, ex itinere aquila revocavit. Qui nisi revertisset, in eo conclavi ei cubandum fuisset, quod proxima nocte corruit : ruina igitur oppressus esset. At id neque, si fatum fuerat, effugisset; nec, si non fuerat, in eum casum incidisset. Quid ergo adjuvat divinatio? Aut quid est, quod me moveant aut sortes, aut exta, aut ulla prædictio? Si enim fatum fuit, classes populi romani bello punico primo, alteram naufragio, alteram a Pœnis depressam interire; etiam si tripudium solistimum pulli fecissent, L. Junio et P. Claudio consulibus, classes tamen interissent. Sin, quum auspiciis obtemperandum esset, interituræ classes non fuerunt, non interierunt fato. Vultis autem omnia fato. Nulla igitur est divinatio. Quod si fatum fuit, bello punico secundo exercitus populi romani ad lacum Trasimenum interire : num id vitari potuit, si Flaminius consul iis signis, iisque auspiciis quibus pugnare prohibebatur, parvisset? Certe potuit. Aut igitur non fato interit exercitus; mutari enim fata non possunt : aut, si fato (quod certe vobis ita dicendum est), etiam si obtemperasset auspiciis, idem eventum fuisset. Ubi est igitur divinatio ista Stoicorum, quæ, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest, ut cautiore simus? Quoque enim modo nos gesserimus, fiet tamen illud quod futurum est. Sin autem id potest flecti, nullum est fatum. Ita ne divinatio quidem, quoniam ea rerum futurarum est : nihil autem est pro certo futurum, quod potest aliqua procuratio accidere, ne fiat (M. T. Cicero, *De divinatione*, l. 11, c. 8). — Saint Augustin reproche à Cicéron d'avoir cherché, par une discussion détestable, à détruire, dans son livre *De la divination*, la prescience divine et la liberté de l'homme. Le saint Docteur le combat fort au long dans la *Cité de Dieu* (l. v, c. 9).

ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare; ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare (possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile), sequitur divinam Providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam Providentiam deficere. Igitur oportet, si omnia sint provisa a Deo, aut quod divina Providentia non sit certa, aut quod omnia ex necessitate eveniant.

4° Item, Argumentatur sic Tullius (*De divinat.*, l. 11, c. 8) : Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum; si autem hoc verum est, omnia fato aguntur; quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate; nullum est ergo voluntatis arbitrium. Sequitur ergo quod tollatur liberum arbitrium, si divina Providentia sit certa, et eodem modo sequitur quod omnes causas contingentes tollantur.

5° La Providence de Dieu n'exclut par les causes intermédiaires (ch. 77). Or, parmi ces causes il y en a de contingentes et qui peuvent rester stériles. Donc certains effets de la Providence peuvent manquer de se réaliser. Donc la Providence divine est incertaine.

Pour résoudre ces difficultés, nous devons répéter ici en partie ce que nous avons dit précédemment, afin de prouver que rien ne se soustrait à l'action de la divine Providence et que l'ordre qu'elle a établi est absolument immuable, sans que pour cela tous les événements déterminés par le gouvernement de la Providence soient soumis à la nécessité.

La première chose à considérer, c'est que Dieu étant la cause de tout ce qui existe et tout recevant l'être de lui, il faut que l'ordre de sa Providence embrasse tout; car il doit conserver les êtres qu'il a appelés à l'existence et leur conférer la perfection qu'ils trouvent dans leur fin dernière. Dans toute disposition providentielle il y a deux choses à remarquer, savoir la préméditation de l'ordre à établir, et la réalisation de l'ordre préconçu parmi les êtres soumis à cette Providence; - la première appartient à la puissance intellectuelle et la seconde à la puissance d'action. — Il y a entre elles cette différence, que, pour ce qui regarde la préméditation de l'ordre à établir, la Providence est d'autant plus parfaite qu'elle est plus capable d'introduire l'ordre jusque dans les moindres détails. En effet, quand nous avons à régler quelque chose, si nous ne pouvons pas fixer d'avance l'ordre de tout ce qui est particulier, cela tient à ce que notre connaissance bornée ne peut pas s'étendre à tout individuellement; et celui-là est doué d'une

5° Præterea, Divina Providentia causas medias non excludit, ut supra (c. 77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquæ contingentes et deficere potentes. Deficere igitur potest Providentiæ effectus. Non est igitur Dei Providentia certa.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quæ supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam Providentiam effugit et quod ordo divinæ Providentiæ omnino immutari non potest, nec tamen oportet quod ea quæ ex Providentiâ divinâ proveniunt ex necessitate euncta proveniant.

Primo namque considerandum est quod, quum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suæ Providentiæ ordo omnes res complectatur; quibus enim esse largitus est oportet

tet quod conservationem largiatur et perfectionem in ultimo fine conferat. Quum autem, in quolibet providente, duo considerari oporteat, scilicet ordinis præmeditationem et præmeditati ordinis institutionem in rebus quæ Providentiæ subdantur—quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam,—hoc inter utramque differt quod, in præmeditando ordinem, tanto est Providentia perfectior quanto magis usque ad minimas ordo Providentiæ potest produci; quod enim nec omnium particularium ordinem præmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda a nobis, ex defectu nostræ cognitionis provenit, quæ cuncta singularia completi non potest; tanto autem unusquisque in providendo solertior habetur quanto plura singularia præmeditari potest; cujus autem

plus grande prévoyance, qui peut s'occuper d'avance d'un plus grand nombre de détails, au lieu que la prudence de celui qui ne prévoit les choses qu'en général est très restreinte; et la même observation s'applique à tous les arts pratiques. — Lorsqu'il s'agit, au contraire, de soumettre les êtres à l'ordre arrêté dans l'intelligence, la providence de celui qui gouverne est plus digne et plus parfaite à proportion qu'elle est plus universelle et que s'augmente le nombre des ministres appelés à exécuter ses desseins; car l'organisation même des divers ministères entre pour beaucoup dans le plan préconçu. — Or, la Providence divine doit atteindre le plus haut degré de la perfection, puisque Dieu est parfait absolument et sous tous rapports (liv. I, ch. 28). Donc, par sa Providence, il ordonne d'avance toutes choses dans les conceptions éternelles de sa sagesse; tous les êtres doués d'une opération quelconque agissent comme des instruments qui reçoivent de lui le mouvement, et en lui obéissant ils deviennent, en quelque sorte, ses ministres pour appliquer aux créatures l'ordre providentiel renfermé dans sa pensée dès l'éternité. Or, si tous les êtres capables d'action le servent nécessairement lorsqu'ils agissent, il est impossible qu'un agent quel qu'il soit entrave l'exécution des desseins de la Providence divine, en agissant dans un sens contraire. Les défauts inhérents à l'agent ou au sujet de l'action ne peuvent pas davantage lui faire obstacle, puisque toute puissance active et passive se trouve dans les êtres en vertu d'une disposition divine. De plus, il répugne qu'un changement survenu dans l'auteur de la Providence l'empêche d'exécuter ses décrets; car, nous avons prouvé que Dieu est complètement immuable (liv. I, ch. 15). Donc les dispositions divines ne sauraient en aucun cas rester sans effet.

provisio in solis universalibus consisteret parum de prudentia participaret; simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. — Sed in hoc quod ordo præmeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis quanto universalior est et per plura ministeria suam explicat præmeditationem; quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. — Oportet autem quod divina Providentia in summo perfectionis consistat, quia Ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut ostensum est (l. I, c. 28). In providendo igitur, sue sapientie præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur;

quæcumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant ad ordinem Providentiæ ab æterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquid agens divini Providentiæ executionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam Providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientiæ, quum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divine Providentiæ executione per providentiæ immutationem, quum

Nous devons observer, en second lieu, que tout agent agit en vue du bien et vise au mieux possible (ch. 3). Or, le bien et le mieux différent dans le tout et dans les parties. Le bien du tout consiste dans l'intégrité qui résulte de l'ordonnance et de la composition des parties. C'est pourquoi il est meilleur pour le tout qu'il y ait entre ses parties la disparité, sans laquelle il n'y aurait ni ordre ni perfection dans le tout, que si toutes ses parties étaient égales, en sorte que chacune d'elles s'élevât au même degré que la plus noble. Au contraire, considérée en elle-même, chaque partie d'un degré inférieur serait meilleure, si elle était au même degré que la partie supérieure. Nous en avons une preuve dans le corps humain : le pied serait une partie plus excellente, s'il avait la beauté et exerçait les fonctions de l'œil ; mais le corps tout entier serait moins parfait, s'il était privé du ministère du pied. Donc l'agent particulier et l'agent universel ont un but différent. L'agent particulier recherche le bien absolu de la partie et lui donne toute la bonté qui dépend de lui ; mais l'agent universel tend à procurer le bien du tout. De là vient que tel défaut, qui est en dehors de l'intention de l'agent particulier, entre dans l'intention de l'agent universel : ainsi, la génération d'un animal du genre féminin est en dehors de la tendance de la nature particulière qui le produit, c'est-à-dire de la puissance active inhérente à tel sperme et, qui s'efforce de perfectionner autant que possible l'être conçu ; mais il est dans la tendance de la nature universelle, c'est-à-dire de la puissance active que possède l'agent universel pour la production des êtres des degrés inférieurs, qu'il naisse des animaux du genre fé-

Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (l. 1, c. 15) Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius quod potest, ut supra (c. 3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim bonum est integritas, quæ ex partium ordine et compositione relinquitur; unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent æquales, unaquæque earum perveniente ad gradum nobilissimæ partis. Quælibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano ;

dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius; unde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis; sicut patet quod generatio feminæ est præter intentionem naturæ particularis, id est hujus virtutis quæ est in hoc semine, quæ ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest; est autem de intentione naturæ universalis, id est virtutis universalis agentis, ad generationem inferiorum, quod femina generetur,

minin, sans lesquels la formation de beaucoup d'autres animaux ne pourrait pas se compléter; et, pour la même raison, la destruction, l'amoindrissement, et, en général, tout défaut rentre dans l'intention de la nature universelle, mais non dans celle de la nature particulière; car tous les êtres évitent l'imperfection et tendent à la perfection, selon leur pouvoir. Il est donc clair que l'intention de l'agent particulier est que son effet se perfectionne autant que possible dans son genre, et que l'intention de la nature universelle est que tel effet soit parfait de telle manière: par exemple, qu'il arrive à la perfection propre à l'individu du genre masculin et que tel autre reçoive la perfection qui convient à l'individu du genre féminin. La première distinction à établir entre les diverses parties de l'univers, c'est que les unes sont nécessaires, et les autres contingentes. Les êtres supérieurs sont nécessaires, indestructibles et immuables. Les autres s'éloignent d'autant plus de cette condition que le degré qu'ils occupent est moins élevé, en sorte que les plus infimes périssent dans leur être, varient dans leurs dispositions et produisent des effets qui ne sont pas nécessaires, mais contingents. Donc tout agent faisant partie de l'univers s'efforce, autant qu'il le peut, de conserver son être, de persévérer dans sa disposition naturelle et de rendre stable son effet. Or, Dieu, qui gouverne l'univers, veut que parmi ses effets ceux-ci soient stables en vertu de la nécessité, et ceux-là d'une manière contingente; et à cette fin il leur prépare des causes diverses dont les unes sont nécessaires et les autres contingentes. Donc l'existence de l'effet n'est pas seule renfermée dans l'ordre de la Providence, mais elle détermine encore que tel effet sera contingent et tel autre nécessaire; et c'est ce qui fait que toutes les

sine qua generatio multorum animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturæ universalis, non autem naturæ particularis; nam qualibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo; de intentione autem naturæ universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminæ. Inter partes autem totius universi, prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et imma-

bilis; a qua quidam conditione tanto magis deficiunt quanto in inferiori gradu constituentur, ita quod infima corrumpuntur quidam quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suas etiam effectus non de necessitate, sed contingenter produciunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit, in quantum potest, in suo esse et naturali dispositione persistere et suum stabile effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum ejus hic quidam stabilizetur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cedit igitur sub ordinem divinam Providentiam, non solum hunc effec-

choses qui relèvent de la Providence ne sont pas nécessaires; mais il y en a de nécessaires et de contingentes.

1° Evidemment donc, bien que la divine Providence soit la cause essentielle de tel effet futur, elle l'est aussi de l'effet présent ou passé, et même de toute éternité. On n'en peut cependant pas conclure, comme on le fait dans la première objection, que l'effet doit avoir lieu nécessairement; car la Providence de Dieu est cause par elle-même que cet effet se réalise d'une manière contingente, et cette disposition ne saurait être changée.

2° Il est clair encore par cela que cette conditionnelle est vraie : Si Dieu a prévu que cette chose doit être, elle sera, ainsi que l'établit le second argument. Mais cette chose arrivera comme Dieu a prévu qu'elle doit arriver; or, il a prévu qu'elle aura lieu d'une manière contingente; donc, infailliblement, elle se réalisera comme effet contingent et non pas comme effet nécessaire.

3° On voit également que si la chose que l'on suppose prévue de Dieu comme devant arriver est du genre des êtres contingents, envisagée en elle-même, elle pourra n'être pas; car elle a été prévue de telle manière qu'elle soit contingente et qu'elle puisse ne pas avoir lieu; et toutefois il est impossible que l'ordre fixé par la Providence défaille, en sorte que cette chose ne soit pas produite comme effet contingent. Par là se trouve résolue la troisième difficulté. Aussi peut-on dire que tel homme, considéré en lui-même, ne règnera pas, mais non si l'on considère cet événement comme prévu.

4° Les explications que nous venons de donner font voir combien est peu solide l'objection de Cicéron. En effet, puisque le gouverne-

tum esse, sed hunc effectum esse contingentem, alium autem necessarium; et secundum hoc quendam eorum quæ divina Providentia subdignatur sunt necessaria, quendam vero contingentia; non autem omnia necessaria.

1° Patet ergo quod, etsi divina Providentia sit per se causa hujus effectus futuri, est etiam presentis et præteriti, magis autem ab æterno. Non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus; est enim divina Providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cessari non potest.

2° Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis est vera: Si Deus providit hoc futurum, hoc erit, sicut secunda ratio proce-

debat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingentem; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingentem, non necessarium.

3° Patet etiam quod hoc quod ponitur provium esse a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse, secundum se consideratum; sic enim provium est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo Providentiæ deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod, inter non sit regnaturus, si secundum se consideratur; non autem, si consideratur ut provium.

4° Illud autem quod Tullius objicit, secundum præmissæfivolum, apparet. Quia

ment de la Providence ne comprend pas les seuls effets, mais encore leurs causes et le mode d'existence de chacun (ch. 77 et suiv.), si Dieu fait tout par sa Providence, il ne s'ensuit pas que rien n'est en notre pouvoir ; car Dieu a prévu ces choses de telle sorte que nous les exécutions librement.

5° On a tort d'affirmer, dans le cinquième argument, que la défectibilité des causes secondes, au moyen desquelles la Providence produit ses effets, peut détruire la certitude de cette Providence ; car Dieu opère dans tous les êtres, suivant le bon plaisir de sa volonté (ch. 66 et suiv.) ; par conséquent, il entre dans l'ordre de sa Providence de permettre quelquefois que ces causes défectibles manquent de produire leur effet, et d'autres fois de les garantir de tout défaut.

En traitant de la science de Dieu (liv. I, ch. 67), nous avons prévenu les objections que l'on pourrait tirer de la certitude de cette science pour établir la nécessité des effets que Dieu a prévus.

CHAPITRE XCV.

L'immutabilité de la divine Providence n'empêche pas la prière d'être utile.

Il faut observer que l'immutabilité de la Providence n'imposant aucune nécessité aux choses que Dieu a prévues, elle ne détruit pas non plus l'utilité de la prière ; car nous n'adressons pas à Dieu des prières pour lui faire changer les dispositions éternelles de sa Providence, — ce serait impossible, — mais pour obtenir de lui ce que nous désirons. En effet :

enim divinæ Providentiæ non solum subdantur effectus, sed etiam causæ et modi essendi, ut ex præmissis (c. 77 et seq.) patet, non sequitur quod, si omnia Dei Providentiæ aguntur, nihil sit in nobis ; sic enim sunt a Deo provisæ ut per nos libere fiant.

5° Neque etiam defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus divinæ Providentiæ produciuntur, certitudinem Providentiæ potest auferre, ut quinta ratio procedebat, quum ipse Deus in omnibus operetur et pro suo arbitrio voluntatis, ut supra (c. 66 et seq.) ostensum est ; unde ad ejus Providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet.

Ea vero quæ ad necessitatem provisionum a Deo possent assumi ex certitudine scientiæ supra (l. I, c. 67) soluta sunt, quum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV.

Quod immobilitas divinæ Providentiæ utilitatem orationis non excludit.

Considerare etiam oportet quod, sicut divinæ Providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisæ non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut æterna Providentiæ dispositio immutetur ; hoc enim

1° Il convient que Dieu condescende aux désirs de la créature raisonnable, non en ce sens que ces désirs amènent un changement en Dieu, qui est immuable, mais parce que sa bonté l'incline à satisfaire les désirs légitimes. En effet, puisque tous les êtres désirent naturellement le bien (ch. 24), et qu'il appartient à la bonté suréminente de Dieu de leur distribuer, en suivant un certain ordre, l'existence et le mode d'existence qui constitue le bien de chacun, il est conforme à sa bonté de combler les pieux désirs qui lui sont exprimés par la prière.

2° L'office du moteur est de conduire le mobile à sa fin; aussi c'est en vertu de la même tendance naturelle qu'un être se porte vers sa fin, l'atteint et s'y repose. Or, tout désir est une sorte de mouvement vers le bien, et ce mouvement ne peut venir que de Dieu, qui est bon par essence et la source de toute bonté; car tout moteur dirige son mobile vers quelque chose qui lui ressemble. Donc il appartient à Dieu, conformément à sa bonté, de faire aboutir à un résultat convenable les désirs légitimes que nous lui exprimons dans la prière.

3° Plus le mobile est près du moteur, et plus il ressent son influence avec efficacité: ainsi, le feu chauffe davantage les objets les plus rapprochés. Or, les substances intelligentes sont plus près de Dieu que les substances naturelles inanimées. Donc l'influence de l'impulsion divine est plus efficace sur les substances intelligentes que sur les autres substances naturelles. Or, les corps de la nature participent à cette impulsion divine en ce qu'ils en reçoivent l'appétit naturel du bien, et aussi la satisfaction de cet appétit; ce qui a lieu lorsque cha-

impossible est—, sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo.

1° Pius enim desideria rationalis creaturæ conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Quam enim omnia naturaliter bonum desiderant, ut supra (c. 24) probatum est, ad supereminentiam autem divine bonitatis pertineat quod esse et bene esse omnibus ordine quodam distribuat, consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2° Adhuc, Ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducatur ad finem; unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus

inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis; movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria nostra convenientia, quæ per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducant.

3° Item, Quanto aliquis sunt propinquiores moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur; nam et quæ propinquiores sunt igni magis ab ipso calefiunt. Substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiæ naturales inanimatæ. Efficacior est igitur impressio divine motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motionis divine quod naturalem appetitum boni consequuntur ex ea et etiam appetitus completionem; quodquidem fit,

eux d'eux atteint sa fin propre. Donc, à plus forte raison, les substances intelligentes obtiennent la satisfaction de leurs désirs offerts à Dieu par la prière.

4° L'amitié demande que celui qui aime ait la volonté de combler les désirs de l'objet aimé, en tant qu'il veut son bien et sa perfection ; c'est ce qui nous fait dire que deux amis n'ont qu'une seule volonté. Or, nous avons prouvé que Dieu aime ses créatures, et il aime d'autant plus chacune en particulier qu'elle participe avec plus d'abondance à sa bonté, qui est le premier et le principal objet de son amour (liv. I, ch. 74 et 75). Donc il veut remplir les désirs de la créature raisonnable, qui participe dans une plus large mesure que toutes les autres à la divine bonté. Or, sa volonté est la cause très parfaite des êtres ; car il les a tous faits par sa volonté (liv. II, ch. 23). Donc il appartient à la bonté divine de combler les désirs que la créature raisonnable lui expose en le priant.

5° Le bien de la créature dérive de la bonté de Dieu et consiste dans une certaine ressemblance avec elle. Or, les hommes s'attirent surtout l'estime des autres en ne repoussant aucune demande juste, et on dit alors qu'ils sont bienfaisants, éléments, miséricordieux et bons. Donc c'est principalement à la bonté divine qu'il convient d'exaucer les prières faites avec piété.

De là cette parole : *Le Seigneur fera la volonté de ceux qui le craignent ; il exaucera leur prière et les sauvera* (Ps. CXLIV, 19), et Jésus-Christ nous dit : *Quiconque demande reçoit ; celui qui cherche trouve, et on ouvrira à celui qui frappe* (Matth., VII, 8).

dum proprias fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum, quæ per orationem suam Deo offerunt, impletionem consequuntur.

4. Amplius, De ratione amicitie est quod amans velit impleri desiderium amati, in quantum valet quæ bonum et perfectionem ; propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (l. I, c. 74 et 75) quod Deus suam creaturam amet, et tanto magis unamquamque quanto plus de bonitate participat, quæ est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ, quæ perfectissime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectissima causa rerum ; est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (l. II, c. 23) ostensum est. Ad

bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita.

5° Præterea, Bonum creaturæ derivatum est secundum quamdam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet ut juste potentibus assensum non denegent ; ex hoc enim vocantur liberales, elementes, misericordes et piæ. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet ut piæ orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur : *Voluntatem tionem se faciet, et deprecationem eorum exaudiat, et omnes faciet eos* (Psalm. CXLIV, 19) et Dominus dicit : *Omnia qui petit accipiet, et qui querit inveniet, et pulsanti aperietur* (Matth., VII, 8).

CHAPITRE XCVI.

Dieu n'accueille pas toujours les demandes de ceux qui le prient.

Il ne répugne nullement que Dieu n'accueille pas toujours les demandes de ceux qui le prient. En effet :

1^o Nous venons d'établir que Dieu comble les désirs de sa créature raisonnable, parce qu'elle désire le bien (ch. 95). Or, il arrive quelquefois que l'on demande une chose qui n'est pas un bien réel, mais elle en a seulement l'apparence, et, considérée absolument, elle est un mal. Donc une telle prière n'est pas susceptible d'être exaucée par Dieu. Aussi, il est dit : *Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal* (Jac., iv, 3).

2^o Puisque c'est Dieu qui excite le désir de la créature, il convient qu'il le satisfasse : nous l'avons prouvé (ch. 95). Or, le moteur ne conduit son mobile à la fin du mouvement qu'autant que le mouvement se continue. Si donc la persévérance de la prière n'entretient pas ce mouvement qui consiste dans le désir, il ne répugne point que la prière n'obtienne pas l'effet qu'elle devrait avoir. C'est pourquoi le Seigneur nous avertit qu'il *fait toujours prier et ne pas se lasser* (Luc, xviii, 1); et l'Apôtre nous dit aussi : *Priez sans interruption* (I. Thessal., v, 17).

3^o Nous avons vu que Dieu donne au désir de la créature raisonnable une satisfaction convenable, en ce qu'elle s'approche de lui (ch. 95). Or, on se rapproche de Dieu par la contemplation, par une dévotion affectueuse et par un effort humble et constant. Donc la prière

CAPUT XCVI.

Quod petitiones orantium non semper admittantur a Deo.

Non est autem inconveniens si quandoque petitiones orantium non admittantur a Deo.

1^o Ea enim ratione ostensum est (c. 95) quod Deus desideria rationalis creature adimplet in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simplicitas autem malum. Non est igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur : *Petitis et non accipitis eo quod male petitis* (Jac., iv, 3).

2^o Similiter autem, ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est (c. 95) conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortitur. Hinc est quod Dominus dicit : *Quoniam oportet semper orare, et non deficere* (Luc., xviii, 1); et dicit Apostolus : *Sine intermissione orate* (I. Thessal., v, 17).

3^o Rursus, Ostensum est (c. 95) quod Deus rationalis creature decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat. Appropinquat autem quis ei per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem

qui ne nous rapproche pas ainsi de Dieu ne mérite pas qu'il l'exauce. De là ces paroles : *Le Seigneur a regardé la prière des humbles* (Ps. ci, 18). *Qu'il demande avec foi et sans hésiter* (Jac., i, 6).

4° Dieu, à raison de l'amitié qu'il a pour les hommes pieux, exauce leurs vœux (ch. 95). Donc celui qui s'éloigne de l'amitié de Dieu est indigne que sa prière soit exaucée. L'Écriture exprime ainsi cette vérité : *La prière de celui qui détourne son oreille pour ne pas entendre la loi sera maudite* (Prov., xxviii, 9). *Lorsque vous multiplierez vos prières, je ne vous exaucerai pas, parce que vos mains sont pleines de sang* (Isaïe, i, 15).

De là vient quelquefois que tel qui est l'ami de Dieu n'est point exaucé quand il prie pour ceux qui ne sont pas les amis de Dieu, selon cette parole : *N'intercédez pas pour ce peuple; ne vous chargez pas de me louer et de me prier pour eux et ne vous opposez pas à moi, parce que je ne vous exaucerai pas* (Jérém., vii, 16).

Il est des circonstances où l'on refuse par amitié à un ami ce qu'il demande, parce que l'on sait que cela lui serait préjudiciable, ou que le contraire lui sera plus avantageux : par exemple, le médecin n'accède pas toujours aux désirs de son malade, considérant qu'ils ne sont pas favorables au rétablissement de la santé du corps. Par conséquent donc, puisque Dieu comble les désirs que sa créature raisonnable lui exprime dans la prière, à cause de l'amour qu'il a pour elle (c. 95), il n'est pas étonnant que quelquefois il ne condescende pas aux demandes de ceux qu'il aime davantage, afin de leur donner ce qui est plus expédient pour leur salut. Voilà pourquoi il ne délivra pas saint Paul de l'aiguillon de la chair, bien que l'Apôtre l'en eût prié par trois fois,

et firmam intentionem. Illa igitur oratio quæ sic Deo non appropinquat non est a Deo exaudibilis. Unde dicitur : *Respexit in orationem humilium* (Paulin. ci, 18); et : *Postulet autem in fide nihil hesitans* (Jac., i, 6).

4° Item, Ostensum est (c. 95) quod, ratione amicitie, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat non est dignus ut ejus oratio exaudiat. Hinc est quod dicitur : *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis* (Proverb., xxviii, 9); et : *Quum multiplicaveritis orationem, non exaudiam; manus enim vestre sanguine plene sunt* (Isaï., i, 15).

Ex hac autem radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non exauditur, quando pro his rogat qui non sunt Dei

amici, secundum illud : *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumes pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi; quia non exaudiam te* (Jérém., vii, 16).

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum vel contrarium ei magis expedire, ut medius infirmanti quandoque denegat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, quum ostensum sit (c. 95) quod Deus, ex amore quem ad creaturam rationalem habet, ejus desideria implet per orationem sibi proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos præcipue diligit petitionem non implet, ut implet quod petenti magis expedit ad salutem; propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc

révoyant que cela l'aiderait à conserver l'humilité, ainsi qu'il est rapporté dans la seconde épître aux Corinthiens (1).

C'est pour cela qu'il est dit à plusieurs : *Vous ne savez pas ce que vous demandez* (Matth., xx, 22); et cette autre parole : *Nous ne savons pas quoi demander et comment il faut demander* (Rom., viii, 26). Et saint Augustin dit à ce sujet : « Le Seigneur est bon, qui souvent ne nous accorde pas ce que nous voulons, afin de nous donner ce que nous préférierions » (*Lettre xxxi*).

Il est clair, d'après ce qui précède, que les prières et les pieux désirs sont cause des choses que Dieu fait. Or, nous avons démontré que la divine Providence, loin d'exclure les autres causes, les coordonne, au contraire, afin d'imposer aux créatures l'ordre qu'elle a arrêté en elle-même (ch. 77); et ainsi les causes secondes ne sont point opposées à la Providence, mais elles exécutent bien plutôt ses desseins. Par conséquent, les prières sont efficaces près de Dieu, sans détruire pour cela l'ordre immuable de sa Providence; car c'est en vertu d'une disposition providentielle que telle chose est accordée à tel homme. Donc affirmer qu'il ne faut pas prier en vue d'obtenir quoi que ce soit de Dieu, sous prétexte que l'ordre de sa Providence est immuable, équivaut à dire qu'il ne faut pas marcher pour arriver dans tel lieu, ni manger pour se nourrir; toutes choses évidemment absurdes.

Cette démonstration détruit deux erreurs touchant cette question de la prière :

(1) Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis mee angelus Satanae, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me. Et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi (II, Cor., xii, 7-9).

ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur in secunda ad Corinthios (xii, 7-9) Unde et quibusdam dicitur : *Nescitis quid petatis* (Matth., xx, 22); et dicitur : *Nam quid oramus sicut oportet, nescimus* (Rom., viii, 26). Et propter hoc Augustinus dicit in epistola (xxxii) ad Paulinum et Thersasiam : « Bonus Dominus, qui non tribuit sæpe quod volumus, ut quod malleamus attri- buat. »

Patet igitur ex præmissis quod eorum quæ fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. 77) quod divina Providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad

hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur; et sic causæ secundæ Providentiæ non repugnant, sed magis Providentiæ exsequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinæ Providentiæ solvant, quia et hoc ipsum, quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinæ Providentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suæ Providentiæ est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quæ omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem :

Plusieurs ont enseigné qu'on ne retire aucun avantage de la prière. C'est la doctrine de ceux qui n'ialent absolument la divine Providence, comme les Epicuriens; de ceux qui voulaient soustraire les choses humaines à son gouvernement, comme certains Péripatéticiens, et aussi de ceux qui croyaient que tout ce qui dépend de la Providence arrive nécessairement, comme les Stoïciens. Il suit de ces divers sentiments que la prière est complètement stérile, et, par conséquent, que tout culte rendu à la Divinité est vain. Les Livres-Saints mentionnent cette erreur en ces termes : *Vous avez dit : C'est en vain que l'on sert Dieu, qu'avons-nous gagné à garder ses préceptes et à marcher dans la tristesse en présence du Seigneur des armées* (Malach., III, 14)?

D'autres, au contraire, ont prétendu que la prière a la vertu de modifier les dispositions divines. Ainsi, les Egyptiens croyaient que les prières, certaines représentations, la fumée de l'encens ou les enchantements changeaient le destin; et, au premier aspect, plusieurs passages de l'Écriture paraissent favoriser cette opinion. Il est rapporté que, sur l'ordre du Seigneur, Isale dit au roi Ezéchias : *Réglez les affaires de votre maison, parce que vous mourrez et vous ne vivrez plus*; et après la prière d'Ezéchias, la parole du Seigneur se fit entendre à Isale, disant : *Allez, et dites à Ezéchias : J'ai exaucé votre prière... Voici que j'ajouterai quinze années à vos jours* (Isale, XXXVIII, 1, 4 et 5). Les paroles suivantes sont mises dans la bouche de Dieu : *Je prononcerai tout à coup un arrêt contre cette nation et ce royaume pour le perdre et le détruire jusqu'à la racine. Si cette nation fait pénitence du mal pour lequel je l'aurai menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'aurai résolu de lui*

Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quodquidam dicebant tam illi qui negabant divinam Providentiam omnino, sicut Epicurei, quam illi qui res humanas divinæ Providentiæ subtraherant, sicut aliqui Peripateticorum, necnon et illi qui omnia quæ Providentiæ subsunt ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici; ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis Deitatis cultus fiat in vanum; quiquidem error tangitur : *Dixistis : Vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodimus præcepta ejus et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum* (Malach., III, 14)?

Quidam vero e contrario divinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant, sicut Egyptii dicebant quod fatum orationibus

quibusdam et imaginibus, sive subfumigationibus, sive incantationibus vertebatur; et ad hunc sensum pertinere videntur quædam quæ in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis; dicitur enim quod Isaias ex mandato Domini dixit Ezechie regi : *Hæc dicit Dominus : Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives; et post orationem Ezechie, factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens : Vade, et dic Ezechie... Audivi orationem tuam... ecce adjiciam super dies tuos quindecim annos* (Isai., XXXVIII, 1, 4 et 5); et dicitur ex persona Domini : *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruiam et disperdam illud. Si penitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam agam et ego penitentiam super malo quod cogitavi ut facerem et* (Jerem.,

faire (Jérém., XVIII, 7 et 8). *Convertissez-vous au Seigneur votre Dieu, parce qu'il est bon et miséricordieux... et au-dessus du mauvais vouloir. Qui sait si Dieu ne se tournera pas vers vous et ne vous pardonnera pas* (Joël, II, 13 et 14)?

Si l'on examine superficiellement ces textes, il en découle des conséquences inadmissibles. Il résulte de là, en effet, premièrement, que la volonté de Dieu est variable; secondement, que le temps amène quelque chose de nouveau en Dieu, et, en troisième lieu, que certaines choses qui sont temporairement dans les créatures, sont causes de quelque chose qui est en Dieu; conséquences dont l'absurdité a été ci-devant démontrée avec évidence. Elles contredisent plusieurs passages de la Sainte-Ecriture où nous trouvons clairement exprimée l'infail-
lible vérité. Nous y lisons : *Dieu n'est pas, comme l'homme, capable de mentir, ni, comme le fils de l'homme, sujet au changement. A-t-il dit une chose qu'il ne fera pas? A-t-il annoncé une chose qu'il n'accomplira pas* (Num., XXIII, 19)? *Celui qui triomphe en Israël ne pardonnera pas, et le repentir ne le changera point; car il ne ressemble pas à l'homme, pour se repentir* (I. Reg., XV, 29). *Je suis le Seigneur et je ne change point* (Malach., III, 6).

Quiconque réfléchira attentivement à ce qui précède verra que toute erreur, en ces matières, vient de ce que l'on ne met pas de différence entre l'ordre universel et l'ordre particulier. Puisque tous les effets sont respectivement coordonnés en ce qu'ils reviennent tous à une cause unique, plus la cause est universelle et plus les effets compris dans l'ordre qu'elle établit sont nombreux; d'où il suit que l'ordre émanant de la cause universelle, qui est Dieu, renferme tous les êtres.

XVIII, 7 et 8); et : *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est... et prestabilis super militiam* [Vulg., Militia]. *Quis scit si concertatur et agnoscat Deus* (Joël., II, 13 et 14)?

Hæc autem, si secundum superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis; item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat; et ulterius, quod aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt sint causa alicujus existentis in Deo; quæ sunt: manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet. Adversantur autem auctoritatibus sacræ Scripturæ, quæ infallibilem continent veritatem et expressam; dicitur enim : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius*

hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit (Num., XXIII, 19)? et : *Triumphator in Israël non percat, et similitudine non siccatur; neque enim homo est ut agat penitentiam* (I. Reg., XV, 29); et : *Ego Dominus, et non mutor* (Malach., III, 6).

Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inveniet quod omnia error qui in his accidit ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Quam enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorum ordinem esse quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quæ Deus est, ordo proveniens ne-

Rien donc ne s'oppose à ce que la prière, ou quelque autre moyen, puisse changer tel ordre particulier; car il y a en dehors de lui quelque chose qui est capable de le modifier. Il n'est donc pas étonnant que les Egyptiens, qui attribuaient à l'action des astres l'ordre des choses humaines, aient cru que des prières et certains rites avaient la vertu de changer le destin; car, en dehors et au-dessus des astres, nous trouvons Dieu, qui peut empêcher les astres de produire parmi les êtres inférieurs les effets qui devaient résulter de leur influence. Mais en dehors de l'ordre qui comprend toutes choses, il n'y a pas lieu à supposer quoi que ce soit qui puisse renverser l'ordre émané de la cause universelle. C'est pourquoi, considérant qu'il faut attribuer à Dieu, comme à la cause universelle, l'ordre de tous les êtres, les Stoïciens disaient que, pour aucune raison, l'ordre institué par Dieu ne peut être changé. Ils ne tenaient plus compte de cet ordre universel, quand ils niaient l'utilité de la prière, comme si les volitions et les désirs des hommes, d'où procède la prière, ne rentraient pas dans cet ordre universel. En effet, en affirmant que, soit que l'on prie, soit que l'on ne prie pas, le résultat est le même, en vertu de l'ordre universel des êtres, ils retranchent évidemment de cet ordre universel les vœux de ceux qui prient; car si ces vœux sont réellement compris dans l'ordre universel, en vertu d'une disposition divine, ils amènent certains résultats, aussi bien que les autres causes. En niant l'effet de la prière, on nie donc, du même coup, les effets provenant des autres causes communes. Et si l'immutabilité de l'ordre divin n'empêche pas les autres causes de produire leurs effets, elle ne détruit pas non plus l'efficacité de la prière.

esse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari; est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Ægyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora coelestia, posuerunt factum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari; nam extra coelestia corpora et supra ea est Deus, qui potest coelestium corporum impedire effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti; propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem

omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione posset immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi; quum enim dicant quod, sive orationes fiant, sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine eorum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim hæc sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas ita et per hæc ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum

La prière a donc une vertu, non pas comme changeant l'ordre qui a été réglé dès l'éternité, mais comme étant comprise elle-même dans cet ordre. Or, rien n'empêche que l'efficacité de la prière modifie l'ordre de quelque cause inférieure, en raison de l'action de Dieu, qui est au-dessus de toute cause. Par conséquent, Dieu n'est soumis à aucune nécessité inhérente à l'ordre de quelque cause que ce soit; mais, au contraire, toute nécessité inhérente à l'ordre qui émane d'une cause inférieure est subordonnée à Dieu, puisque c'est lui qui a établi cet ordre. Quand donc, en considération des prières des hommes pieux, Dieu modifie en quelque chose l'ordre des causes inférieures qu'il a établi, nous disons qu'il est changé ou qu'il se repent, sans que le changement tombe sur ses dispositions éternelles, mais sur tel effet particulier. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire que Dieu ne change pas ses conseils, bien qu'il change ses jugements; non pas les jugements qui sont l'expression d'une disposition éternelle, mais ceux qui règlent l'ordre des causes inférieures, et d'après lesquels Ezéchias devait mourir, ou bien telle nation devait subir son châtiment (2). Dans le langage figuré, ce changement dans les jugements de Dieu s'appelle repentir, parce que Dieu ressemble alors à un homme qui se repent et corrige ce qu'il a fait. Nous disons également, et dans un sens métaphorique, qu'il s'irrite, parce que, en punissant, il produit le même effet qu'un homme irrité.

(2) Par exemple, les Ninivites, qui se convertirent à la voix de Jonas, et détournèrent ainsi les fléaux dont le prophète les avait menacés de la part de Dieu.

causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes, non quasi ordinem eternæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipse existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causæ immutari. Deo faciente, qui omnes supergreditur causas; unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causæ continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causæ continetur sub ipso quasi ab eo institutus. In quantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum,

dicatur Deus *conversus* vel *penitens*, non quod eterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis effectus. Unde et Gregorius dicit [in libro Dialogorum] quod « non mutat Deus consilium, quamvis quandoque mutet sententiam; » non tamen illam quæ exprimit dispositionem eternam, sed illam sententiam quæ exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezéchias erat moriturus vel gens aliqua pro peccatis suis punienda. Talis autem immutatio sententiæ Dei, transumpta locutione, dicitur *penitentia*, in quantum Deus ad penitentis similitudinem se habet, cujus est mutare quod fecerat; per quem modum dicitur et metaphoricè irasci, in quantum puniendo facit irascentis effectum.

CHAPITRE XCVII.

Comment les dispositions de la divine Providence ont une raison.

On peut voir clairement, par tout ce que nous avons dit, que la divine Providence ne dispense rien sans raison. En effet :

Nous avons prouvé que, par sa Providence, Dieu fait rapporter toutes choses à sa bonté, comme à leur fin (ch. 91); non que sa bonté s'accroisse de tout ce qui est produit, mais afin d'en exprimer autant que possible la ressemblance dans les êtres. Mais parce que toute substance créée est nécessairement inférieure en perfection à la bonté divine, pour que la ressemblance de cette bonté pût se communiquer plus parfaitement aux créatures, il fallait qu'elles fussent diversifiées, de telle sorte que ce que l'une d'entre elles était incapable de représenter complètement, diverses créatures le représentassent plus parfaitement de différentes manières; de même que l'homme voyant qu'une seule parole ne suffit pas à exprimer sa pensée, multiplie les termes en les variant, pour énoncer par des signes divers les conceptions de son intelligence. C'est même quelque chose de très propre à nous faire comprendre l'éminence de la perfection divine, que la bonté absolue, qui est en Dieu une et simple, ne puisse se trouver dans les créatures qu'en des manières différentes et dans des sujets variés. Or, les êtres se diversifient par les formes différentes qui déterminent leurs espèces. Donc la raison de cette différence dans les formes se tire de la fin.

CAPUT XCVII.

Quomodo divina Providentia dispositio habeat rationem.

Ex his autem quæ præmissa sunt manifeste videri potest quod ea quæ sunt per divinam Providentiam dispensata sequuntur aliquam rationem.

Ostensum est enim (c. 91) quod Deus per suam Providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem, sicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divine bonitati per ea quæ fiunt accrescat, sed ut similitudo sue bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divine bonitatis deficere necesse est, ad hoc

ut perfectius divine bonitatis similitudo rebus communicaretur oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo representari non potest, per diversas diversimode perfectiori modo representaretur; nam et homo, quum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversas sue mentis conceptionem. Et in hoc etiam divine perfectionis eminentia considerari potest quod perfecta bonitas, quæ in Deo est unita et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversæ sunt quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

De la différence des formes découle la raison de l'ordre établi parmi les êtres. En effet, puisque la forme est le principe qui donne l'existence à la chose, et qu'une chose, par là même qu'elle existe, porte la ressemblance de Dieu, qui est lui-même son être simple (liv. 1, ch. 22), la forme n'est nécessairement que la ressemblance divine communiquée aux créatures; aussi Aristote s'exprime exactement en disant que la forme est « quelque chose de divin et un bien désirable » (1). Or, la ressemblance comparée à un type unique et simple ne peut se diversifier que parce qu'elle se rapproche ou s'éloigne plus ou moins de ce type; et un être est d'autant plus parfait qu'il est plus près de la ressemblance divine. Par conséquent, la différence des formes consiste uniquement en ce que l'une est plus parfaite que l'autre. C'est pour cette raison qu'Aristote assimile les définitions qui servent à énoncer la nature et la forme des choses aux nombres, dont l'espèce varie quand on y ajoute ou qu'on en retranche une unité (2); voulant par là nous donner à entendre que la diversité des formes suppose divers degrés de perfection. — Ceci devient évident, si l'on examine les natures des

(1) *Materiae permanentes una cum forma causa est eorum quae fiunt, perinde ac materia. At contrarietatis altera pars nec esse omnino perspicitur ei videbitur qui mente ipsius maleficio intuitur. Nam quum sit quoddam divinum, et bonum, ac appetibile, alterum ipsi contrarium esse dicimus; alterum quod suapte natura affectat atque appetit ipsum. Illis autem evenit ut contrarium interitum appetat suum; et tamen fieri nequit ut aut forma seipsam appetat (quippe quum non indigeat sui), aut contrarium, quum contraria mutuo seipsa corrumpant. Sed hoc est materia, perinde appetens illud atque turpe appetat pulchrum (Arist., *Phys.*, I, c. 9).*

(2) *Aliquid de aliquo significat ratio definitiva; et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiae numeri sunt, ita sunt, et non, quemadmodum quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est; divisibilis etenim, et in indivisibilia; non enim infinitae rationes; numerus vero tale quid est. Ut quemadmodum de numero ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse erit amplius, ablato aliquo, aut addito (Arist., *Metaphys.*, VIII, c. 3).*

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Quam enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quaelibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex (l. 1, c. 22), necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles (*Phys.*, I, c. 9), de forma loquens, dicit quod « est divinum quoddam et appetibile. » Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota.

Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia propter quod Aristoteles (*Metaphys.*, VIII, c. 3) definitiones, per quas naturae rerum et formae signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. — Et hoc evidenter apparet naturarum rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum di-

êtres. En apportant à cet examen l'attention convenable, on voit que leur diversité est graduée. Au-dessus des corps inanimés nous trouvons les plantes; au-dessus des plantes sont les animaux sans raison, et ceux-ci ont au-dessus d'eux les substances intelligentes. Dans chacune de ces séries, il y a encore diversité, parce que certains êtres sont plus parfaits que d'autres, en tant que les premiers d'un genre inférieur paraissent toucher le genre plus élevé, et réciproquement : ainsi, les animaux privés de mouvement ressemblent aux plantes. C'est ce qui fait dire à saint Denys que « la divine sagesse unit les derniers des « êtres supérieurs aux premiers des êtres inférieurs » (3). Par où l'on voit que la diversité des êtres exige que tous ne soient pas égaux, mais qu'ils soient soumis à un ordre et graduellement disposés.

De la diversité des formes, d'après lesquelles les espèces des êtres se diversifient, découle la différence des opérations. En effet, tout agent

(3) Est agnoscenda (divina Sapientia) quoniam ipse, secundum Scripturam, est omnium effectrix, quæque semper erat cuncta componens (Prov., VIII, 30), et indissolubilis rerum omnium connexionis ordinis causa, semperque fines præcedentium cum principii sequentium connectit, unicamque totius universi concordiam et consonantiam cōcinnat (S. Dionys., *De div. nom.*, c. 7).

Comme l'observe saint Thomas, si l'on remonte graduellement des effets les plus vils à la première de toutes les causes, on remarque qu'il n'y a jamais de transition brusque d'un genre à l'autre. Toutes substances sont esprit ou matière; simple, organique ou non organisée. Dieu est la première et la plus élevée de toutes les intelligences; il vit de sa vie propre. Après lui viennent de purs esprits, qui lui sont inférieurs. La vie qu'ils ont reçue de lui est tout intellectuelle; mais ils en jouissent par participation et à des degrés divers, qui correspondent à la place qu'ils occupent dans la hiérarchie céleste. L'âme humaine vient au dernier degré des intelligences; elle est unie à un corps uniquement composé de matière, et cette union constitue l'essence de l'homme. Les autres animaux paraissent avoir aussi des âmes; mais elles sont purement sensitives : chez eux l'intelligence est remplacée par l'instinct. Un reste de vie se remarque dans les plantes; mais ce n'est qu'une vie végétative, et le polype, et généralement tous les zoophytes, qui, par leur nature, tiennent ensemble de l'animal et de la plante, sont placés sur les confins des deux règnes, comme le trait d'union qui rattache ces deux genres; de même que l'homme est le trait d'union de l'esprit et de la matière, et le singe, en qui l'instinct est le plus développé, celui de l'animal raisonnable et de l'animal sans raison. Certaines plantes marines semblent tenir le milieu entre les végétaux et les plantes inorganiques. Parmi ces derniers, les uns ont une sorte d'activité, comme tous les dissolvants, et les autres sont complètement inertes, c'est-à-dire privés de l'apparence même de la vie. — Si l'on voulait pousser plus loin cet examen, on verrait que ces transitions, souvent peu sensibles entre les divers genres, se retrouvent également entre les espèces qui les divisent.

versitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super hæc intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quædam sunt alia perfectiora, in tantum quod ea quæ sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt

similia plantis; unde et Dionysius (de Divin. nomin., c. 7) ait quod « divina Sapientia conjungit fines primorum principii secundorum. » Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia; quum

agit selon qu'il est en acte ; — car les êtres en puissance, en tant que tels, sont privés d'activité, — et il est un être en acte en vertu de sa forme. Par conséquent, son opération doit découler de sa forme. Donc là où les formes sont diverses, diverses opérations y correspondent. Et parce que chacun des êtres atteint sa fin propre au moyen de l'action qui lui est propre, il est nécessaire que les fins propres des êtres se diversifient, bien qu'ils aient tous la même fin dernière.

De la diversité des formes découlent diverses aptitudes de la matière pour les choses. En effet, puisqu'il y a diversité dans les formes, en tant que les unes sont plus parfaites que les autres, certaines d'entre elles sont tellement parfaites qu'elles subsistent par elles-mêmes et parfaitement, sans avoir besoin que la matière les reçoive ; d'autres ne peuvent subsister parfaitement par elles-mêmes, mais la matière leur est nécessaire comme fondement ; en sorte que cette chose subsistante n'est ni la forme seule, ni seulement la matière, qui n'est pas par elle-même un être en acte, mais un composé des deux. Or, la matière et la forme ne pourraient pas se réunir pour constituer un tout ; s'il n'y avait pas entre elles quelque proportion. Si elles doivent être proportionnées, des matières diverses correspondent nécessairement aux diverses formes. De là vient que telle forme demande une matière simple et telle autre une matière composée ; et, à raison des formes diverses, la composition des parties doit varier, pour être en rapport avec l'espèce de la forme et son opération.

De la diversité des aptitudes, relativement à la matière, découle la diversité des agents et du sujet de l'action. En effet, puisque tout

enim unumquodque agit secundum quod est actu ; quæ enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, inveniuntur actionis expertia, — est autem unumquodque ens actu per formam, oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo quod, si sint diversæ formæ, habeant diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pergit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiæ ad res. Quoniam enim formæ diversæ sunt secundum quod quædam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquæ in tantum perfectæ quod sunt per se subsistentes et perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcramento ; quædam

vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum nec materia tantum, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter eas. Si autem proportionata oportet eas esse, necesse est quod diversis formis diversæ materiæ respondeant. Unde fit ut quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam vero materiam compositam ; et, secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formæ et operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Quoniam enim agit unumquodque

agent agit à raison de sa forme et que rien ne souffre l'action et n'est mu qu'à raison de la matière, les êtres qui ont des formes plus parfaites et moins matérielles doivent agir sur les plus matériels, dont les formes sont moins parfaites.

De la diversité des formes, des matières et des agents découle la diversité des propriétés et des accidents. En effet, comme la substance est la cause de l'accident, de même que le parfait est la cause de l'imparfait, il faut que divers accidents propres résultent des divers principes substantiels.

De plus, parce que les impressions qu'exercent les agents divers se diversifient dans leurs sujets, les accidents doivent se diversifier en raison des divers agents qui les produisent.

On voit donc clairement par là que la divine essence n'agit pas sans raison, en traitant diversement la création, quant aux accidents, aux passions qui les affectent et aux lieux où elle les place.

Aussi la Sainte-Écriture attribue à la sagesse et à la prudence divines la production et le gouvernement des êtres, dans ces passages : *Le Seigneur a fondé la terre par sa sagesse, il a affermi les cieux par sa prudence. C'est par sa sagesse que les eaux sont sorties des abîmes et que les nuées se condensent en rosée* (Prov., III, 19 et 20). Il est dit de la sagesse de Dieu qu'elle *atteint d'une extrémité à l'autre avec force, et dispose tout avec douceur* (Sag., VII, 1); et encore : *Seigneur, vous avez tout disposé avec mesure, nombre et poids* (ibid., XI, 21). Par la mesure il faut entendre la quantité ou bien le mode, c'est-à-dire le degré de perfection de chaque être; par le nombre, la diversité et la beauté des espèces résultant

ratione formæ, patiatur vero et moveatur ratione materiæ, oportet quod illa quorum formæ sunt perfectiores et minus materiales agent in illa quæ sunt magis materialia et quorum formæ sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materialium et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Quum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectam imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur.

Rursus, quum ex diversis agentibus sint diversæ impressiones in patientibus, oportet quod, secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, quum per divinam essentiam rebus creatis diversa ac-

cidentia et passionis et collocationes distribuuntur, non hoc absque ratione accidit.

Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientis et prudentis divinis attribuit; dicitur enim : *Domine sapientia fundavit terram; stabilis est visus prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concreverunt* (Proverb., III, 19 et 20); et dicitur de Dei sapientis quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sap., VIII, 1); et dicitur : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, Domine* (ibid., XI, 21); ut, per mensuram, quantitatem sive modum aut gradum perfectionis cuiuscujusque rei intelligamus; per numerum vero, diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero, inclinationes diver-

tant des divers degrés de perfection; et par le poids, les diverses inclinations des êtres vers les fins et les opérations qui sont dans leur nature, et aussi vers leurs agents, leurs sujets et leurs accidents propres; inclinations qui découlent de la distinction des espèces.

Nous avons dit qu'à la tête de cet ordre qui vient d'être indiqué, et dans lequel nous voyons la raison de la divine Providence, est la divine bonté, en sa qualité de fin dernière, qui est le premier principe d'action : vient ensuite le nombre des êtres, et, pour le constituer, il est nécessaire qu'il y ait divers degrés dans les formes et les matières, les agents et les sujets, les actions et les accidents. De même donc que la raison première de la Providence divine est la bonté de Dieu, ainsi le nombre est la première raison des créatures, et tout le reste semble disposé en vue de l'établir et de le conserver. En entendant ainsi les choses, Boèce a donc pu dire que « tous les êtres qui sont l'œuvre de la nature primitive paraissent formés d'après la raison des nombres » (*Arith.*, liv. 1, ch. 2).

Nous devons considérer que la raison pratique et la raison spéculative (4) se ressemblent et diffèrent en partie. Elles ont cela de commun, que de même que la raison spéculative part d'un principe déterminé, et arrive par quelques vérités intermédiaires à la conclusion voulue, la raison pratique part également d'un principe certain et arrive par quelques moyens à l'opération ou au résultat qui est dans son intention. Mais dans l'ordre spéculatif le principe est la forme et l'essence, au lieu que, dans l'ordre pratique, c'est la fin qui est tantôt une

(4) Ces expressions désignent un double travail de l'intelligence, qui tantôt médite en vue de préparer une action, et tantôt reste dans l'ordre des idées.

sue ad proprios fines et operationes, et ad propria agentia et patientia et accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum.

In predicto autem ordine, secundum quem ratio divine Providentiæ attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero, rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divine Providentiæ simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est rerum numerositas, ad cujus conservationem et constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hæc videtur

esse rationabiliter a Beotio dictum, in principio suis Arithmeticum (c. 2), quod « omnia quoscunque a primæve rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata. »

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativa est forma et quod quid sit; in operativa vero, finis, quod potius, quæ quandoque est forma, quandoque ali-

forme et tantôt une autre chose. Dans les choses spéculatives le principe doit toujours être nécessaire, et dans les choses pratiques il est quelquefois nécessaire et quelquefois il ne l'est pas. Ainsi, il est nécessaire que l'homme veuille le bonheur comme sa fin, mais il n'est point nécessaire qu'il ait la volonté de construire une maison. Pareillement, dans la démonstration, les conclusions découlent nécessairement des prémisses, et cela n'a pas toujours lieu dans la pratique, mais seulement dans les cas où on ne peut atteindre à la fin qu'en usant de tel moyen. Par exemple, celui qui se prépare à construire une maison est dans la nécessité de se pourvoir de bois, mais s'il choisit le bois de sapin, cela dépend absolument de sa volonté, sans entrer dans la raison constitutive de la maison qu'il veut élever. — Ainsi donc, Dieu aime nécessairement sa bonté, mais il ne suit pas nécessairement de là que cette bonté doive être représentée par les créatures, puisqu'elle est parfaite sans cela. Donc, si les créatures sont appelées à exister, bien qu'elles aient leur origine dans la raison de la bonté divine, leur production n'en dépend pas moins absolument de la volonté de Dieu. Or, supposé que Dieu veuille communiquer sa bonté aux créatures, autant que possible, par un mode de ressemblance, c'est une raison pour que les créatures soient diversifiées; mais il n'est point nécessaire pour cela qu'elles reçoivent tel ou tel degré de perfection, ou bien que le nombre en soit fixé. Si la volonté divine a résolu de fixer le nombre des êtres et d'accorder à chacun tel degré de perfection, c'est une raison pour que la forme et la matière de chacun soient déterminées : on voit que la même règle s'applique à tout le reste.

quid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem, quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter, in demonstrativis, semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti edificare domum quod quærat ligna; sed quod quærat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus edificandæ. — Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur quod per crea-

turas representetur, quum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, et ex ratione divine bonitatis originem habeant, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hanc vel illam numeram rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habuit formam talem et materiam talem. Et similiter in omnibus patet.

Manifestement donc la Providence divine dispense toutes choses d'après une certaine raison ; et, cependant, cette raison est subordonnée à cette hypothèse, que Dieu a la volonté de les produire.

Ces observations détruisent deux erreurs : La première fait tout dériver d'une volonté absolue, sans aucune raison. C'est, d'après le rabbin Moïse [Maimonide], l'erreur des docteurs mahométans. Selon eux le feu serait indifférent à produire la chaleur ou le froid, si Dieu n'avait voulu lui donner la propriété qu'il possède. La seconde erreur que nous réfutons consiste à affirmer que l'ordre des causes vient de la divine Providence en vertu d'une nécessité. Ce que nous avons dit fait ressortir la fausseté de ces deux erreurs.

Quelques passages de la Sainte-Écriture semblent attribuer toutes choses d'une manière absolue à la volonté de Dieu. Cependant, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, ces textes n'ont pas pour but d'ôter toute raison de l'ordre établi par la Providence, mais de nous montrer que la volonté de Dieu est le premier principe de tous les êtres. Tels sont ceux-ci : *Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu* (Ps. CXXXIV, 6) ; *Qui peut lui dire : Pourquoi faites-vous ainsi cette chose* (Job, IX, 12) ? *Qui donc résiste à sa volonté* (Rom., IX, 19) ? Si Augustin dit aussi : « La santé et la maladie, les récompenses et les châtimens, les grâces et les bienfaits n'ont d'autre cause que la volonté de Dieu (5). » Ainsi donc,

(5) Constatnamus ergo omnino talem sapientem, cujus anima rationalis jam sit particeps incommutabilis æternæque veritatis, quam de omnibus actionibus suis consulat, nec aliquid omnino faciat quod non in ea cognoverit esse faciendum, ut ei subditus, eique obtemperans recte faciat. Iste, si consulta summa ratione divinæ justitiæ, quam in secreto audiret aure cordis sui, eaque sibi jubente, in aliquo officio misericordiæ corpus labore fatigaret, ægritudinemque contraheret, consultisque medicis ab alio diceretur causam morbi esse corporis siccitatem, ab alio autem humoris immoderationem ; unus eorum veram causam diceret, alter erraret, uterque tamen de proximis causis, id est, corpo-

Manifestum igitur fit quod divina Providentia secundum rationem quamdam res dispensat ; et tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinæ.

Sic igitur per præmissa duplex error excluditur : eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur abque ratione, qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit, secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult ; excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina Providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quedam verba sacræ Scripturæ quæ videntur omnia simplici voluntati Dei attribuire ; quæ non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a Providentiæ dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam dictum est ; sicut illud : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit* (Psalm. CXXXIV, 6) ; et : *Quis dicere et potest : Cur ita facis* (Job, IX, 12) ? et : *Voluntati enim ejus quis resistit* (Rom., IX, 19) ? Et Augustinus dicit : « Nonnisi Dei voluntas causa prima sanitatis et ægritudinis, præmiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum » (De Trinit., l. III, c. 4). Sic ergo, quum quæritur propter quid de aliquo effectu

quand on demande *pourquoi* tel effet naturel a été produit, nous pouvons en indiquer la raison dans quelque cause prochaine, pourvu toutefois que nous rapportions tout à la volonté de Dieu, comme à la première cause. Par exemple, si l'on demande pourquoi le bois s'échauffe en présence du feu, on répond que l'action d'échauffer est naturelle au feu; et cela parce que le calorique est son accident propre, ce qui vient de sa forme propre; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à la divine volonté. Si donc on répond à celui qui s'enquiert pourquoi le bois s'est échauffé : C'est que Dieu l'a voulu, cette réponse est exacte, supposé que l'on entende ramener l'effet à sa première cause; mais non si l'on a l'intention d'exclure toutes les autres causes.

ralibus pronuntiaret. At si illius siccitatis causa quaereretur, et inveniretur voluntarius labor, jam ventum esset ad superiorem causam, quæ ab anima proficisceretur ad efficiendum corpus quod regit; sed nec ipsa prima esset; illa enim procul dubio superior erat in ipsa incommutabili Sapientia, cui hominis sapientis anima in charitate serviens, et ineffabiliter jubenti obediens, voluntarium laborem susceperat. Ita non nisi Dei voluntas causa prima illius siccitatis veracissime reperiretur... Num alia esset istorum omnium visibillium et nutabilium factorum causa, nisi illa invisibilis et incommutabilis voluntas Dei per animam justam, sicut sedem Sapientie, cunctis utens, et malis et irrationalibus animis, et postremo corporibus?... Dei voluntas, qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem fluentem (Ps. CIII, 4), in spiritibus summa pace atque amicitia copulatis et in unam voluntatem quodam spiritali charitatis igne confatis, tanquam in excelsa et sancta et secreta sede prædens, velut in domo sua et in templo suo, inde se, quibusdam ordinatissimis creaturæ motibus, primo spiritualibus deinde corporalibus, per cuncta diffundit, et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiæ suæ, sive incorporeis sive corporeis rebus, sive rationalibus sive irrationalibus spiritibus; sive bonis per ejus gratiam, sive malis per propriam voluntatem..... Ac per hoc voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris aut jubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam præmiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum, in ista totius creaturæ amplissima quadam immensaque republica (S. Aug., *De Trinitate*, III, c. 3 et 4).

naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam; sicut, si quaeratur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem consequitur pro-

priam formam ejus; et sic inde quousque perveniat ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est : quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere questionem in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

CHAPITRE XCVIII.

Comment Dieu peut ou ne peut pas agir en dehors de l'ordre de sa Providence.

Il ressort de tout ce qui précède qu'on peut distinguer deux ordres dans le monde : l'un dépend de la cause première de tous les êtres ; c'est pourquoi il embrasse tout ; l'autre est particulier, il dépend d'une cause créée et renferme les choses qui relèvent de cette cause. Il y a une multitude d'ordres particuliers en raison de la diversité des causes que l'on remarque dans les créatures ; et cependant ils sont subordonnés l'un à l'autre, de la même manière que les causes. Il faut donc que tous les ordres particuliers, qui existent parmi les êtres en tant qu'ils dépendent de la première cause, soient subordonnés à cet ordre universel et en dérivent. Nous avons un exemple de ceci dans la société civile : tous ceux qui composent une maison sont respectivement coordonnés par un seul chef de la famille, en tant qu'ils lui sont soumis ; ce chef de famille et tous les autres qui habitent la ville même sont coordonnés entre eux et avec celui qui gouverne la ville, et ce dernier, comme tous les autres qui sont dans le royaume, se rattache au roi par un certain ordre.

Nous pouvons considérer sous un double rapport l'ordre universel, selon lequel la divine Providence a tout disposé, savoir quant aux choses soumises à cet ordre et quant à la raison de l'ordre qui découle de son principe. Nous avons prouvé que les choses mêmes que Dieu a soumises à cet ordre viennent de lui et qu'il n'agit pas en vertu d'une

CAPUT XCVIII.

Quomodo Deus possit aut non possit facere præter ordinem suæ Providentiæ.

Ex præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio : quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur ; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet et continet illa quæ causæ illi subdantur ; et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quæ inter creaturas inveniuntur ; unæ tamen eorum sub altero continentur, sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine

contineantur et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod à prima causa dependent. Hujusmodi exemplum in politico considerari potest ; nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quandam ad invicem habent, secundum quod ei subdantur ; rursus autem, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt sub civitatis, ordinem quandam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divinis Providentiæ ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subdantur ordini et quantum ad ordinis rationem quæ ex

nécessité de sa nature ou de toute autre nécessité, mais qu'il se détermine absolument par sa volonté, surtout lorsqu'il s'agit de la constitution première des êtres (liv. II, ch. 23). Par conséquent, Dieu peut faire certaines choses en dehors de celles qui sont comprises dans l'ordre de la divine Providence, et sa puissance n'est pas limitée à tels ou tels effets. — En envisageant ce même ordre quant à la raison qui découle de son principe, on voit que Dieu ne peut rien faire en dehors de lui. Nous avons constaté, en effet, que cet ordre procède de la science et de la volonté de Dieu, qui ordonne tous les êtres en vue de sa bonté, comme étant leur fin (ch. 97). Or, il est impossible que Dieu fasse une chose qu'il n'a pas voulue, puisque les créatures ne procèdent pas de lui en vertu d'une loi naturelle, mais en vertu de sa volonté (liv. II, ch. 23). Il ne saurait non plus faire une chose qui n'est pas comprise dans sa science, puisque sa volonté ne peut avoir d'autre objet que ce qu'il connaît. Il répugne encore qu'il produise parmi les créatures quelque effet qui ne se rapporte pas à sa bonté, comme à sa fin, puisque sa bonté est l'objet propre de sa volonté. Pareillement, Dieu étant immuable, il ne peut arriver qu'il veuille ce qu'auparavant il ne voulait pas, ou bien qu'il commence à savoir une chose nouvelle ou à la disposer en vue de sa bonté. Donc, Dieu ne peut rien faire qui ne rentre dans l'ordre de sa Providence, pas plus qu'il ne peut produire un effet indépendant de son opération. Cependant, si l'on considère absolument sa puissance, Dieu peut produire d'autres effets que ceux qui sont subordonnés à sa Providence ou à son opération; mais [en réalité] il ne peut rien faire qui n'ait été éternellement compris

principio ordinis dependet. Ostensum est autem (l. II, c. 23) quod res ipsæ quæ a Deo sub ordine ponuntur proveniunt ab ipso, non sicut ab agente per necessitatem naturæ vel cujuscunque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod, præter ea quæ sub ordine divinæ Providentiæ cadunt, Deus aliqua facere potest; non autem est ejus virtus ad has vel illas res obligata. — Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic præter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut dictum est (c. 97), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinantur in suam bonitatem, sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum, quum

creaturæ ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (l. II, c. 23). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, quum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum, sicut in finem, quum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis ipsius. Similiter autem, quum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit quod prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire vel in suam ordinem bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suæ Providentiæ cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur; potest tamen alia facere quam ea quæ subdantur ejus Providentiæ vel operationi, si

dans l'ordre de sa Providence, parce que tout changement est impossible en lui.

Plusieurs ne s'arrêtant pas à cette distinction sont tombés dans diverses erreurs. Quelques-uns ont voulu étendre l'immutabilité de l'ordre divin jusqu'aux choses qui en dépendent. Ils prétendaient que tous les êtres sont nécessairement ce qu'ils sont ; et certains en sont venus jusqu'à dire que Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, contrairement à cette parole : *Pensez-vous que je ne puisse pas prier mon Père et qu'il ne me donnerait pas aussitôt plus de douze légions d'AnGES* (Matth., xxvi, 53) ? D'autres, à l'opposé, transportèrent à la divine Providence elle-même la mobilité des choses qui relèvent de son gouvernement, pensant charnellement que la volonté de Dieu est variable comme celle de l'homme charnel. L'Écriture dément ainsi cette doctrine : *Dieu n'est pas, comme l'homme, capable de mentir, ni, comme le fils de l'homme, sujet au changement* (Num., xxiii, 19). — Il en est encore qui ont nié la contingence de la divine Providence. Ceux-là ont contre eux ce passage : *Quel est celui qui a dit qu'une chose se fit, sans que le Seigneur l'eût ordonné* (Jérém., III, 37) ?

absoluto consideretur ejus potestas; sed nec potest facere aliqua quæ sub ordine Providentiæ ipsius ab æterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt, in tantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quæ facit; contra quod est quod habetur : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus*

quam duodecim legiones Angelorum (Matth., xxvi, 52) ? Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quæ divini Providentiæ subjiçuntur in mutabilitatem divini Providentiæ transtulerunt, de eo carnaliter sentientes quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis; contra quod dicitur : *Non est Deus quasi homo, ut mentitur; nec ut filius hominis, ut muletur* (Num., xxiii, 19). — Alii vero contingentiam divini Providentiæ subtraxerunt, contra quos dicitur : *Quis est iste qui dixit ut fieret aliquid, Domino non jubente* (Jerem., III, 37) ?

CHAPITRE XCIX.

Dieu peut agir en dehors de l'ordre établi parmi les êtres, en produisant des effets qui n'ont pas de causes propres.

Il nous reste à prouver que Dieu peut agir en dehors de l'ordre de choses qu'il a lui-même déterminé. En effet :

1^o Un ordre a été divinement institué afin que, par le moyen des êtres supérieurs, Dieu meuve les êtres inférieurs (ch. 77-82). Toutefois Dieu a le pouvoir d'agir en dehors de cet ordre, de manière à produire lui-même dans les êtres inférieurs quelque effet, sans le concours d'un agent supérieur. Il y a entre l'agent qui obéit à une nécessité naturelle et l'agent qui se détermine par sa volonté cette différence, que l'effet ne peut découler du premier que proportionné à sa puissance d'action. C'est pourquoi l'agent qui est doué de la puissance la plus étendue est incapable de produire immédiatement un effet restreint, mais celui qui résulte de son action est proportionné à sa puissance ; quelquefois la puissance de cet effet est moindre que celle de sa cause ; et ainsi en passant par plusieurs causes intermédiaires, un effet qui découle de la première cause arrive à être peu considérable. Il n'en est pas ainsi pour l'agent qui se détermine par sa volonté : il peut aussitôt, et sans intermédiaire, produire tout effet qui n'excède pas sa puissance ; par exemple l'artiste le plus expert est capable de faire le même ouvrage que l'ouvrier le moins habile. Or, Dieu agit par sa volonté, et non en vertu d'une nécessité naturelle (liv. II, ch. 23). Donc il peut réaliser immé-

CAPUT XCIX.

Quod Deus potest operari præter ordinem rebus inditum, producendo effectus abeque causis propriis.

Restat autem ostendere quod præter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit.

1^o Est enim ordo divinitus institutus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra [c. 77-82] dictum est. Potest autem Deus præter hunc ordinem facere ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturæ ab agente secundum

voluntatem quia ab agente secundum necessitatem naturæ effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activæ ; unde agens quod est maxime virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suæ virtuti proportionatum ; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa ; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic ; nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quæcumque effectum qui suam non excedat virtutem ; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per

diatement et sans le secours des causes secondes les effets moindres que produisent les causes inférieures.

2° Nous avons vu qu'il y a entre la puissance divine et toutes les autres puissances d'action le même rapport qu'entre la puissance universelle et les puissances particulières (ch. 67 et suiv.). Or, la puissance active universelle peut se trouver déterminée à produire un effet particulier de deux manières : Premièrement, par une cause intermédiaire particulière : ainsi, la puissance active d'un astre est déterminée à produire l'effet de la génération humaine par la vertu particulière inhérente au sperme ; de même, dans le syllogisme, une mineure particulière est le moyen qui détermine la déduction d'une conclusion particulière de la proposition universelle qui la contient virtuellement. Secondement par l'intelligence qui saisit telle forme déterminée et la fait passer à l'état d'effet. Or, il a été démontré que l'intelligence de Dieu ne connaît pas seulement son essence, qui est comme la puissance active universelle, ni les seules causes premières et universelles, mais aussi toutes les causes particulières (ch. 76). Donc il peut produire immédiatement tous les effets que produisent les agents particuliers quels qu'ils soient.

3° Puisque les accidents d'un être découlent de ses principes substantiels, l'agent qui produit immédiatement la substance de la chose a nécessairement aussi la puissance de produire en elle tout ce qui découle de sa substance ; car le principe générateur qui applique la forme confère également toutes les propriétés et les mouvements qui en dérivent. Or, nous avons prouvé que lors de la constitution première des choses, Dieu a fait passer à l'existence immédiatement et

necessitatem naturæ, ut supra (l. 11, c. 23) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque secundis causis.

2° *Adhuc, Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta (c. 67 et seq.) patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter : uno modo, per causam mediam particularem, sicut virtus activa celestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularem quæ est in semine, sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad particularem conclusionem per assumptio-*

nem particularem ; alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suæ essentia, quæ est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta (c. 76) patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

3° *Amplius, Quum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit possit immediate circa ipsam rem operari quæcumque ad substantiam ejus consequantur ; generans enim quod dat formam*

par voie de création tous les êtres (liv. II, ch. 21). Donc il peut produire immédiatement chacun des êtres ou les mouvoir en vue de réaliser quelque effet, sans le concours de causes intermédiaires.

4° L'ordre passe dans les choses parce qu'il a été préconçu dans l'intelligence de Dieu; et nous voyons aussi que, dans les affaires humaines, le premier magistrat d'une ville impose à chaque citoyen l'ordre arrêté dans sa pensée. Or, la capacité de l'intelligence divine n'est pas nécessairement bornée à cet ordre qui existe présentement, en sorte qu'elle n'en puisse concevoir aucun autre, puisque notre intelligence a la faculté de se le représenter sous un aspect différent; car nous pouvons très bien imaginer que Dieu forme l'homme de la terre et sans sperme. Donc Dieu a la puissance de réaliser, indépendamment des causes inférieures, leurs effets propres.

5° Bien que l'ordre établi par la Providence parmi les êtres représente à sa manière la divine bonté, il ne la représente cependant pas parfaitement, puisque la bonté de la créature ne parvient pas à égaler la bonté de Dieu. On peut représenter encore d'une autre manière un type que ne reproduit pas parfaitement son imitation. Or, la fin que Dieu se propose en produisant les êtres est de représenter par eux sa bonté (ch. 20). Donc sa volonté n'est pas déterminée à adopter tel ordre de causes et d'effets, de manière à ce qu'il soit dans l'impossibilité de vouloir produire immédiatement et sans le concours des autres causes un effet dans les êtres inférieurs.

6° La création tout entière dépend plus étroitement de Dieu que le corps de l'homme de son âme; car l'âme est proportionnée au corps

dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum est autem supra (l. II, c. 21) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate produxit in esse. Potest igitur immediate unamquamque rem producere sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

4° Item, Ordo rerum profuit in res secundum quod est præcogitatus in intellectu Ipsius; sicut videmus, in rebus humanis, quod princeps civitatis ordinem apud se præmeditatum cuilibet imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, quum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possimus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem ex terra absque semine formet. Potest igitur Deus præter

inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

5° Præterea, Licet ordo rebus inditus a Providentia divinam bonitatem suo modo representet, non tamen ipsam representat perfecte, quum non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis divinæ. Quod autem non representatur perfecte per aliquod exemplatum potest iterum, præter hoc, alio modo representari. Representatio autem divinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

6° Adhuc, Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit

comme étant sa forme, et Dieu est au-dessus de toute proportion avec sa créature. Or, quand l'âme se représente par l'imagination quelque chose qui l'affecte vivement, il en résulte quelquefois pour le corps une modification qui aboutit à la santé ou à la maladie, quoique les principes physiques qui sont naturellement aptes à produire dans le corps la santé ou la maladie restent inactifs. Donc, à plus forte raison, il peut résulter de la volonté divine dans les créatures un effet quelconque sans l'intervention des causes que la nature a disposées à produire cet effet.

7° Dans l'ordre de la nature, les vertus actives des éléments sont subordonnées aux vertus actives des astres. Or, il arrive quelquefois que la vertu d'un astre réalise les effets propres des vertus inhérentes aux éléments sans que ces derniers agissent : ainsi, le soleil chauffe indépendamment de l'action du feu. Donc la puissance divine est bien plus capable encore de produire les effets propres des causes créées sans leur concours.

Si l'on nous objecte que Dieu ayant déterminé l'ordre actuel des êtres, il ne peut faire sans changer lui-même rien qui sorte de l'ordre qu'il a établi, en produisant certains effets sans leurs causes propres, nous trouverons une réponse à cette difficulté dans la nature même des êtres.

L'ordre établi par Dieu dans le monde s'applique à ce qui arrive fréquemment, mais non partout, ou bien à ce qui se retrouve dans tous les cas ; car beaucoup de causes naturelles produisent leurs effets de la même manière ordinairement, mais non toujours, et nous voyons que

subditum animæ ejus; nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturæ excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem, absque actione principiorum corporalium quæ sunt nata in corpore ægritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quæ natæ sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

7° Præterea, Secundum naturæ ordinem, virtutes activæ elementorum sub virtutibus activis corporum coelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementa-

rium interdum virtus coelestis efficit absque actione elementi, sicut patet quum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus absque actione causarum creaturarum potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat quod, quum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura repelli potest.

Ordo enim inditus rebus a Deo secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper; multa enim naturalium causarum effectus suos producant eodem modo ut frequentar, non autem ut

quelquefois, bien que ce soit dans le plus petit nombre des cas, le résultat n'est plus le même, soit que la puissance nécessaire fasse défaut à l'agent, soit que la matière ne soit pas convenablement disposée, ou bien qu'un agent plus fort présente un obstacle, comme quand la nature donne six doigts à l'homme. Cependant il n'y a rien en cela qui détruise ou modifie l'ordre providentiel ; car c'est une disposition de la Providence que l'ordre naturel qu'elle a institué défaille quelquefois dans les choses qui ont lieu ordinairement. Si donc une puissance créée peut changer l'ordre naturel en substituant à ce qui arrive ordinairement ce qui n'arrive que rarement, sans changer la divine Providence, à plus forte raison, la puissance de Dieu peut quelquefois, sans préjudicier à sa Providence, agir en dehors de l'ordre qu'il a introduit dans les choses de la nature. Il le fait même de temps en temps pour manifester sa puissance ; et, en effet, le meilleur moyen de montrer que la nature entière est soumise à la volonté divine, c'est que dans certaines circonstances Dieu fasse quelque chose qui sorte de l'ordre naturel ; car par là il est évident que l'ordre des êtres procède de Dieu, non par suite d'une nécessité de sa nature, mais en vertu de sa libre volonté.

Cette raison, que Dieu fait certaines choses dans la nature pour se manifester à l'esprit de l'homme, ne doit point paraître futile, puisque nous avons prouvé que toutes les créatures corporelles sont ordonnées en vue de la nature intelligente, comme étant leur fin (ch. 17). Or, il a été démontré que la nature intelligente a pour fin de connaître Dieu (ch. 25). Il n'est donc point étonnant que quelque changement sur-

semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis vel propter materię indispositionem vel propter aliquid fortius agens, sicut quum natura in homine generat digitum sextum. Non tamen propter hoc deficit aut mutatur Providentię ordo; nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quę sunt frequenter quandoque deficiat, Providentię subest divini. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione Providentię divini, multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine Providentię suę pręiudicio, pręter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suę virtutis manifestationem facit interdum; nullo enim

modo melius manifestari potest quod tota natura divini subiecta est voluntati quam ex hoc quod quandoque Ipse pręter ordinem naturę aliquid operatur; ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit a Deo, non per necessitatem naturę, sed per liberam voluntatem.

Nec debet hæc ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet, quum supra (c. 17) ostensum sit quod omnes creaturę corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturę finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum (c. 25). Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturę præbendam, sit aliqua mutatio in natura corporali.

viennent dans la nature corporelle pour donner à la nature intelligente la connaissance de Dieu (1).

CHAPITRE C.

Ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel n'est point contraire à la nature.

Nous devons observer toutefois que, quoique Dieu agisse quelquefois en dehors de l'ordre établi parmi les êtres, il ne fait cependant rien de contraire à la nature. En effet :

1° Puisque Dieu est un acte pur et que tous les autres êtres sont mêlés de puissance, il doit y avoir entre Dieu et toute créature le même rapport qu'entre le moteur et le mobile, qu'entre le principe actif et l'être en puissance. Or, quand l'agent produit quelque impression dans un être qui, selon l'ordre naturel, est en puissance relativement à lui, son action ne contrarie pas absolument la nature, bien que quelquefois elle soit contraire à telle forme particulière qu'elle détruit; car la production du feu et la destruction de l'air sous l'action du feu sont toutes les deux naturelles. Donc rien de ce que Dieu fait dans les créatures n'est contraire à la nature, lors même que cela paraît opposé à l'ordre propre à certaine nature.

2° Dès lors que Dieu est le premier agent (liv. I, ch. 13; liv. II, ch. 6), tous ceux qui viennent après lui sont comme ses instruments. Or, les

(1) Revelatur enim ira Dei de celo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea que facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas: ita ut sint inexcusabiles (Rom., I, 18-20).

CAPUT C.

Quod ea que Deus præter naturæ ordinem facit non sunt contra naturam.

Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

1° Quia enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia. Quod an-

tem est in potentia, secundum ordinem naturalem, respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ que corrumpitur per actionem hujusmodi; quum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus nature.

2° Adhuc, Quum Deus sit primum agens, ut supra (I, c. 13; I, II, c. 6) ostensam

instruments sont destinés à servir à l'action de l'agent principal, tandis qu'il leur imprime le mouvement; par conséquent, la matière et la forme de l'instrument doivent être telles que l'exige l'action que l'agent principal a en vue; et, pour cette raison, il n'est point contraire, mais bien plutôt conforme à la nature de l'instrument d'être mû par l'agent principal. Donc il n'est pas non plus contre nature que Dieu meuve les créatures de quelque manière que ce soit; car leur destination est de servir à exécuter ses volontés.

3° Même lorsque les agents sont matériels les mouvements qui résultent dans les corps inférieurs de l'impression des corps supérieurs ne sont ni violents, ni contre nature, quoiqu'ils ne paraissent pas en rapport avec les mouvements qui sont naturels aux corps inférieurs à raison de telle propriété inhérente à leur forme : nous ne considérons pas, en effet, comme forcé le flux et le reflux de la mer, parce qu'il provient de l'influence d'un astre, quoique la tendance naturelle de l'eau l'entraîne dans une seule direction, c'est-à-dire vers le centre [de gravité]. A plus forte raison donc, on ne doit regarder comme forcé ou contre nature rien de ce que Dieu opère dans n'importe quelle créature.

4° Dieu, en sa qualité de premier être, qui est la cause universelle de l'existence, est la mesure première de l'essence et de la nature de tous les êtres. Or, puisqu'on juge d'après la mesure chacune des choses auxquelles on l'applique, nous devons considérer comme étant naturel à chaque être tout ce qui le rend conforme à sa mesure (1). Donc, tout ce que Dieu met dans un être lui est naturel. Donc, lors même

(1) C'est-à-dire à son type.

est, omnia quæ sunt post ipsum sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso; unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam quum res creatæ moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutæ sunt ut ei deserviant.

3° Præterea, In agentibus etiam corporalibus, hoc videtur quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti neque contra

naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ; non enim didimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, quum sit ex impressione celestis corporis, licet naturalis motus aquæ sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis, quidquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum neque contra naturam.

4° Item, Prima mensura essentis et naturæ cujlibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Quum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei quod a Deo ei inditum est;

que Dieu agit d'une manière insolite sur cet être, il ne contrarie point la nature.

5° Toutes les créatures sont pour Dieu ce que sont pour un ouvrier les produits de son art (liv. II, ch. 24) ; d'où il suit que la nature tout entière est en quelque sorte le produit de l'art divin. Or, la raison constitutive de l'ouvrage ne s'oppose nullement à ce que l'ouvrier y introduise quelque changement, même après lui avoir donné sa forme première. Donc Dieu n'est pas en opposition avec la nature quand il agit dans les êtres qui la composent autrement que le comporte le cours ordinaire des lois naturelles.

C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Dieu qui a créé et constitué toutes les natures ne fait rien de contraire à la nature ; car une chose est naturelle à un être, si elle a pour auteur celui de qui procède tout mouvement, tout nombre et tout ordre dans la nature » (2).

CHAPITRE CI.

Des miracles.

L'usage a fait appeler *miracles* les faits divins qui se produisent quelquefois en dehors de l'ordre général établi dans le monde, parce que

(2) Quid sit secundum naturam, quid contra naturam, homines qui sicut vos errant nosse non possunt. Dicit autem humano more contra naturam esse quod est contra naturæ usum mortalibus notum, nec nos negamus; sicut illud est quod Apostolus ait: *Si tu ex naturali facies oleastro, et contra naturam insertus es in bonam olivam* (Rom., XI, 24), id esse contra naturam dixit, quod est contra consuetudinem naturæ quam notitia humana comprehendit, ut olester insertus in olea, non oleastri baccas, sed olivæ pinguedinem ferat. Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturæ (*Contra Faustum Manich., l. XXVI, c. 3*).

ergo etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

5° Amplius, Omnes creaturæ comparantur ad Deum sicut artificata ad artificem, sicut ex præmissis (l. II, c. 24) patet; unde tota natura est sicut quoddam artificatum divinæ artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quam consuetus cursus naturæ habet.

Hinc est quod Augustinus dicit: « Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturæ » (*Contra Faustum Manich., l. XXVI, c. 3*).

CAPUT CI.

De miraculis.

Hæc autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus

nous admirons les effets dont la cause nous est inconnue. Comme il est des cas où quelques-uns connaissent une cause que d'autres ignorent, il en résulte que quand plusieurs considèrent ensemble le même effet, ceux-ci éprouvent une admiration que ne partagent pas ceux-là : ainsi, un astronome voyant arriver une éclipse de soleil n'en est point étonné, parce qu'il en connaît la cause ; mais un homme étranger à cette science doit être dans l'étonnement, à la vue de ce phénomène, dont il ignore la cause. Une même chose est donc merveilleuse pour celui-ci et non pas pour celui-là. Donc il n'y a de fait absolument miraculeux que celui dont la cause est absolument cachée ; et le mot *miracle* signifie une chose capable d'exciter l'admiration par elle-même et non pas seulement relativement à tel ou tel. Or, Dieu est une cause absolument cachée pour tous les hommes ; car nous avons vu que durant la vie présente, nul ne peut saisir son essence par l'intelligence (ch. 47). Donc on ne doit considérer comme étant rigoureusement des miracles que les faits divins qui ont lieu en dehors de l'ordre observé communément parmi les êtres.

Ces miracles sont de divers degrés et d'ordres différents.

Dans les miracles du premier degré, Dieu fait des choses que la nature ne peut faire en aucun cas : par exemple, que deux corps occupent un même lieu ; que le soleil rétrograde ou s'arrête ; que la mer se divise pour offrir un passage. Ces faits se classent aussi dans un certain ordre, car plus les œuvres de Dieu ont d'importance et dépassent la puissance de la nature, plus le miracle est grand : ainsi, le miracle du soleil qui rétrograde est plus grand que celui de la mer qui se divise.

sunt *miracula* dici solent ; admiramur enim aliquid, quum, effectum videntes, causam ignoramus. Et, quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur ; astrologus enim non miratur, videns eclipsim solis, quia cognoscit causam ; ignarus autem hujus scientiæ necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam ; et hoc sonat nomen *miraculi*, ut scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni ho-

mini est Deus. Probatum est enim supra (c. 47) quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitæ intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter *miracula* dicenda sunt quæ divinitus fiunt præter ordinem communiter servatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines.

Nam summum gradum inter *miracula* tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul, et quod æl retrocedat aut stet, quod mare divisum transcutibus iter præbeat. Et inter hæc etiam ordo attenditur ; nam quanto majores sunt illa quæ Deus operatur et quanto magis sunt remota a facultate naturæ, tanto miraculum majus est ; sicut majus est mira-

Au second degré appartiennent les miracles dans lesquels Dieu fait ce que la nature peut faire, mais non en suivant le même ordre. C'est l'œuvre de la nature qu'un animal vive, voie et marche; mais qu'il vive après sa mort, qu'il voie après avoir été aveugle, qu'un boiteux marche postérieurement à son infirmité, c'est ce qui excède les forces de la nature, et Dieu le fait quelquefois miraculeusement. On gradue ces miracles suivant que chaque fait dépasse plus ou moins la puissance de la nature.

Les miracles sont du troisième degré quand Dieu fait ce qui résulte ordinairement d'une opération de la nature, mais sans que les principes naturels agissent; cela a lieu lorsque la puissance divine guérit une personne d'une fièvre dont la nature peut la guérir, et encore lorsqu'il pleut sans l'opération des principes de la nature.

CHAPITRE CII.

Dieu seul peut faire des miracles.

Ceci posé, il est facile de prouver que Dieu seul peut faire des miracles. En effet :

1° Un être qui est absolument assujetti à un ordre ne peut agir en dehors de cet ordre. Or, toute créature est assujettie à l'ordre que Dieu a établi dans le monde. Donc nulle créature ne peut s'élever au-dessus de cet ordre dans ses opérations; c'est-à-dire faire des miracles.

lum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturæ est quod aliquid animal vivat, videat et ambulet; sed quod post mortem vivat, post cæcitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter hæc etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit magis est a facultate naturæ remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est quum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principii operantibus; sicut quum aliquis

a febre curabili per naturam virtute divina curatur, et quum pluit sine operatione principiorum naturæ.

CAPUT CII.

Quod solus Deus potest miracula facere.

Ex præmissis autem ostendi potest quod solus Deus potest facere miracula.

1° Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest præter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari; quod est miracula facere.

2° Quand une puissance finie réalise son effet propre et déterminé, ce n'est pas un miracle, quoique le résultat puisse paraître merveilleux à celui qui ne connaît pas toute l'étendue de cette puissance ; ainsi, c'est une merveille pour les ignorants que l'aimant attire le fer ou qu'un petit poisson arrête un navire (1). Or, toute puissance est limitée, dans la créature, à un ou plusieurs effets déterminés. Donc le nom de miracle ne convient proprement à rien de ce qui se fait par la puissance d'une créature quelconque, bien qu'une autre créature qui ignore l'étendue de cette puissance considère cela comme une merveille ; mais tout ce que produit la puissance divine, qui est incompréhensible en elle-même, parce qu'elle est infinie, est un véritable miracle.

3° Toute créature a besoin pour agir d'un sujet sur lequel tombe son action, et il n'appartient qu'à Dieu de faire quelque chose de rien (liv. II, ch. 21). Or, l'agent qui a besoin d'un sujet pour agir ne peut faire que les choses pour lesquelles ce sujet est en puissance, car l'agent agit sur le sujet pour le faire passer de la puissance à l'acte. Ainsi donc, si nulle créature ne peut créer, nulle ne peut non plus réaliser dans un être que ce qui entre dans la puissance passive de cet être. Or, beaucoup de miracles résultent d'une action divine, lorsque Dieu, par sa puissance, produit dans un être ce qui n'est pas dans sa puissance passive ; telles sont : la résurrection d'un mort, la marche rétro-

(1) Saint Thomas veut sans doute désigner ici la *remore*, petit poisson de mer dont parle Plin^e, et auquel les anciens attribuaient la puissance d'arrêter les vaisseaux. Aristote en fait mention en ces termes : « Remoram errore nonnulli pedes habere prodiderunt, expes enim omnino est. Sed quoniam pinnae habet pedibus similes, hinc fit ut pedibus instare videatur. Pisciculus quidem hæc est, saxis assuetus, in cibos non admittendus, nomen (ῥυμόδα) a remorandis navibus adeptus, utilis ad iudiciorum causas, et amatoris veneficia, ut aliqui volunt (Arist., *De hist. animal.*, II, c. 14).

2° Item, Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum, licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videretur ignaris quod magnæ trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creatura potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cujuscunque creature fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturæ virtutem illius non comprehendenti: quod autem fit a virtute divina quæ, quoniam sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

3° Amplius, Omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius autem Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (l. II, c. 21). Nihil autem quod requirit in sua actione subjectum potest agere nisi illa ad quod subjectum est in potentia; hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei; sicut quod mortuus reviviscat, et quod sol retrocedat, et

rade du soleil, et la présence simultanée de deux corps dans un même lieu. Donc aucune puissance créée ne peut faire ces miracles :

4^o Le sujet de l'action est dans un certain rapport avec l'agent qui le fait passer de la puissance à l'acte et l'acte auquel il arrive. De même donc que tel sujet est en puissance pour tel acte déterminé, et non indifféremment pour tout acte, ainsi un agent déterminé peut seul le faire passer de la puissance à cet acte déterminé ; car divers agents sont nécessaires pour réaliser des actes divers : par exemple, l'air étant en puissance du feu et de l'eau, un agent lui donne actuellement la forme du feu, et un autre celle de l'eau. Il est également certain que l'action d'une puissance universelle, si elle est seule, est incapable d'amener la matière corporelle à un acte parfait, mais il est nécessaire qu'un agent propre détermine l'influence de cette puissance universelle à produire un effet déterminé. Cependant la matière des corps peut arriver à un acte moins parfait sous l'action de la seule puissance universelle, sans le concours d'un agent particulier. En effet, l'influence des astres n'est pas le seul principe générateur des animaux parfaits, mais un sperme déterminé est nécessaire ; au lieu que cette puissance suffit pour former sans sperme certains animaux imparfaits. Donc si c'est une loi naturelle que les effets qui se produisent parmi les êtres inférieurs proviennent des causes supérieures universelles, indépendamment de l'opération des causes inférieures particulières, de tels faits ne sont pas des miracles : ainsi, il n'est nullement miraculeux que certains animaux naissent sans sperme de la putréfaction (2). Si, au

(2) Saint Thomas parle ici d'après Aristote qui, dans son livre *De la génération des animaux*, admet que certains êtres peuvent naître de la putréfaction fécondée par l'influence

quod duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

4^o Adhuc, Subjectum in quod agitur ordinem habet, et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subjectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum ; nam, quum aer sit in potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis et alio aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in aliquem actum perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens propriam per quod determinetur im-

pressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum reduci potest materia corporalis sola virtute universalis absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solum generantur ex sola virtute coelesti, sed ad hoc requiritur determinatum semen ; ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus coelestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis universalibus superioribus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiunt ; sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur ; si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causæ in-

contraire, leur nature ne permet pas qu'ils existent uniquement par les causes supérieures, il faut que des causes inférieures particulières en complètent la réalisation. Or, quand une cause supérieure produit un effet au moyen des principes propres, il n'y a point de miracle. Donc aucun miracle ne peut avoir lieu en aucune manière par la puissance des créatures supérieures.

5° C'est pour la même raison que l'agent agit à raison du sujet; qu'il fait ce pourquoi le sujet est en puissance, et qu'il opère suivant un ordre et par des moyens déterminés; car le sujet n'est prochainement en puissance pour la forme dernière que lorsqu'il a actuellement la forme moyenne; ainsi, dès le premier instant, les aliments ne sont pas

du soleil, influence qui remplace le principe actif de la procréation. — « Tout le monde a entendu parler des prétendues *générations spontanées*, admises par les anciens pour une multitude d'animaux de tous les types, et par quelques modernes pour un certain nombre d'êtres vivants appartenant aux types inférieurs. Jadis il suffisait qu'on vît sortir une anguille de la vase d'une rivière, un ver de la pourriture d'un cadavre, pour qu'on attribuât leur origine aux forces générales qui pénètrent les matières en décomposition. Mais on put se convaincre plus tard que ces êtres, d'une organisation très complexe, naissaient d'êtres semblables à eux, qu'ils ne sont point les résultats d'une *génération spontanée* ou accidentelle, mais bien d'une génération régulière, et l'on exprima ce fait en disant : *Omne vivum ex ovo*. Quand le microscope fit découvrir des myriades d'êtres des deux règnes dans les eaux plus ou moins corrompues, dans la colle des farines, etc., la doctrine de l'apparition spontanée des organismes dans les matières en décomposition prit quelque apparence de vérité, au moins pour les organismes les plus simples. Nous devons nous borner ici à trois observations sommaires sur cette question. Nous ferons remarquer préliminairement que cette doctrine est contraire à un fait que consacre toute l'histoire naturelle, non moins que nos livres saints, savoir, qu'il y a un acte de création à l'origine des deux règnes organiques, comme à l'origine de l'univers physique, et que les écoles panthéistes ou épicuriennes ont seules professé, dans ces derniers temps, la puissance créatrice de la nature. Nous ajouterons, en second lieu, que la génération directe étant la règle, ou, si l'on aime mieux, le fait ordinaire, la génération spontanée deviendrait une exception, et qu'elle a déjà par cela même contre elle un préjugé d'une grande valeur. Enfin, tandis que l'observation nous apprend chaque jour que les êtres regardés comme le produit spontané des eaux corrompues jouissent surabondamment des modes ordinaires de reproduction, et que les germes conservent longtemps, chez les animaux inférieurs, la faculté de se développer, aucune expérience n'a fourni jusqu'à ce jour la preuve directe du prétendu fait exceptionnel qu'on voudrait introduire dans la science, et cette preuve reste évidemment à la charge des partisans de la doctrine en question » (Hollard, *Encyclopédie du XIX^e siècle*, art. *Génération*). — C'est encore en suivant les données physiques de son temps, que le saint docteur a dit plus haut que l'air peut recevoir successivement la forme du feu et celle de l'eau. Cela est vrai en partie; car l'air contient un cinquième d'oxygène, et ce gaz, qui est inflammable, entre pour un tiers dans la composition de l'eau.

feriores particulares. Quum autem aliquis effectus producit ab aliqua causa superiori, mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

5° Amplius, Ejusdem rationis esse vide-

tur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum; et quod ordinate operetur per determinata media; nam subjectum non fit in potentia propinqua ad ultimum, nisi quum fuerit actu in medio; sicut cibus non est statim in potentia caro, sed quum fuerit

de la chair en puissance, mais quand ils sont changés en sang. Or, toute créature doit nécessairement disposer d'un sujet pour faire quelque chose, et elle ne peut faire que les choses pour lesquelles le sujet est en puissance (liv. II, ch. 21). Donc elle ne saurait rien faire qu'en amenant le sujet à l'acte par des moyens déterminés. Donc, puisque le miracle consiste en ce qu'un effet est produit en dehors de l'ordre naturel de sa production, la puissance d'une créature ne suffit pas pour faire des miracles.

6^o Il y a un ordre naturel entre les différentes espèces de mouvement. Le premier est le mouvement local : par conséquent, il est la cause des autres ; car, en tout genre, le premier être est la cause de ceux qui viennent après lui dans le même genre. Or, dans les êtres inférieurs, tout effet résulte nécessairement d'une production ou d'un changement. Donc, si un effet de cette nature a pour auteur un agent incorporel, qui n'est pas susceptible du mouvement local proprement dit, il faut qu'il se réalise au moyen d'un instrument qui est mêlé localement. Or, les effets que produisent les substances incorporelles au moyen d'instruments corporels ne sont point miraculeux ; car les corps n'opèrent que suivant la nature. Donc les substances incorporelles créées ne peuvent faire aucun miracle par leur propre puissance, et les substances corporelles, dont toutes les actions sont naturelles, le pourront beaucoup moins encore. Donc il n'appartient qu'à Dieu de faire des miracles ; car il est au-dessus de l'ordre universel, puisque c'est de sa Providence que cet ordre découle ; et sa puissance étant infinie sous tous rapports, elle n'est point astreinte à tel effet particulier, ni à produire ses effets par des moyens ou suivant un ordre déterminé.

conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (l. II, c. 21). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quæ sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non possunt.

6^o Adhuc, Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur; nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; primum enim, in quolibet genere, causa invenitur eorum quæ in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per

aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producat. Oportet igitur quod, per aliquid localiter motum, hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis, per corporea instrumenta, non sunt miraculosi; corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiæ incorporeæ creatæ possunt aliqua miracula facere propria virtute, et multo minus substantiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere; ipse enim est superior ordine sub quo universa continentur, sicut a cuius Providentiæ totus hic ordo fluit; ejus etiam virtus, quum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem

C'est pourquoi l'Écriture dit de Dieu : *Il fait seul de grandes merveilles* (Ps. CXXXV, 4).

CHAPITRE CIII.

Les substances spirituelles font des choses miraculeuses, qui ne sont cependant pas de vrais miracles.

Avicenne affirme que, pour produire un effet, la matière est beaucoup plus soumise aux substances séparées qu'aux agents contraires de la nature. Il conclut de ceci que quand ces substances appréhendent une chose, il en résulte quelquefois dans ce monde inférieur certains effets, tels que des pluies ou la guérison d'un malade, sans la coopération d'un agent corporel intermédiaire. Il donne en preuve notre âme qui, lorsqu'elle est douée d'une imagination vive, modifie le corps par la seule appréhension [intellectuelle]. Par exemple, qu'un homme marche sur une poutre élevée, il tombera facilement, parce que la crainte lui fait imaginer cette chute ; et si la poutre était posée à terre, en sorte qu'il n'eût pas de chute à redouter, il ne tomberait pas. Il est évident que, par suite de la seule appréhension de l'âme, le corps s'échauffe, comme il arrive lorsque l'homme s'abandonne à la concupiscence ou à la colère ; et même il se refroidit ; ce qui est l'effet ordinaire de la crainte. Quelquefois une forte appréhension fait subir au corps un changement qui va jusqu'à la maladie, comme la fièvre et même la lèpre. C'est ce qui fait dire à cet auteur que si l'âme est

effectam, neque ad hoc quod effectus illius producat aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod dicitur de Deo : *Qui facit mirabilia magna solus* (Psalm. CXXXV, 4).

CAPUT CIII.

Quod substantiis spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt vere miracula.

Fuit autem positio Avicennæ (*De Anima*, l. VI, c. 2 et l. VIII, c. ult.) quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus quam contrariis agentibus in natura ; unde ponit quod ad apprehensionem prædictarum sub-

stantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujusquidem signum ab anima nostra accepit, quæ quum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus ; sicut quum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore ; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est autem quod ad solam apprehensionem animæ calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis ; aut etiam in frigidatur sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si

pure, affranchie des passions charnelles et douée d'une grande vigueur dans ses appréhensions, non-seulement son propre corps, mais aussi les corps extérieurs lui obéissent, à tel point que son appréhension est capable de rendre la santé aux malades, ou de produire d'autres effets analogues. Selon lui, la cause de la fascination est une impression nuisible que l'âme affectée d'un violent sentiment de haine exerce sur le sujet, surtout s'il est enfant, à raison de la mollesse de son corps, qui le dispose à recevoir facilement ces sortes d'impressions. La conséquence qu'il tire de là, c'est que l'appréhension des substances séparées, qu'il se représente comme les âmes ou les moteurs des sphères, sont beaucoup plus capables de produire dans les êtres inférieurs certains effets, sans la coopération d'aucun agent corporel.

Cette opinion est assez d'accord avec la doctrine qu'Avicenne professe ailleurs. Il enseigne que toutes les formes substantielles découlent d'une substance séparée dans les êtres inférieurs, et que les agents corporels ne font que disposer la matière à recevoir l'impression de cet agent séparé. Cela est faux, d'après ce que prouve Aristote, que les formes reçues dans la matière ne viennent pas de formes séparées, mais des formes qui résident dans la matière; et c'est pour cela que l'effet ressemble à l'agent qui le produit (1). Il n'est pas très avanta-

(1) Manifestum est quod neque species fit, aut quodcumque nominare oportet formam quæ in sensibili.... Patet ergo quod specierum causæ (quemadmodum quidam dicere solent species), si aliquæ sunt præter singularia, ad generationes et substantias nihil prorsum, nec sunt propter has substantias secundum se. In quibusdam etenim etiam manifestum est quod generans tale est quale quod generatur, non tamen idem, nec unum numero, sed unum specie, ut in naturalibus; homo namque hominem generat, nisi quid præter naturam fiat, ut equus mulum. Et hæc quoque similiter; quod enim est commune equo et asino non est nominatum propinquissimum genus; fuerint autem ambo fortassis, uti mulus. Quare patet quod non oportet tanquam exemplar speciem ponere; in his etenim maxime quærentur; hæc enim maxime substantiæ sunt, sed generans causa sufficiens est ut faciat et causa sit speciei esse in materia. Tota vero jam talis species in his carnibus et ossibus, Callias et Socrates; et diversa quidem propter materiam (diversa etenim) idem autem speciei; indivisibilis namque species est (Arist., *Metaphys.*, VII, c. 8).

anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni ejus, non solum corpus proprium, sed corpora etiam exteriora; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud hujusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis, quia anima alicujus, vehementer affecta in malevolentia, habet impressionem nocuenti in aliquem, maxime puerum, qui, propter corporis teneritudinem, est facile susceptivus impressionum. Unde vult quod

multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Hæc autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati; quod quidem non est verum, secundum

geux à sa thèse de nous donner pour exemple l'impression que l'âme exerce sur le corps; car l'appréhension intellectuelle de l'âme ne détermine une modification dans le corps qu'autant qu'il s'y joint une affection quelconque, telle que la joie, la crainte, la révolte de la concupiscence, ou d'autres passions. Or, ces passions sont accompagnées d'un mouvement déterminé du cœur, d'où résulte ultérieurement une modification totale du corps, laquelle consiste soit dans un mouvement local, soit dans quelque altération; d'où il ressort que l'appréhension de l'intelligence ne produit un changement dans le corps qu'au moyen du mouvement local. La fascination ne vient pas, comme il le prétend, de ce que l'appréhension d'une personne modifie immédiatement le corps de l'autre; mais, par l'intermédiaire d'un mouvement du cœur, l'appréhension de l'âme modifie le corps qui lui est uni, et cette modification se communique jusqu'à l'œil, qui peut altérer un objet extérieur, surtout si cet objet est disposé à l'être facilement: ainsi, pendant le temps des règles, l'œil de la femme ternit un miroir.

Une substance spirituelle créée ne peut donc, par sa propre puissance, appliquer aucune forme à la matière corporelle, comme si la matière lui obéissait afin d'arriver à l'acte de telle forme, autrement que par le mouvement local de quelque corps. Il entre, en effet, dans la puissance d'une substance spirituelle créée que les corps lui obéissent pour le mouvement local, et quand elle veut localement un corps, elle peut faire usage de principes actifs naturels pour produire certains effets, de même que le forgeron qui emploie le feu pour amollir le fer. Or, cela n'est pas, à proprement parler, un miracle. Les

Aristotelis doctrinam, qui probat (*Metaphys.*, VII, c. 8.) quod formæ quæ sunt in materia non sunt a formis separatis, sed a formis quæ sunt in materia; sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudij vel timoris vel concupiscentiæ aut alterius passionis; hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo sequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam; unde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus, nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducit non

ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutat corpus alterius, sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, præcipue si sit facile mutabile, sicut etiam oculus menstruatus inficit speculum.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporealem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicujus formæ, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ ut corpus obediat sibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producentes, sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est

substances spirituelles créées ne font donc pas de miracles par leur propre puissance. Nous disons, *par leur propre puissance*, parce que rien ne s'oppose à ce que ces substances fassent des miracles, quand elles agissent en vertu de la puissance divine. Nous le voyons par ce que dit saint Grégoire, qu'un ordre d'Anges est spécialement destiné à opérer des miracles (2). Et ailleurs le même docteur ajoute qu'il y a des saints qui font des miracles, non-seulement par leur intercession, mais encore par leur puissance (3).

Il faut observer que quand les Anges ou les démons emploient les choses de la nature pour produire des effets déterminés, ils s'en servent comme d'instruments, de même que le médecin a recours, comme à des instruments, à certaines herbes pour guérir. Or, il découle de l'instrument, non-seulement un effet correspondant à sa puissance propre, mais encore un résultat qui dépasse cette puissance, en tant qu'il agit par la puissance de l'agent principal. Par exemple, la scie et la hache ne sont capables de faire un bois de lit que parce que l'art leur donne l'impulsion qui les fait agir en vue de cet effet; la chaleur naturelle ne pourrait pas non plus faire de la chair sans la puissance de l'âme végétative pour laquelle la chaleur est une sorte d'instrument. Il est donc convenable que des effets supérieurs découlent des choses mêmes de la nature, par cela seul que les substances spirituelles les emploient comme instruments. Ainsi donc, quoiqu'on

(2) Qui (Angeli) idcirco privatis nominibus censentur, ut signetur per vocabula etiam in opere quid valeant. Michael namque : Quis ut Deus..... Et quoties miræ virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur, ut ex ipso actu et nomine detur intelligi, quia nullus potest facere quod facere prævalet Deus (Homil. xxxiv, in *Evang.*).

(3) C'est-à-dire par la puissance qu'ils ont reçue de Dieu.—Saint Grégoire, après avoir raconté comment saint Benoît délivra miraculeusement, et sans le toucher, un homme que les Ariens avaient enchaîné et qu'ils maltrahient beaucoup, ajoute : « Ecce est, Petre, quod dixi, quia hi qui Omnipotenti Deo familiarius serviunt, aliquando mira facere etiam ex potestate possunt » (*Dialog.*, l. II, c. 31).

miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiæ spirituales create non faciunt miracula, propria virtute. Dico autem *propria virtute*, quia nihil prohibet hujusmodi substantias spirituales, in quantum agunt virtute divina, miracula facere; quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo Angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit (*Homil.*, xxxiv, in *Evang.*) ad miracula facienda, qui etiam dicit (*Dial.*, l. II, c. 31) quod quidam sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solum ex intercessionem.

Considerandum tamen est quod, quum

res aliquas naturales vel Angeli vel demones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, in quantum agit in virtute principalis agentis; serra enim et securis non possunt facere lectum, nisi in quantum agunt ut motæ ab arte et ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ utitur ipso quasi quodam instru-

ne puisse pas donner absolument le nom de miracle à de tels effets, par la raison qu'ils proviennent de causes naturelles, cependant ce sont pour nous des choses merveilleuses sous un double rapport : d'abord parce que les substances spirituelles amènent ces causes à produire leurs effets autrement que nous n'avons coutume de le voir ; de là vient que les œuvres des ouvriers habiles étonnent ceux qui ignorent leur art ; ensuite parce que les causes naturelles, ainsi déterminées à produire certains effets, reçoivent une partie de leur puissance par là même qu'elles deviennent les instruments des substances spirituelles ; et cela ressemble davantage au miracle.

CHAPITRE CIV.

Les opérations des magiciens ne résultent pas uniquement de l'influence des astres.

Quelques auteurs ont avancé qu'il faut attribuer ces choses qui nous paraissent merveilleuses, et qui s'opèrent par les pratiques de la magie, non à des substances spirituelles, mais à l'influence des astres. Ils donnent pour preuve que ceux qui exercent cet art observent la disposition des astres, et font même usage de certaines herbes et d'autres substances matérielles, comme pour préparer la matière inférieure à subir l'action de cette influence céleste. Or, les faits dont nous sommes témoins démentent formellement cette assertion. En effet :

1° Puisque nul principe matériel ne peut produire en nous l'intelli-

mento. Conveniens est igitur quod ex ipais rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantie eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter : uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales cause, modo nobis inconseue, ad proprios effectus apponuntur ; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, quum ab aliis non percipitur qualiter operantur ; alio modo, ex hoc quod cause naturales, appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum ; et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPUT CIV.

Quod opera magorum non sunt solum ex impressione celestium corporum.

Fuerunt autem quidam dicentes quod hujusmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute celestium corporum ; cujus signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur ; adhibentur etiam quedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad præparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis celestis. Hoc autem expresse adversatur apparentibus.

1° Quum enim non sit possibile ex

gence des choses (ch. 84), il est impossible que la puissance d'un corps céleste devienne la cause d'effets qui sont propres à une nature intelligente. Or, nous voyons se produire dans les opérations magiques des résultats qui sont les effets propres d'une créature raisonnable, comme les réponses aux questions touchant les objets volés et à d'autres semblables. Donc il est faux que tous ces effets aient pour unique cause l'influence des astres.

2° L'action de parler appartient en propre à la créature raisonnable. Or, dans ces opérations, certains êtres apparaissent aux hommes, conversent avec eux et raisonnent sur diverses choses. Il est donc impossible que de la seule influence des astres proviennent de tels effets.

Si l'on nous répond que ces apparences n'affectent pas les sens extérieurs, mais seulement l'imagination, nous refusons de l'admettre, pour deux raisons.

D'abord, personne ne prend les formes qui se produisent dans l'imagination pour des êtres véritables, à moins d'avoir perdu l'usage des sens extérieurs; car il n'est pas possible que l'on considère de simples apparences comme des réalités, si le jugement naturel des sens n'est point enchaîné. Or, les hommes qui ont ces entretiens et ces apparitions conservent le libre usage de leurs sens extérieurs. Donc il répugne que, dans ces conditions, l'imagination seule voie et entende.

En second lieu, quelle que soit la forme représentée dans l'imagination, elle ne saurait donner à quelqu'un une connaissance intellectuelle qui excède la capacité naturelle ou acquise de son intelligence : ainsi, quoique les songes présagent en quelque manière les événements

aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c. 84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturæ ex virtute cœlestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis creaturæ opera; redduntur enim responsa de furtis sublati et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri, nisi per intellectum. Non igitur est verum omnes hujusmodi effectus sola virtute cœlestium corporum causari.

2° Præterea, Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi sint sola virtute cœlestium corporum.

Si quis autem dicat quod hujusmodi

apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur verum.

Non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus; quia non potest esse quod similitudinibus attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensus. Hujusmodi autem collocationes et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libero sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, Ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus; quod et in somnis patet, in quibus, etsi sit aliqua

futurs, tous ceux qui ont des songes n'en comprennent pas la signification. Or, très souvent, dans les opérations magiques, les choses que voient ou entendent certaines personnes leur donnent une connaissance intellectuelle qui dépasse la portée de leur intelligence, comme la révélation des trésors cachés et la manifestation de l'avenir; et même quelquefois des réponses conformes à la vérité sont prises dans les données d'une science (1). Il faut donc ou que l'imagination ne soit pas seule à voir ces êtres qui apparaissent et conversent, ou au moins que la puissance d'une intelligence supérieure communique à l'homme, au moyen de ces imaginations, des notions que la seule influence des astres est impuissante à produire.

3° Tout effet résultant de l'influence des corps célestes est naturel; car les formes naturelles sont celles que réalise dans les êtres inférieurs l'influence des astres. Donc l'influence des astres ne saurait faire une chose qui n'est naturelle à aucun être. Or, on raconte qu'il se fait de ces choses par les pratiques de la magie: par exemple, que toutes les serrures s'ouvrent devant telle personne; que quelqu'un devient invisible, et beaucoup d'autres phénomènes semblables dont on parle. Donc ces effets ne peuvent venir de l'influence des astres.

4° Toutes les fois que l'influence des astres confère à un être une propriété qui est la conséquence d'une autre, elle lui confère aussi la première. Or, un être se meut de lui-même parce qu'il a une âme; car c'est une propriété des êtres animés de se mettre eux-mêmes en

(1) Ces phénomènes admis par saint Thomas n'ont-ils pas une grande analogie avec certains faits dits *magnétiques*? Voyez l'explication qu'en donne le saint docteur, tom. 2, p. 199, et la note de la page suivante.

præsignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia eorum significata intelligit. Per hujusmodi autem visa vel audita quæ apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt, sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum; et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiæ alicujus aliquibus vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat virtute alicujus intellectus superioris quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc solum virtute cœlestium corporum.

3° Adhuc, Quod virtute cœlestium corporum fit est effectus naturalis; nam formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur ex virtute cœlestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale non potest fieri virtute cœlestium corporum. Quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas: sicut quod ad præsentiam alicujus quæcumque sera ei pandatur; quod aliquis invisibilis reddatur; et multa hujusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute cœlestium corporum.

4° Amplius, Quicumque virtute cœlestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem per se consequitur ad habere animam; animatorum enim proprium est quod mo-

mouvement. Donc l'influence des astres est incapable de faire qu'un être inanimé se meuve lui-même. Or, on dit que les pratiques de la magie font mouvoir seule et parler une statue. Donc on ne peut attribuer les effets de la magie à une influence céleste.

Prétendre que l'influence des astres met dans cette statue quelque principe vital, c'est avancer une chose contradictoire.

Le principe vital de tous les êtres vivants est leur forme substantielle ; car, selon le Philosophe, l'acte de vivre est l'être de tout ce qui vit (2). Or, il est impossible qu'un être reçoive une nouvelle forme substantielle sans perdre celle qu'il possédait auparavant ; car la production d'un être est la destruction d'un autre. Quand on travaille une statue, on ne lui ajoute aucune forme substantielle, mais la matière change seulement de figure, et la figure est un accident ; car la forme du bronze ou de toute autre matière demeure. Donc cette statue ne peut pas recevoir un principe vital.

5^o L'être qui meut un principe vital a nécessairement un sens ; car tout moteur est un sens ou une intelligence ; et, dans les êtres produits par voie de génération et sujets à la destruction, l'intelligence n'est pas sans les sens. Il n'y a pas de sens là où le toucher fait défaut, ni de toucher sans un organe disposé pour servir de milieu. Or, ce n'est pas ainsi que sont constitués la pierre, la cire ou le métal qui

(2) Est anima causa principiumque corporis viventis. Atqui quum multifariam hæc dicantur, anima pari modo tribus determinatis modis causa est ; nam est ea causa a qua profuit motus ; est etiam cujus gratia cætera fiunt ; et insuper ut forma corporum animatorum substantiave. Atque causam ut substantiam animantium esse non est obscurum ; causam namque cunctis ut sint formam ipsam atque substantiam esse patet. At vivere viventium est esse ; cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima. Præterea actus ejus quod est potentia ratione ejusdem ; at anima viventis est corporis actus (Arist., *De anima*, II, c. 4).

veant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute cœlestium corporum quod aliquid inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur quod aliqua statua per se moveatur aut vocem emitat. Non est igitur possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute cœlesti.

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitæ virtute cœlestium corporum, hoc est impossibile.

Principium enim vitæ, in omnibus viventibus, est forma substantialis ; vivere enim est esse viventibus, ut Philosophus dicit (*de Anima*, II, c. 4). Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo, nisi amittat formam quam prius

habuit ; generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicujus statuæ non adjicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quæ est accidens ; manet enim forma cupri vel alicujus hujusmodi. Non igitur est possibile quod hujusmodi statuæ sortiantur aliquod principium vitæ.

5^o Adhuc, Si aliquid per principium vitæ moveatur, necesse est quod habeat sensum ; movens enim est sensus vel intellectus ; intellectus autem in generabilibus et corruptilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus, nec tactus sine organo medie temperato ; talis autem temperies non invenitur in lapide

servent de matière à la statue. Donc cette statue ne peut recevoir le mouvement d'un principe vital.

6° L'influence céleste n'est pas le seul principe générateur des êtres vivants parfaits, mais ils sortent aussi d'un sperme; car un homme et le soleil concourent à la génération de l'homme. Or, ceux que l'influence céleste produit sans sperme sont les animaux nés de la putréfaction, et qui sont les plus vils de tous. Si donc ces statues reçoivent uniquement, en vertu d'une influence céleste, un principe vital qui leur donne la faculté de se mouvoir elles-mêmes, on doit les considérer comme les plus vils des animaux; et cependant il n'en est pas ainsi, supposé qu'elles agissent par un principe vital intrinsèque; car il y a dans leurs actes des opérations nobles, puisqu'elles découvrent les choses secrètes. Donc elles ne peuvent agir ou se mouvoir par un principe vital.

7° L'effet naturel résultant de l'influence des astres est produit indépendamment de l'exercice d'un art; car, bien que quelquefois on emploie des moyens artificiels pour faire éclore des grenouilles ou d'autres animaux semblables, il n'en est pas moins vrai que l'éclosion des grenouilles ne dépend nullement de ces moyens artificiels. Si donc ces images que suscite la nécromancie ont un principe vital, il devra s'en produire sans le secours de cet art. Or, cela ne se voit jamais. Donc, évidemment, ces images sont dépourvues de principe vital et elles ne se meuvent pas sans l'influence d'un astre.

Par là se trouve réfuté ce que dit Hermès, au rapport de saint Augustin : « De même que Dieu a fait les dieux du ciel, ainsi l'homme a

vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuas moveantur per principium vitæ.

6° Amplius, Viventia perfecta non solum generantur ex virtute celesti, sed etiam ex semine; homo enim generat hominem et sol. Quæ autem virtute celesti sine semine generantur sunt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem celestem solum hujusmodi statuas sortiuntur principium vitæ, per quod moveant seipsas, oportet ea esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitæ intrinsecum operarentur; nam in earum actibus apparent nobiles operationes, quum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitæ.

7° Item, Effectum naturalem virtutis celestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione; etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum vel aliorum hujusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute celestium corporum hujusmodi statuas, quæ per artem necromanticam fiunt, sortiuntur principium vitæ, erit invenire generationem talium absque hujusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod hujusmodi statuas non habent principium vitæ neque moventur virtute celestis corporis.

Per hoc autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert : « Deus ut effector est deorum celestium, » ita homo factor est deorum qui in templis « sunt humana proximitate contenti...;

« fabriqué les dieux renfermés dans les temples, et qui portent la res-
 « semblance humaine...; je veux parler des statues animées, douées
 « de sentiment et remplies d'esprit, qui font tant et de si grandes
 « choses; des statues qui connaissent l'avenir et l'annoncent par des
 « oracles, des devins et par beaucoup d'autres moyens; qui rendent
 « les hommes infirmes et les guérissent, et leur envoient, selon leurs
 « mérites, la tristesse et la joie » (*Cité de Dieu*, VIII, ch. 23).

Ceci est en opposition avec la Sainte-Écriture, qui dit : *Les statues des nations ne sont que de l'argent et de l'or, c'est l'œuvre de la main des hommes; elles ont une bouche et ne parleront point* (Ps. CXIII, 12 et 13); *puisque que l'esprit* (de vie) *n'est pas dans leur bouche* (Ps. CXXXIV, 17).

Cependant, il ne faut pas nier absolument que l'influence des astres puisse mettre dans les êtres dont nous venons de parler quelque puissance, mais seulement pour les effets que certains corps inférieurs sont capables de produire sous l'action des corps célestes.

CHAPITRE CV.

D'où les pratiques de la magie tirent leur efficacité.

Il nous reste à rechercher ce qui donne de l'efficacité aux arts magiques, et il est facile de le découvrir si l'on examine avec soin la manière dont les magiciens opèrent.

Dans leurs opérations ils prononcent certaines paroles qui ont une signification particulière pour produire des effets déterminés. Or, la

« statuas dico animatas sensu et spiritu
 « plenas tantaque facientes et talia; sta-
 « tuas futurorum præcias, easque sorte,
 « vate, somniis multisque aliis rebus præ-
 « dicentes; imbecillitates hominibus facien-
 « tes, easque curantes, tristitiam lætiti-
 « am que pro meritis dantes » (*De civitate Dei*,
 VIII, c. 23).

Hæc autem positio auctoritate divina destruitur; dicitur enim : *Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum; os habent, et non loquuntur* (Psalm. « XIII, c. 12 et 13); *neque enim est spiritus in ore ipsorum* (Psalm. CXXXIV, 17).

Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cœlestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos

tamen solos effectus quos virtute cœlestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

CAPUT CV.

Unde magorum operationes efficaciam habeant.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicæ efficaciam habent; quodquidem facile perpendi potest, si modus operationis earum attendatur.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, in quantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex

parole, en tant qu'elle signifie quelque chose, n'a d'autre puissance que celle qu'elle reçoit d'une intelligence, ou de celui qui parle, ou de celui à qui l'on parle : de celui qui parle, par exemple, si quelqu'un est doué d'une intelligence assez puissante pour produire, en les concevant, ses effets auxquels il notifie, en quelque sorte, cette conception par le moyen de la parole ; de celui à qui l'on parle, quand le sens du discours, pénétrant dans l'intelligence de l'auditeur, le détermine à faire quelque chose. Or, on ne peut pas prétendre que l'intelligence des magiciens donne leur efficacité à ces formules significatives. En effet :

1° Puisque la puissance découle de l'essence, une différence dans la puissance indique une différence dans les principes essentiels. Or, l'intelligence du commun des hommes est disposée de telle sorte que, loin de produire les choses en les concevant, ce sont plutôt les choses qui produisent en elle la connaissance. Si donc il est des hommes qui possèdent en propre la puissance de changer les choses au moyen de paroles qui expriment les conceptions de leur intelligence, ils appartiennent à une autre espèce et le nom d'homme ne leur est donné que par équivoque.

2° La science ne confère pas la puissance d'exécuter une chose, mais seulement la connaissance de ce qu'il faut faire. Or, l'étude apprend à quelques-uns la manière de pratiquer la magie. Donc ceux-là n'ont aucunement la puissance de produire les effets de cet art, mais seulement les connaissances nécessaires.

Si l'on nous objecte que, dès leur naissance, les magiciens reçoivent de l'influence des astres cette puissance, en sorte que, quel que soit le

intellectu proferentis vel ex intellectu ejus ad quem profertur : ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis quod sua conceptione res possit causare, quamquidem conceptionem, vocis officio, producendis effectibus quodammodo præsentat ; ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut quum, per significationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illæ significationis a magis prolatæ efficaciam habent ex intellectu proferentis.

1° Quum enim virtus essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispo-

sitionis invenitur quod ejus cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei et dicentur æquivoce homines.

2° Amplius, Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod hujusmodi operationes magicas efficiant. Non est igitur in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat quod hujusmodi homines a sua nativitate ex virtute stellarum sortiuntur præ cæteris virtutem præ-

degré d'instruction des autres qui ne l'ont pas reçue à cet instant, ils sont incapables de procéder efficacement à ces opérations, nous répondrons tout d'abord que les astres ne sauraient exercer aucune impression sur l'intelligence, ainsi que nous l'avons démontré (ch. 84). Donc il n'est personne dont l'intelligence puisse recevoir de l'influence des astres une puissance telle que la manifestation de sa conception par la parole devienne la cause efficiente de quelque chose.

Si l'on prétend en outre que l'imagination opère quelque chose dans l'acte même de la prononciation de ces paroles significatives, et que les astres peuvent influencer sur elle, puisque cette opération s'effectue au moyen d'un organe corporel, cela ne peut être vrai pour tous les effets qui résultent des arts magiques. Nous avons, en effet, prouvé que l'influence des astres ne suffit pas à produire toutes sortes d'effets (ch. 85). Donc nul ne peut recevoir de cette influence la puissance de produire tous les effets. Donc, par conséquent, ces effets doivent être réalisés par une intelligence à laquelle est adressé, au moyen de ces paroles, le discours qu'un autre prononce. Ce qui le prouve, c'est que les paroles significatives dont se servent les magiciens sont des invocations, des supplications, des adjurations, ou même des ordres, comme s'ils s'entretenaient avec une autre personne.

3° Les magiciens emploient dans la pratique de leur art certains caractères et des figures déterminées. Or, la figure n'est un principe ni actif ni passif; car autrement les corps mathématiques seraient actifs et passifs. Donc la matière ne peut être disposée, au moyen de figures déterminées, à recevoir tel effet naturel. Donc les magiciens n'ont

dictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in hujusmodi operibus esse non possunt, primo quidem dicendum est quod corpora coelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (c. 84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus aliojuss hanc virtutem, quod representatio sue conceptionis per vocem sit aliojuss effectiva.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora coelestia imprimere, quum hujusmodi operatio sit per organum corporale, hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per hujusmodi artes fiunt. Ostensum est enim (c. 85) quod non possunt omnes effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex

virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis per hujusmodi voces dirigitur. Hujus autem signum est; nam hujusmodi significativæ voces quibus magi utuntur invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

3° Item, In observationibus hujus artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis; alias mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum; non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus.

pas recours à ces figures comme si elles produisaient certaines dispositions. Donc ils s'en servent comme de signes, car elles n'ont pas la vertu de conférer quelque chose de déterminé. Or, les signes ne nous servent que pour d'autres qui les comprennent. Donc les pratiques de la magie tirent leur efficacité d'un être intelligent auquel s'adressent les paroles du magicien.

Si l'on dit que certaines figures sont en rapport avec certains astres, et qu'ainsi telle figure détermine tel corps inférieur à recevoir les impressions de tel astre, nous ne voyons pas sur quelle raison s'appuie cette réponse. En effet :

1° Le sujet passif n'est déterminé à recevoir les impressions de l'agent que parce qu'il est en puissance. Donc ces principes seuls le déterminent à subir telle impression particulière en vertu desquels il est en quelque manière en puissance. Or, les figures ne disposent pas tellement la matière qu'elle soit en puissance pour quelque forme; car, par son essence, la figure est abstraite de toute matière et des formes sensibles puisqu'elle appartient à l'ordre mathématique. Donc il n'est point de figures ni de caractères qui déterminent un corps à subir une influence quelconque des astres.

2° Certaines figures ont des rapports avec des astres comme étant leurs effets; car les corps célestes sont la cause des figures des corps inférieurs. Or, les magiciens n'emploient pas les caractères et les figures comme étant les effets des astres; mais ces effets sont produits par l'homme qui opère au moyen de son art. Donc le rapport que l'on signale entre ces figures et quelques astres ne fait rien à la question présente.

Relinquitur ergo quod utuntur eis solum quasi signis; non enim est aliquid determinatum dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent ergo magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figuræ aliquæ appropriantur aliquibus cœlestium corporum, et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cœlestium corporum impressiones suscipiendas, videtur non rationabiliter dici.

1° Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendam per quæ in po-

tentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam, quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia et forma sensibili, quum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras et characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam cœlestis corporis.

2° Præterea, Figuræ aliquæ appropriantur corporibus cœlestibus ut effectus ipsarum; nam figuræ inferiorum causantur a corporibus cœlestibus. Prædictæ autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus cœlestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua

3° Nous venons de prouver que les figures ne servent de rien pour disposer la matière naturelle à recevoir sa forme. Donc les corps dans lesquels ces figures sont imprimées ont la même aptitude à subir l'influence céleste que les autres corps de même espèce. Or, il appartient, non à l'agent qui opère en vertu d'une nécessité naturelle, mais à celui qui agit d'après sa libre élection, de faire tomber son action sur l'un des êtres qui sont dans la même disposition, plutôt que sur les autres, à raison d'une chose qu'il s'approprie à lui-même et qu'il trouve dans cet être. Il est donc clair que l'efficacité des pratiques de la magie, dans lesquelles on emploie des figures pour produire certains effets, ne vient pas d'un agent qui obéit à la nature, mais d'une substance intelligente qui agit par son intelligence. C'est ce qu'indique le nom même de *caractère* donné à ces sortes de figures ; car le caractère est un signe, et nous voyons par là qu'on fait usage de ces figures comme de signes pour entrer en communication avec une nature intelligente.

De ce que les figures sont comme les formes spécifiques des produits artificiels, on dira peut-être que rien ne s'oppose à ce qu'une vertu découlant d'une influence céleste résulte de la formation de la figure qui détermine l'espèce de l'image, non parce qu'elle est une figure, mais parce qu'elle est le principe spécifique du produit artificiel qui reçoit des astres cette vertu. Mais on ne peut rien dire des lettres ou autres caractères dont se composent les inscriptions apposées sur les images, sinon que ce sont des signes ; et, par conséquent, ils ne peuvent avoir de rapport qu'avec une intelligence. Nous en avons encore une preuve dans les sacrifices, les prostrations et

coelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

3° Item, Per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressæ hujusmodi figuræ sunt ejusdem habilitatis ad recipiendum influentiam coelestem cum aliis corporibus ejusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quæ sunt æqualiter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturæ, sed per electionem. Patet ergo quod hujusmodi artes, figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente. Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris

imponunt, *characteres* eos dicentes ; character enim signum est, in quo datur intelligi quod figuris hujusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturæ.

Quia vero figuræ in artificialibus sunt quasi formæ specificæ, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figuræ, quæ dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia coelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiali quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine vel aliis characteribus nihil aliud potest dici quam quod signa sunt ; unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum. Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes et alia hujusmodi quibus utuntur, quæ non possunt esse nisi

autres pratiques en usage; ces actions ne peuvent être que des signes du respect que l'on rend à quelque nature intelligente.

CHAPITRE CVI.

La substance intelligente qui rend efficaces les pratiques de la magie n'est pas bonne.

Nous avons encore à rechercher quelle est cette nature intelligente par la puissance de laquelle se font les opérations magiques; et nous voyons tout d'abord qu'elle n'est ni bonne, ni estimable. En effet :

1° Une intelligence bien disposée ne seconde pas des entreprises contraires à la vertu. Or, c'est ce qui a lieu dans les pratiques de la magie; car elles font souvent commettre des adultères, des vols, des homicides et d'autres actions coupables : aussi considère-t-on les magiciens comme des êtres malfaisants. Donc la nature intelligente dont le secours donne aux arts magiques leur force est mal disposée sous le rapport de la vertu.

2° Ce n'est pas le fait d'une intelligence bien disposée quant à la vertu d'accorder amitié et protection à des scélérats et non aux hommes vertueux. Or, ceux qui s'adonnent à ces pratiques sont le plus souvent des scélérats. Donc la nature intelligente qui les rend efficaces par son concours est mal disposée quant à la vertu.

3° L'office d'une intelligence bien disposée est de porter les hommes à rechercher les biens qui leur sont propres, c'est-à-dire les biens de la raison. Donc une intelligence qui est dans une disposition vicieuse

signa reverentis exhibitus alicui intellectuali naturæ.

CAPUT CVI.

Quod substantia intellectualis quæ efficaciam præstat magicis operibus non est bona.

Est autem ulterius inquirendum quæ sit hæc intellectualis natura ejus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis.

1° Præstare enim patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujus-

modi maleficia procurantur; unde utentes his artibus malefici vocantur. Non est ergo bene disposita, secundum virtutem, intellectualis natura ejus auxilio hujusmodi artes innituntur.

2° Item, Non est intellectus bene dispositi, secundum virtutem, familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, non quibuscumque optimis viris. Hujusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non est igitur intellectualis natura ejus auxilio hæc artes efficaciam habent bene disposita secundum virtutem.

3° Adhuc, Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quæ sunt hominum propria bona, quæquidem sunt bona ratio nis. Abducere igitur ab istis, pertrahend

peut seule détourner de ces biens pour attirer vers d'autres biens très minimes. Or, au moyen des arts magiques les hommes ne font aucun progrès dans les biens de la raison, mais dans des biens de peu de valeur, tels que découvrir des choses volées, saisir les voleurs et autres semblables. Donc les substances intelligentes qui prêtent leurs secours aux magiciens sont mal disposées quant à la vertu.

4° On remarque dans les opérations de la magie des choses illusoires et contraires à la raison : ainsi, ceux qui exercent cet art ne doivent point s'adonner aux plaisirs de la chair, bien que le plus souvent ils se proposent d'amener à des rapprochements illicites. Or, rien de déraisonnable et de contradictoire n'apparaît dans les opérations d'une intelligence bien réglée. Donc l'exercice de ces arts n'est pas sous la protection d'une intelligence bien disposée quant à la vertu.

5° On ne peut pas considérer comme bonne la disposition intellectuelle d'une personne qui se trouverait excitée à porter secours à une autre par les crimes de celle-ci. Or, c'est ce qui a lieu dans l'exercice de la magie; car on raconte que certains magiciens ont donné la mort à des enfants innocents. Donc ceux qui aident à consommer ces actes n'ont pas une intelligence bien réglée.

6° La vérité est le bien propre de l'intelligence. Donc, puisque ce qui est bon doit procurer le bien, il semble que l'office de toute intelligence bien disposée est de conduire les autres à la connaissance de la vérité. Or, la plupart du temps, les pratiques du magicien ont pour but de mystifier et de tromper les hommes. Donc l'intelligence qui leur prête secours n'est pas moralement bien disposée.

ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ et virtutes, sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et in deprehensione latronum et his similibus. Non igitur substantiæ intellectivæ quarum auxilio hæ artes utuntur sunt bene dispositæ secundum virtutem.

4° Amplius, In operationibus prædictarum artium illusio quædam videtur et irrationabilitas; requirunt enim hujusmodi artes hominem re vanerea non attractatum, quum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationale et sibi diversum apparet. Non igitur hujusmodi artes utuntur patrocínio

intellectus bene dispositi secundum virtutem.

5° Præterea, Non est bene dispositus, secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus; nam aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

6° Item, Bonum proprium intellectus est veritas. Quum igitur boni sit bonum adducere, cujuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum plerumque fiunt quibus ludificantur homines et decipiantur. Intellectus igitur cujus auxilio utuntur non est bene dispositus secundum morem.

7° La vérité attire une intelligence bien disposée qui se délecte en elle et non dans le mensonge. Or, les magiciens mêlent dans leurs invocations des mensonges pour gagner leurs auxiliaires; et Porphyre, dans sa lettre à Anébonte, dit qu'ils menacent d'exécuter même des choses impossibles, comme de réduire le ciel en poudre ou de faire tomber les étoiles, si l'être qu'ils invoquent refuse son concours (1). Donc les substances intelligentes, avec l'aide desquelles les opérations magiques s'accomplissent, ne sont pas dans une bonne disposition intellectuelle.

8° Nous ne croyons pas dans une bonne disposition intellectuelle un être qui, s'il est supérieur à celui qui commande, lui obéit comme un inférieur, ou bien, s'il lui est inférieur, souffre qu'on le supplie comme un supérieur. Or, les magiciens invoquent avec supplication, comme leur étant supérieurs, les êtres qui les secondent; et, quand ils sont

(1) Sequitur tamen (Porphyrius) et ea velut inquirendo commemorat quæ sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quærit enim cur tanquam melioribus invocatis, quasi pejoribus imperetur, ut injusta hominis præcepta exsequantur; cur attractatum re venera non exaudiant imprecantem, quum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morantur; cur animantibus suis antistites oportere abstinere denuntient, ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum; quumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus calebrentur; quid sit quod non damoni vel alicui animæ defuncti, sed ipsi soli et lunæ aut cuicumque cœlestium homo cuilibet vitio obnoxius intendit minas, eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et cœlum se collidere comminatur, et cætera similia homini impossibilia, ut illi dii, tanquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculis comminationibus territi, quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chæremonem quemdam talium sacrorum, vel potius sacrilegiorum peritum, ea quæ apud Ægyptios sunt celebrata rumoribus, vel de Iside, vel de Osiride marito ejus, maximam vim habere cogendi deos ut faciant imperata, quando ille qui carminibus cogit ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere jussa neglexerint. Hæc atque hujusmodi vana et insana dici hominem minari, nec quibuslibet, sed ipsis cœlestibus et sideræ luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem, atque his terroribus ad faciendâ quæ voluerit perducentem merito Porphyrius admiratur: imo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis dat intelligi illos hæc agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, dæmones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt (S. Aug., *De civitate Dei*, l. x, c. 11, ad medium).

7° Adhuc, Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciæ. Magi autem, in suis invocationibus, utuntur quibusdam mendaciis quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur; comminantur enim quædam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans cœlum commineat aut sidera deponet, ut narrat Porphyrius in epistola ad Anebontem (S. Aug., *De ci-*

vit. Dei, l. x, c. 11). Illæ igitur intellectuales substantiæ, quibus adjuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur esse bene dispositæ secundum intellectum.

8° Amplius, Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut, si sit inferior, ut aibi ab eo quasi superiori supplicari patiat. Magi autem

venus à eux, ils leur donnent des ordres comme à leurs inférieurs. Donc ceux-ci ne paraissent nullement dans une bonne disposition intellectuelle.

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Gentils qui attribuaient aux dieux ces opérations.

CHAPITRE CVII.

La substance intelligente dont les arts magiques reçoivent le secours n'est pas naturellement mauvaise.

Il est impossible cependant que les substances intelligentes, avec le secours desquelles se font les opérations magiques, soient mauvaises par nature. En effet :

1° Les corps pesants suivent la direction de haut en bas. De même un être ne se porte pas accidentellement, mais par lui-même, vers l'objet auquel il tend en vertu de sa nature. Or, si ces substances intelligentes étaient mauvaises par nature, elles se porteraient naturellement vers le mal. Donc elles ne s'y porteraient pas accidentellement, mais par elles-mêmes. Or, cela est impossible; car nous avons démontré que par eux-mêmes tous les êtres recherchent le bien, et que nul ne recherche le mal, si ce n'est par accident (ch. 16). Donc ces substances intelligentes ne sont pas mauvaises par nature.

2° Tout être qui existe dans l'univers est nécessairement cause ou effet; autrement il ne se rapporterait à rien. Donc ces substances sont seulement causes, ou bien elles sont aussi effets. — Si elles ne

invocant eos quorum auxilio utuntur, sup-
pliciter, quasi superiores; quum autem ad-
venerint, imperant eis quasi inferioribus.
Nullo igitur modo videntur esse bene dis-
positi secundum intellectum.

Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui hujusmodi operationes diis attribuebant.

CAPUT CVII.

*Quod substantia intellectualis cujus auxilio
magice artes utuntur non est mala secundum suam naturam.*

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magice artes operantur.

1° In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed, si hujusmodi substantiæ intellectuales secundum suam naturam essent malse, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se, tenderent ad malum. Hoc autem est impossibile; ostensum est enim supra (c. 16) quod omnia per se tendunt ad bonum et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur hujusmodi intellectuales substantiæ sunt secundum suam naturam malse.

2° Adhuc, Quidquid est in rebus oportet quod causa vel causatum sit; alioquin, ad alia ordinem non haberent. Aut igitur hujusmodi substantiæ sunt causæ tantum aut etiam causata. — Si causæ tantum : malum au-

sont que causes, comme le mal ne saurait être cause d'un être que par accident (ch. 14); comme aussi tout ce qui existe par accident revient à ce qui existe par soi-même, il faut en conclure qu'il y a dans ces substances autre chose qui a précédé leur malice et d'où dérive leur causalité. Or, dans chaque être, le premier principe est la nature et l'essence. Donc ces substances ne sont pas mauvaises par nature. — La conséquence est la même, si elles sont effets; car aucun agent n'agit qu'en vue d'un bien. Donc le mal n'est qu'accidentellement l'effet d'une cause. Or, ce qui est produit par accident ne peut être tel par nature, puisque toute nature arrive à l'être suivant un mode déterminé. Donc il répugne que ces substances soient naturellement mauvaises.

3° Chaque chose a un *être* propre conforme au mode particulier de sa nature. Or, l'*être*, considéré comme tel, est un bien; et nous en avons la preuve en ce que tout le recherche. Si donc ces substances étaient mauvaises par nature, elles n'auraient pas d'*être* (1).

4° Nous avons prouvé que rien ne peut exister sans tenir l'existence du premier être (liv. II, ch. 15): et que le premier être est le souverain bien (liv. I, ch. 41). Or, puisque tout agent, en tant que tel, produit un être qui lui ressemble, tout ce qui procède du premier être est nécessairement bon. Donc, en tant qu'elles existent et qu'elles ont une nature, ces substances ne peuvent être mauvaises.

5° L'existence d'un être absolument privé de toute participation au bien est contradictoire; car puisqu'un objet désirable et le bien sont identiques, si le bien faisait absolument défaut à un être, rien en lui

(1) D'après ce principe, que le mal n'est que la négation du bien.

tem non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut supra (c. 14) ostensum est; omne autem quod est per accidens oportet reduci ad id quod est per se; oportet igitur quod in eis sit aliud prius quam eorum malitia, per quod sint causæ. Primum autem in unoquoque est ejus natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malæ hujusmodi substantiæ. — Idem etiam sequitur, si sint causata: nam nulum agens agit nisi intendens ad bonum; malum ergo non potest esse effectus alicujus causæ, nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum non potest esse secundum naturam, quum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod hujusmodi substantiæ sint malæ secundum suam naturam,

3° Amplius, Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suæ naturæ. Esse autem, in quantum hujusmodi, est bonum; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiæ secundum suam naturam essent malæ, nullum esse haberent.

4° Item, Ostensum est supra (l. II, c. 15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum (l. I, c. 41). Quum autem omne agens, in quantum hujusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quæ a primo ente sunt bona sint. Prædictæ igitur substantiæ, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malæ.

5° Amplius, Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni; quum enim idem sit appetibile

ne serait désirable ; et ce qui est désirable pour chacun, c'est son être. Donc, quand on affirme qu'une chose est mauvaise par sa nature, cela ne veut pas dire qu'elle est mauvaise absolument, mais pour tel être ou sous tel rapport : par exemple, un poison n'est pas mauvais absolument, mais pour tel être auquel il nuit ; aussi une substance est un poison pour un être et un aliment pour un autre. Cela vient de ce qu'un bien particulier, qui est le bien propre de tel être, est contraire à un autre bien particulier, qui est le bien propre d'un autre être : ainsi, le calorique, qui est le bien propre du feu, est contraire au froid, qui est le bien propre de l'eau, et le détruit. Donc si, par sa nature, un être est en rapport, non avec un bien particulier, mais avec le bien pris absolument, on ne peut pour cela même dire qu'il est naturellement mauvais. Or, cela est vrai pour toute intelligence ; car le bien de l'intelligence consiste dans son opération propre, qui a pour objet l'universel et les choses qui existent absolument. Donc aucune intelligence ne saurait être naturellement mauvaise, non-seulement dans le sens absolu, mais sous quelque rapport particulier.

6° Dans tous les êtres doués d'intelligence c'est cette faculté qui, suivant l'ordre naturel, excite le désir ; car le bien connu est l'objet propre de la volonté ; et le bien de la volonté consiste en ce qu'elle suit l'intelligence, de même que notre bien à nous consiste dans ce qui est conforme à la raison. Or, ce qui est en dehors de cela est un mal. Donc, dans l'ordre naturel, toute substance intelligente veut le bien. Donc il répugne que les substances intelligentes, avec le secours desquelles se font les opérations magiques, soient naturellement mauvaises.

et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic vel quantum ad hoc; sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocivum; unde quod est alii venenum est alteri cibum. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare, quod est proprium huius, contrarium est bono particulari, quod est proprium alterius; sicut calor, qui est proprium ignis, est contrarius frigori, quod est bonum aquæ, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum, non particulare, sed simpliciter, impossibile est

quod secundum hanc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus; nam ejus bonum est in propria operatione, quæ est universalium et eorum quæ sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, non solum simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

6° Item, In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum; proprium enim objectum voluntatis est bonum intellectum; bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum; sicut in bonis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est præter hoc, malum est. Naturali igitur ordine, substantiæ intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illæ substantiæ

7° Puisque la volonté se porte naturellement vers le bien connu, comme vers son objet propre et sa fin, on ne peut supposer dans une substance intelligente une volonté naturellement mauvaise, à moins que l'intelligence ne s'égare naturellement en portant son jugement sur le bien. Or, aucune intelligence ne peut se trouver dans cette condition; car les jugements faux sont dans les opérations intellectuelles comme parmi les productions naturelles les monstres, qui n'existent pas conformément à leur nature, mais en dehors de la nature; car la connaissance de la vérité est le bien de l'intelligence et sa fin naturelle. Il est donc impossible que quelque intelligence se trompe naturellement en portant un jugement sur le vrai. Donc il ne peut pas exister davantage de substance intelligente qui ait naturellement une volonté mauvaise.

8° Aucune puissance intelligente n'est privée de connaître son objet que parce qu'elle est défectueuse ou viciée, puisque par sa propre nature elle est destinée à connaître cet objet : ainsi, une altération qui survient dans la vue l'empêche seule de connaître [ou de percevoir] les couleurs. Or, tout défaut et toute altération est en dehors de la nature : car la nature recherche l'être et la perfection de la chose. Donc aucune puissance intelligente ne peut porter naturellement un faux jugement sur son objet propre. Or, le vrai est l'objet propre de l'intelligence. Donc il est impossible qu'une intelligence s'égare naturellement en cherchant à connaître le vrai. Donc la volonté ne saurait non plus s'éloigner naturellement du bien.

intellectuales quarum auxilio magicæ artes utuntur sint naturaliter malæ.

7° Præterea, Quum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium objectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse; falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturam, sed præter naturam; nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

8° Adhuc, Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam; quum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objecti ordinetur; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est præter naturam, quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quæ naturaliter deficiat a recto iudicio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri errans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim : *Omnia creatura Dei bona* [I. Tim., IV, 4]; unde : *Vidit*

Cette conclusion a pour elle l'autorité de la Sainte-Écriture, qui dit : *Toute créature de Dieu est bonne* (I. Tim., iv, 4); aussi, *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* (Gen., i, 31).

Nous détruisons par cette démonstration l'erreur des Manichéens, qui enseignaient que les substances intelligentes, auxquelles nous donnons communément le nom de démons ou de diables, sont naturellement mauvaises. Nous renversons également une opinion que Porphyre résume ainsi dans sa lettre à Anébonte : « Quelques-uns croient à l'existence d'un genre d'esprits, qui a pour fonction particulière de satisfaire aux demandes des magiciens. Par nature ces esprits sont trompeurs; ils revêtent toutes les formes et contrefont les dieux, les démons et les âmes des morts. Ce sont eux qui exécutent tout ce qui paraît bon ou mauvais; mais ils ne favorisent en rien les choses vraiment bonnes. Ils ne connaissent pas même de bien; mais ils conseillent le mal et le déguisent; ils haïssent ceux qui pratiquent assidûment la vertu, et leur suscitent des obstacles; ils sont remplis de témérité et d'orgueil; les parfums leur plaisent et la louange les charme. » Ce passage de Porphyre fait connaître assez clairement la malice des démons, dont les magiciens reçoivent les secours : la seule chose que nous y voyons à reprendre, c'est que cette malice leur soit naturelle.

Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona (Gen., i, 31).

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas dæmones consue-to nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anébontem, dicens « quosdam opinari esse quoddam spirituum genus cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et dæmones et animas defunctorum; et hoc est quod

« efficiat hæc omnia quæ videntur esse vel bona vel prava; cæterum, circa ea quæ vere sunt bona, nihil opitulari; imo vero ista nec nosse, sed et mala consiliare et insimulare, atque impedire et invidere virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus; gaudere odoribus, adulationibus capi. » Hæc quidem Porphyrii verba malitiam dæmonum, quorum auxilio artes magicæ utuntur, satis aperte declarant; in hoc autem solo reprehensibilia sunt quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

CHAPITRE CVIII.

Raisons que l'on donne pour prouver que le péché est impossible dans les démons.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de malice naturelle dans les démons, comme nous avons prouvé que ce sont des êtres mauvais (ch. 106), il faut nécessairement en conclure que leur malice est dans la volonté. Nous avons donc à examiner comment cela peut se faire, car il semble que ce soit une chose impossible. En effet :

1° Il a été démontré qu'il n'y a pas d'autre substance intelligente naturellement unie à un corps que l'âme humaine (liv. II, ch. 70 et 90), ou, selon quelques-uns, les âmes des astres, qu'il répugne de croire mauvaises, puisque le mouvement des corps célestes est parfaitement réglé et qu'il est en quelque sorte le principe de tout l'ordre naturel. Or, l'intelligence exceptée, toutes les autres puissances capables de connaître se servent des organes de corps animés. Donc il ne peut y avoir dans ces substances d'autre puissance capable de connaître que l'intelligence. Donc tout ce qu'elles connaissent, elles le comprennent. Or, jamais on ne se trompe dans les choses que l'on comprend ; car toute erreur vient de ce que l'on ne comprend pas. Donc la connaissance que possèdent ces substances ne peut être mêlée d'aucune erreur. Or, le péché de la volonté est impossible sans erreur, parce que la volonté se porte toujours vers le bien connu ; et, par conséquent, s'il n'y a pas erreur dans l'appréhension du bien, il ne

CAPUT CVIII.

Rationes quod in demonibus non possit esse peccatum.

Si autem in dæmonibus non est naturalis malitia, ostensum est autem supra (c. 106) eos esse malos, necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit; videtur enim omnino hoc impossibile esse.

Ostensum est enim (I. II, c. 70 et 90) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam, nisi animam humanam, vel, secundum quosdam, animas corporum cœlestium, de quibus inconueniens est æstimare quod sint malæ, quum motus cœlestium corporum sit ordinatissi-

mus et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia, præter intellectum, utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva, nisi intellectus. Quidquid igitur cognoscunt intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat; ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erratur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quod, in hujusmodi substantiis, non possit esse voluntatis peccatum.

saurait y avoir péché dans la volonté. Il semble donc que le péché de la volonté ne peut avoir lieu dans ces substances.

2° Le péché de la volonté a lieu en nous pour des choses dont nous avons une connaissance universelle parfaitement vraie, parce que, dans les cas particuliers, quelque passion entrave la raison et l'empêche de juger sainement. Or, les démons ne peuvent être affectés de ces passions; car elles appartiennent à la partie sensitive de l'âme, qui ne réalise aucune opération sans un organe corporel. Si donc ces substances séparées ont une science universelle qui est vraie, il n'est pas possible que, dans les cas particuliers, leur volonté se porte vers le mal par défaut de connaissance.

3° Nulle faculté de connaître ne se trompe sur son objet propre, mais seulement sur les objets étrangers : ainsi, la vue ne se trompe pas en jugeant des couleurs; mais si l'homme veut juger à l'œil de la saveur et de l'espèce des choses, il tombe à cet égard dans l'erreur. Or, la quiddité est l'objet propre de l'intelligence. Donc les notions de l'intelligence ne peuvent être fausses, si elle n'appréhende que les quiddités pures des êtres; mais toutes les erreurs de l'intelligence paraissent venir de ce que, comme cela nous arrive, elle appréhende des formes qui se confondent avec des images. Or, les substances intelligentes non unies à des corps ne connaissent pas de cette manière, parce qu'il n'y a pas d'images sans corps. Donc la science des substances séparées est à l'abri de toute erreur. Donc leur volonté est aussi préservée de tout péché.

4° L'erreur s'introduit dans l'opération de notre intelligence qui procède par voie de synthèse et d'analyse parce qu'elle ne saisit pas

2° Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passionis in dæmonibus esse non possunt, quia hæ passionis sunt partis sensitive, quæ nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiæ separatæ habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3° Amplius, Nulla virtus cognoscitiva circa proprium objectum decipitur, sed solum circa extraneum; visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo

per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem objectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat; sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatis, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod, in substantiis separatæ, accidat error in cognitione; ergo neque peccatum voluntatis

4° Item, In nobis, falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividan-

absolument la quiddité de la chose, mais qu'elle compose en quelque manière la chose qu'elle a saisie. Mais il n'y a erreur qu'accidentellement dans l'opération par laquelle l'intelligence appréhende la quiddité, c'est-à-dire en tant qu'il s'y mêle quelque chose de l'opération de l'intelligence qui emploie la synthèse et l'analyse. Cela vient de ce que notre intelligence n'arrive pas tout d'un coup à connaître la quiddité de la chose, mais elle la cherche en suivant un certain ordre : ainsi, la première chose que nous apercevons, c'est l'animal; ensuite, en le divisant à l'aide des différences opposées, nous laissons celle-ci et nous adjoignons celle-là au genre, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à définir l'espèce; et, en procédant de la sorte, nous sommes sujets à l'erreur, si nous prenons pour différence d'un genre celle qui ne lui appartient pas. Or, arriver par cette voie à connaître la quiddité, c'est le propre de l'intelligence, qui passe en raisonnant d'un objet à un autre, et nous avons vu que cela ne saurait convenir aux substances intelligentes séparées (liv. II, ch. 101). Il ne paraît donc pas que l'erreur puisse s'introduire dans la connaissance de ces substances; et, conséquemment, le péché ne peut entrer dans leur volonté.

5° Puisqu'il n'est point d'être qui recherche autre chose que son bien propre, il semble impossible que celui qui n'a qu'un seul bien déterminé s'égare dans son désir. C'est pourquoi, bien qu'il y ait péché dans les choses de la nature à cause d'un défaut survenu dans la réalisation du désir, ce péché n'affecte cependant jamais l'appétit naturel lui-même; car une pierre se porte toujours de haut en bas, qu'elle y arrive ou qu'un obstacle l'arrête. Pour nous, notre désir est

tis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensæ aliquid componit. In operatione autem intellectus, quæ apprehendit quod quid est, non accidit falsum, nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividitis; quodquidem contingit in quantum intellectus noster, non statim, sed quodam inquisitionis ordine, ad cognoscendam quidditatem rei alicujus pertingit; sicut quum primo apprehendimus animal, et, dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad diffinitionem speciei; in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiat ut differentia generis id quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendam de aliquo quod quid est,

est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud; quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (l. II, c. 101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum; unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

5° Præterea, Quum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur quod id cuius est singulariter unum solum bonum in suo appetitu erret; et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali; semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem, peccatum accidit in appetendo, quia, quum sit natura

quelquefois vicié, parce que notre nature étant composée de deux substances, d'un esprit et d'un corps, il y a en nous plusieurs biens car le bien de l'intelligence diffère de celui des sens et même du corps, et entre ces différents biens qui appartiennent à l'homme il ya un certain ordre, qui consiste en ce que le moindre bien doit se rattacher au bien principal. D'où il suit que le péché est dans notre volonté, lorsque, sans rester dans cet ordre, nous recherchons une chose bonne sous quelque rapport, mais opposée à notre bien absolu. Or, il n'y a dans les substances séparées ni cette composition, ni cette diversité d biens; et même leur unique bien est celui de l'intelligence. Donc, comme on le voit, le péché ne saurait entrer dans leur volonté.

6° Le péché de la volonté résulte pour nous d'un excès ou d'un défaut, et la vertu consiste dans le juste milieu. Donc la volonté ne pèche jamais dans les choses où il n'y a ni excès ni défaut, mais qui restent toujours dans le juste milieu : par exemple, le désir de la justice ne peut jamais aller jusqu'au péché, parce que la justice est en quelque sorte un juste milieu. Or les substances intelligentes ne peuvent désirer que les biens intellectuels; car il serait absurde de dire que des êtres incorporels par nature, et qui n'ont point de sens, recherchent des biens corporels et sensibles. Dans les biens intellectuels il n'y a pas d'excès; car, considérés en eux-mêmes, l'excès et le défaut tiennent le milieu, de même que la vérité tient le milieu entre deux erreurs, dont l'une va trop loin et l'autre reste en deçà; et pour cela les biens des sens et du corps ne dépassent pas le juste milieu par là même qu'ils sont dans la proportion voulue par la raison. Donc il ne paraît

nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona; aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum vel etiam secundum corpus; horum autem diversorum quæ sunt hominis bona ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale ad principalius referendum est; unde peccatum voluntatis in nobis accidit, quum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid contra id quod est nobis bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis; quin imo omnium bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

6° Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in

quorum medio virtus consistit; unde, in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare; nullus enim peccare potest in appetendo justitiam, nam ipsa justitia medium quoddam est. Substantiæ autem intellectuales separatæ non possunt appetere nisi bona intellectualia; ridiculum est enim dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia in quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam; nam secundum se media sunt superabundantiæ et defectus, sicut verum est medium inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona per hoc in medio sunt quod secundum rationem sunt. Non

pas que les substances intelligentes séparées puissent pécher par la volonté.

7° Les substances incorporelles semblent moins exposées que les corps à tomber dans quelque défaut. Or, les substances corporelles exemptes de contrariété, c'est-à-dire les astres, sont à l'abri de tout défaut. Donc, à plus forte raison, les substances séparées, en qui il n'y a ni contrariété, ni matière, ni mouvement, toutes choses d'où pourrait provenir quelque défaut, sont dans l'impossibilité de pécher.

CHAPITRE CIX.

Le péché peut être dans les démons. Comment y est-il ?

L'autorité de la Sainte-Écriture prouve évidemment que le péché est dans la volonté des démons; car nous y lisons que *le diable pèche dès le commencement* (I. Joann., III, 8). Il est dit du diable qu'il est *menteur et le père du mensonge*; que *dès le commencement il était homicide* (Joann., VIII, 44); et encore que *par l'envie du diable la mort est entrée dans le monde* (Sag., II, 24).

Celui qui voudrait adopter le système platonicien sur ce point trouverait facilement la solution des difficultés précédemment exposées. Les auteurs de ce système représentent les démons comme des animaux qui ont des corps aériens; d'où il suit que puisqu'ils sont unis

videtur igitur quod substantiis intellectuales separatæ secundum voluntatem peccare possint.

7° Amplius, Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quæ sunt a contrarietate remotæ, nullus defectus accidere potest, scilicet in corporibus cœlestibus. Multo igitur minus, in substantiis separatæ et a contrarietate remotis et a materia et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

CAPUT CIX.

Quod in dæmonibus possit esse peccatum, et qualiter.

Quod autem in dæmonibus sit peccatum

voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacræ Scripturæ; dicitur enim quod *ab initio diabolus peccat* (I. Joann., III, 8); et de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii*, et quod *homicida erat ab initio* (Joann., VIII, 44); et dicitur quod *invidia diaboli mors introiit in orbem terrarum* (Sap., II, 24).

Si quis autem sequi vellet Platoniorum positiones, facilis esset via ad solvendum prædicta. Dicunt enim dæmones esse animalia corpore aërea; et sic, quum habeant sibi corpora unita, potest in eis esse etiam pars sensitiva; unde et passionibus quæ nobis sunt causa peccati eis attribuunt, scilicet iram et odium et alia hujusmodi; propter quod dicit Apuleius quod sunt animo passiva. Propter hoc etiam quod uniti corporibus perhibentur, secundum positionem Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus; nam, se-

à des corps, il peut y avoir en eux même la partie sensitive; par conséquent, ils leur attribuent les passions qui sont pour nous des causes de péché, telles que la colère, la haine et d'autres semblables; et Apulée partant de là affirme qu'ils ont une âme passive (1). En raisonnant dans l'opinion de Platon, on pourrait même dire que puisqu'ils sont unis à des corps, ils ont encore une manière de connaître qui diffère de celle de l'intelligence; car, selon ce philosophe, l'âme sensitive elle-même est indestructible (2). Cette âme doit donc avoir une opération

(1) *Omnia, inquit (Platonici), animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, dæmones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, dæmones medium. Nam deorum sedes in cælo est, hominum in terra, in aere dæmonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus dæmonibusque potiores; homines vero infra deos et dæmones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritum. Dæmones igitur medii, quemadmodum diis quibus inferius habitant postponendi, ita hominibus, quibus superius, præferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animarum autem cum hominibus passionem.... Hæc si ita sunt, quæ licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonice Madaurensis, de hac re solutum scripsit librum, cujus titulum esse voluit, *De deo Socrate*; ubi dicit apertissime et copiosissime asserit, non illum Deum fuisse, sed dæmonem.... — Quamobrem abest ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero Deo subditus, ideo arbitretur dæmones se ipso esse meliores, quod habeant corpora meliora.... De moribus ergo dæmonum quum idem Platonice loqueretur, dixit eos eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari injuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari, et in eis si quid neglectum fuerit, commoveri. Inter cætera etiam dicit ad eos pertinere divinationes augurum, aruspicum, vatium atque somniorum; ab his quoque esse miracula magorum. Breviter autem eos definiens ait, dæmones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore æterna: horum vero quinque tria priora illis esse (eadem) quæ nobis, quartum proprium, quintum eos cum diis habere commune. Sed video trium superiorum quæ nobiscum habent, duo etiam cum diis habere. Animalia quippe esse dicit et deos, qui sua cuique elementa distribuens, in terrestribus animalibus nos ponit cum cæteris quæ in terra vivunt et sentiunt, in aquatilibus pisces et alia natantia, in aëriis dæmones, in ætheriis deos. Ac per hoc quod dæmones genere sunt animalia, non solum eis cum hominibus, verum etiam cum diis pecoribusque commune est; quod mente rationalia, cum diis et hominibus; quod tempore æterna, cum diis solis; quod animo passiva, cum hominibus solis; quod corpore aëria, ipsi sunt soli (S. Aug., *De civit. Dei*, l. VIII, c. 14, 15 et 16).*

(2) Anima omnis est immortalis; quod enim semper movetur, id æternum est. Quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agitur aliunde quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod seipsum movet, quia nunquam deseritur a se, nunquamne moveri quidem desinit? Quinetiam cæteris quæ moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia; ipsum autem nulla ex re nasci potest. Nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si nunquam oritur, ne occidit quidem unquam; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit, aliquid necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci nec mori potest (*Phædrus*). — Ce raisonnement est développé dans la suite du même livre, et aucune distinction n'est faite entre l'âme humaine et celle des animaux, ni entre les différentes parties de l'âme.

endum Platonem, etiam anima sensitiva immortabilis est; unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; et sic nihil prohibet operationem sensitivæ animæ inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et,

propre à laquelle le corps ne participe pas ; et ainsi rien ne s'oppose à ce qu'une substance intelligente, quoique non unie à un corps, ait l'opération sensitive de l'âme, et, par conséquent, des passions ; d'où il résulte que les démons ont en eux la même source de péché qui est en nous.

Mais il est impossible de soutenir ces deux suppositions. Nous avons démontré, en effet, que les âmes des hommes sont les seules substances intelligentes unies à des corps (liv. II, ch. 90). Nous avons la preuve qu'il ne peut pas y avoir d'âmes sensibles sans corps, en ce que, si quelqu'un des organes où se produisent les sensations se trouve supprimé, l'opération de ce sens disparaît avec lui. Par exemple, quand l'œil est détruit, la vision cesse ; c'est pourquoi la destruction de l'organe au toucher entraîne nécessairement la mort de l'animal, qui ne saurait exister sans lui.

Pour éclaircir la question que nous avons posée, il faut observer que, comme il y a un ordre dans les causes actives, il y en a un aussi dans les causes finales, en sorte que la fin secondaire dépend de la fin principale, de même que l'agent secondaire dépend du principal agent. Or, le péché a lieu dans les causes actives quand l'agent secondaire sort de l'ordre fixé par l'agent principal : ainsi lorsque la jambe, à cause d'une inflexion, n'exécute pas le mouvement que la puissance appétitive commandait, ce défaut produit une démarche vicieuse. De même donc, pour les causes finales, toutes les fois que la fin secondaire sort de l'ordre de la fin principale, la volonté pèche, bien que son objet soit bon et constitue une fin. Or, toute volonté veut naturellement le bien propre de son sujet, c'est-à-

per consequens, passiones ; et sic manet in eis eadem radix peccandi quæ est in nobis.

Sed utrumque præmissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquæ animæ substantiæ intellectuales unitæ corporibus, præter animas humanas, ostensum est supra (l. II, c. 90). Quod autem operationes sensitive animæ non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus, sicut, corrupto oculo, visio deficit ; propter quod, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem præmissæ dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis

finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis ; sicut, quum tibia deficit propter suam curvaturam ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, quum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius objectum est bonum et finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cuius bonum

faire son être parfait, et elle ne peut vouloir le contraire. Donc le péché de la volonté est impossible dans l'être qui veut et dont le bien consiste dans sa fin dernière; car cette fin n'est pas subordonnée à une autre, mais toutes les autres lui sont subordonnées. Telle est la volonté de Dieu, dont l'être est la bonté souveraine, qui est la fin dernière. Donc, le péché de la volonté répugne en Dieu. Mais si l'on considère dans sa nature tout autre être qui possède cette faculté, et dont le bien propre est nécessairement subordonné à un autre bien, le péché de la volonté est possible; car quoiqu'il y ait dans chacun de ces êtres une inclination naturelle de la volonté à vouloir et aimer sa propre perfection, en sorte qu'il ne puisse pas vouloir le contraire, cette inclination n'y est cependant pas naturellement de telle manière qu'il subordonne sa propre perfection à une autre fin sans pouvoir s'écarter de cet ordre, puisque la fin supérieure n'est pas la fin propre de sa nature, mais d'une nature plus élevée. Donc, il dépend de son libre arbitre de subordonner sa propre perfection à la fin supérieure; car les êtres doués de volonté diffèrent de ceux qui en sont privés en ce que les premiers se subordonnent eux-mêmes avec ce qui leur appartient à la fin; ce qui fait dire qu'ils ont le libre arbitre; au lieu que les autres ne se subordonnent pas eux-mêmes à la fin, mais ils sont subordonnés par un agent supérieur, et comme dirigés et ne se dirigeant pas eux-mêmes vers cette fin. Le péché a donc pu entrer dans la volonté d'une substance séparée, parce qu'elle n'a pas fait rapporter son bien propre et sa perfection à la fin dernière, mais qu'elle s'est arrêtée à son bien propre comme à une fin; et comme la règle de l'action doit être prise

est ultimus finis; quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas; quæ est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit, quum finis superior non sit sue nature proprius, sed superioris nature. Relinquitur igitur suo ar-

bitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quæ autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem [a] seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono ut fini; et, quia ex fine necesse est ut regulæ actionis sumantur, necesse est ut ex seipso, in qua finem constituit, alia regulariter disponderet, et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetit Dei

dans la fin, il était nécessaire, pour rester dans la règle, que cette substance s'étant posée comme fin, elle ordonnât les autres êtres d'après elle-même, et qu'un supérieur ne réglât pas sa volonté; ce qui n'appartient qu'à Dieu. C'est ce qui nous fait comprendre comment elle a pu désirer de devenir l'égale de Dieu; sans vouloir cependant que son bien propre égalât celui de Dieu; car cette pensée ne pouvait entrer dans son intelligence, et en formant ce désir, elle eût aspiré à ne plus exister, puisque nous avons fait voir que la distinction des espèces dérive de la diversité des degrés dans les êtres (liv. II, ch. 39 et 40). Or, prétendre régler les autres et soustraire sa volonté à la règle imposée par le supérieur, c'est vouloir commander et ne pas obéir, et en cela consiste le péché de l'orgueil; aussi a-t-on raison de dire que le premier péché du démon fut l'orgueil. Mais parce qu'une seule erreur concernant un principe est la source d'une multitude d'erreurs variées, de cette première disposition de la volonté, qui fut dans le démon, ont découlé une foule de péchés qui affectent cette même faculté, tels que la haine de Dieu qui réprimait son orgueil et punissait très justement son crime, l'envie contre les hommes, et beaucoup d'autres semblables.

Il faut encore remarquer que quand le bien propre d'un être est subordonné à plusieurs êtres supérieurs, celui qui a une volonté est libre de sortir de l'ordre qui se rattache à l'un de ces êtres supérieurs et de rester dans l'ordre qui se termine à un autre, que ce dernier soit plus ou moins élevé. Par exemple, le soldat qui est soumis au roi et au général de l'armée peut subordonner sa volonté au bien du général et non à celui du roi, et réciproquement; mais dans le cas où le général transgresserait l'ordre donné par le roi, la volonté du soldat serait

æqualitatem; non quidem ut bonum suum esset divino bono æquale; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum provehiat, ut ex supradictis (l. II, c. 39 et 40) apparet. Velle autem alioa regulari et voluntatem suam a superiori non regulari est velle præesse et quodammodo non subijci, quod est peccatum superbiæ; unde convenienter dicitur quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima ordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone consequentum est multiplex peccatum in voluntate

ipsius, et odii ipsius ad Deum ut resistentem suæ superbiæ et punientem justissime suam culpam, et invidiæ ad hominem, et multa alia hujusmodi.

Considerandum est etiam quod, quum proprium alicujus bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicujus superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive sit inferior; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso; sed, si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala au-

bonne, s'il la détachait de la volonté du général pour la soumettre au roi; elle serait mauvaise s'il exécutait la volonté du général contrairement à la volonté du roi; car l'ordre d'un principe inférieur dépend de l'ordre du principe supérieur. Or, les substances séparées ne sont pas seulement subordonnées à Dieu, mais elles le sont aussi les unes aux autres, depuis la première jusqu'à la dernière (liv. II, ch. 95); et comme, à ne considérer que leur nature, le péché est possible dans chacun des êtres qui ont une volonté dépendante de Dieu, il a pu se faire qu'une des substances supérieures, et même la plus excellente, péchât par la volonté. Cela est même assez probable, car cette intelligence ne se fût pas reposée dans son bien propre comme dans sa fin s'il n'eût pas été d'une haute perfection. Il a pu arriver aussi que certaines intelligences inférieures, sortant de l'ordre divin, subordonnassent leur bien à celle-ci par leur propre volonté, et elles ont péché de la même manière, tandis que d'autres, observant l'ordre divin dans le mouvement de leur volonté, se sont éloignées, sans blesser la règle, de l'ordre émanant de l'intelligence pécheresse, bien qu'elle leur fût supérieure suivant l'ordre de leurs natures respectives. — Nous verrons plus loin (liv. IV, ch. 92 et 93) comment la volonté de ces êtres persévère immuablement dans le bien ou le mal; car cette question rentre dans celle des récompenses et des châtimens des bons et des méchants.

Il y a cette différence entre l'homme et les substances séparées, que le même individu a plusieurs puissances appetitives, dont l'une est soumise à l'autre; ce qui ne se retrouve point dans les substances séparées, qui sont cependant subordonnées l'une à l'autre. De quelque manière que l'appétit inférieur se détourne de l'objet légitime, le péché

tem voluntas militis sequentis voluntatem ducit contra voluntatem regis; ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiæ autem separatæ non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut ostensum est (I. II, c. 95); et, quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est; non enim in suo bono quiescisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliqua per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, que

similiter peccaverunt; alie vero, servantes in motu sue voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturæ ordinem, recte recederent. — Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur (I. IV, c. 92 et 93); hoc enim pertinet ad penas vel præmia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam quod, in uno homine, sunt plures appetitive virtutes, quarum una sub altera ordinatur; quod quidem in substantiis separatæ non contingit; una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatæ esset per hoc

entre dans la volonté. Comme donc il y aurait péché dans les substances séparées si quelqu'une d'un rang inférieur sortait de l'ordre établi par une substance supérieure qui reste soumise à l'ordre divin, ainsi l'homme pèche de deux manières : d'abord quand la volonté humaine ne subordonne pas à Dieu son bien propre ; et ce péché lui est commun avec les substances séparées ; ensuite, quand le bien de l'appétit inférieur n'est pas réglé par l'appétit supérieur : c'est ce qui arrive lorsqu'on recherche, sans observer l'ordre de la raison, les délices de la chair, qui sont l'objet de la partie concupiscible ; ce dernier péché n'a pas lieu dans les substances séparées.

CHAPITRE CX.

Solution des objections qui précèdent.

Ainsi donc, il n'est pas difficile de résoudre les objections qu'on nous oppose. En effet :

1° Nous ne sommes pas forcés de dire qu'il y a eu erreur dans l'intelligence de cette substance séparée parce qu'elle a pris pour un bien ce qui n'en était pas un, mais parce qu'elle n'a pas considéré un bien supérieur, auquel elle devait rapporter son propre bien ; et la raison de ceci a pu être que sa volonté était fortement attachée à son bien propre ; car cette faculté est libre de s'attacher plus ou moins à tel ou tel objet.

2° Il est clair qu'elle n'a pas désiré d'autre bien que son bien propre ; mais elle a péché en laissant de côté un bien supérieur auquel il de-

quod aliquis earum inferior deflecteretur ab ordine alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter : Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quodquidem peccatum est commune sibi et substantiis separatis ; alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quæ concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis ; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPUT CX.

Solutio rationum præmissarum.

Sic ergo hæc quæ objecta sunt non difficile est solvere.

1° Non enim cogimur dicere quod error fuit in intellectu substantiæ separatæ, judicando aliquid bonum quod bonum non sit, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat : cujusquidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversæ ; est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

2° Patet etiam quod non appetiit aliquod

vait être subordonné; car, de même que le péché vient en nous de ce que nous recherchons les biens inférieurs, c'est-à-dire ceux du corps, sans observer l'ordre que prescrit la raison, ainsi le péché du démon consiste en ce qu'il n'a pas rapporté son bien propre au bien divin.

3° Il est encore évident que le démon a dépassé le juste milieu qui constitue la vertu en ne se soumettant pas à l'ordre supérieur; et en agissant ainsi il a pris pour lui plus qu'il ne fallait, et il a donné moins qu'il ne devait à Dieu, à qui tous les êtres doivent se soumettre, comme à la règle première d'où l'ordre déconle.

4° Il est donc manifeste que dans ce péché le juste milieu n'a pas été dépassé par suite d'une passion excessive, mais seulement par une disproportion contraire à la justice, vertu qui règle les opérations; car les substances séparées peuvent agir, mais les passions leur répugnent.

5° De ce qu'il ne saurait y avoir aucun défaut dans les corps supérieurs, on n'en doit pas conclure que le péché est impossible dans les substances séparées. En effet, les corps et tous les êtres privés de raison sont seulement dirigés et ne se dirigent pas eux-mêmes, parce qu'ils n'ont pas le domaine de leurs actes. Ils ne peuvent donc sortir de la règle imposée par leur premier agent et leur premier moteur que dans le cas où ils sont incapables de recevoir cette règle première dans toute sa rectitude; ce qui provient d'une disposition défectueuse de la matière. Par conséquent, comme ce défaut de disposition ne se rencontre pas dans la matière des corps supérieurs, ils ne peuvent jamais s'écarter de la rectitude de la première règle. Quant aux substances raisonnables ou intelligentes, elles ne sont pas seulement diri-

bonum, nisi unum quod est sibi proprium; sed in hoc fuit peccatum quod prætermisit superius bonum, in quod debuit ordinari; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

3° Patet etiam quod medium virtutis etiam prætermisit, in quantum se superiori ordini non subdidit; et sic plus dedit sibi quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subjecta, ut primæ regulæ ordinanti.

4° Manifestum est igitur quod in peccato illo non est prætermisum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inæqualitatem justitiæ, quæ est circa operationes; in substantiis enim separatis ope-

rationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

5° Nec etiam oportet quod, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim et omnia quæ ratione careant aguntur tantum, et non agunt seipsa; non enim sui actus dominium habent; unde non possunt exire a regula primi ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primæ regulæ sufficienter recipere non possunt; quodquidem contingit ex indispositione materiæ, et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiæ locum non habet, nunquam a rectitudine primæ regulæ deficere possunt. Substantiæ vero rationales sive intellectuales non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus; quodquidem

gées, mais elles se portent aussi elles-mêmes à leurs actes propres, et cette faculté est d'autant plus complète que leur nature est plus parfaite; car la puissance active de l'agent est proportionnée à la perfection de sa nature. D'où il suit que la perfection de leur nature n'empêche pas que le péché puisse avoir lieu dans ces substances de la manière que nous avons indiquée, c'est-à-dire parce qu'elles font d'elles-mêmes une fin, sans égard à l'ordre fixé par l'agent supérieur.

CHAPITRE CXI.

Les créatures raisonnables sont soumises d'une manière spéciale à la divine Providence.

Il est évident, par tout ce que nous avons établi plus haut (ch. 76), que le gouvernement de la divine Providence s'étend à tout. Cependant la Providence doit régir les natures intelligentes et raisonnables d'une manière spéciale et autrement que le reste des créatures.

Les substances intelligentes, en effet, sont au-dessus des autres créatures, et par la perfection de leur nature, et par la noblesse de leur fin. Par la perfection de leur nature, puisque la créature raisonnable est la seule qui ait le domaine de ses actes et se détermine librement à ses opérations, au lieu que les autres créatures sont plutôt poussées qu'elles n'agissent (ch. 110). Par la noblesse de leur fin; car la créature intelligente s'élève seule jusqu'à la fin dernière de toutes choses par son opération, c'est-à-dire en connaissant Dieu et en l'aimant, et les autres créatures ne peuvent arriver à cette

tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura; quorum enim natura est perfectior, est et perfectior eorum virtus in agendo; unde naturæ perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo prædicto, ex hoc scilicet quod sibiipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

Quod speciali quadam ratione creaturæ rationales divinus Providentiæ subduntur.

Ex his quidem quæ supra (c. 76) determinata sunt, manifestum est quod divina Providentiæ ad omnia se extendit; oportet tamen aliquam rationem Providentiæ spe-

cialiæ observari circa intellectuales et rationales naturas præ aliis creaturis.

Præcellunt enim alias creaturas, et in perfectione naturæ, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; cæteræ vero creaturæ ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex supradictis (c. 110) patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliæ vero creaturæ ad finem ultimum pertingere non possunt, nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis et eorum quæ operationi subjiciuntur, sicut

fin dernière qu'en participant à sa ressemblance à quelque degré. Or, le plan d'un ouvrage varie entièrement suivant la diversité de la fin et des êtres soumis à l'opération; et de même l'art opère de diverses manières selon que la fin de la matière varie : par exemple, le médecin adopte une pratique différente pour chasser la maladie et pour conserver la santé, et sa méthode change avec les divers tempéraments; il est également nécessaire, dans le gouvernement de la société, de suivre pour chaque classe de sujets un ordre différent; en rapport avec la fin particulière qui lui est assignée; car les soldats doivent être dans une autre disposition pour être prêts à combattre que les artisans pour exercer leur métier. Donc l'ordre en vertu duquel les créatures raisonnables sont soumises à la Providence divine n'est pas le même que celui qui est imposé aux autres créatures.

CHAPITRE CXII.

Les créatures raisonnables sont régies pour elles-mêmes, et les autres par rapport à elles.

Nous voyons donc, en premier lieu, que la connaissance que possède la nature intelligente, et qui la rend maîtresse de ses actes, exige que la Providence en prenne soin de manière à pourvoir pour elle-même à ce qui la concerne; tandis que la condition des autres créatures, qui ne leur confère pas le domaine de leurs actes, indique qu'elles ne reçoivent pas pour elles-mêmes les soins de la Providence, mais comme étant subordonnées à d'autres êtres. En effet :

ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materię ; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam et ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis; et similiter oportet, in regimine civitatis, diversam rationem ordinis observari secundum diversas condiciones eorum qui subjiiciuntur regimini et secundum diversa ad quę ordinantur; oportet enim aliter disponi milites ut sint preparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturę rationales Providentię divinę subduntur et alia secundum quam ordinantur cęterę creaturę.

CAPUT CXII.

Quod creaturę rationales gubernantur propter seipsas, alitę vero in ordine ad eas.

Primum igitur, ipsa cognitio intellectus naturalis secundum quam est dominus sui actus, Providentię curam requirit, quę sibi propter se provideatur; aliorum vero conditio, quę non habet dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

1^o Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet, quod vero per se agit habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non queritur propter seipsum, sed ut eo prin-

1^o L'être qui n'agit que par un autre est un instrument, et l'agent principal est celui qui agit par lui-même. Or, on ne recherche pas un instrument pour lui-même, mais afin qu'il serve à l'agent principal ; aussi tout le soin que l'on prend de l'instrument durant l'opération se rapporte nécessairement à l'agent principal, comme à sa fin ; et tout ce que l'agent principal, considéré comme tel, se donne ou reçoit d'un autre, est pour lui-même. Donc Dieu dispose les autres créatures comme étant subordonnées aux créatures raisonnables.

2^o Quiconque a le domaine de ses actes agit librement ; car celui-là est libre qui est cause de lui-même, et celui qu'une sorte de nécessité, provenant d'un principe extrinsèque, pousse à agir, est esclave. Donc toutes les autres créatures sont naturellement en servitude, et la nature intelligente seule est libre. Or, tout gouvernement s'occupe des citoyens libres pour eux-mêmes et des esclaves pour les leur rendre utiles. Donc, de même, la divine Providence prend soin pour elles-mêmes des créatures intelligentes et de toutes les autres pour les premières.

3^o Toutes les fois que plusieurs êtres sont coordonnés en vue d'une fin, s'il en est parmi eux qui ne puissent pas arriver par eux-mêmes à cette fin, ils doivent être subordonnés à ceux qui atteignent la fin et sont coordonnés pour eux-mêmes avec elle : ainsi, une armée ayant pour fin de gagner la victoire, on ne veut pour eux-mêmes dans l'armée que les soldats qui l'obtiennent par leur action propre en combattant, et les autres qui remplissent des fonctions différentes, comme de garder les chevaux, de fabriquer les armes, ne sont appelés dans l'armée que pour les soldats. Or, nous avons vu que Dieu est la fin

capale agens utatur ; unde oportet quod omnis operationis diligentia quæ circa instrumenta adhibetur ad principale agens referatur sicut ad finem ; quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, in quantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creature quasi propter se procurate, creature vero aliæ quasi ad rationales creaturas ordinate.

2^o Adhuc, Quod dominium sui actus habet liberum est in agendo ; liber enim est qui sui causa est, quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subjectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est, sola vero natura intellectualis libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur

propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam Providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, cæteris autem creaturis propter ipsas.

3^o Amplius, Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem perungere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem ; sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quærentur ; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quærentur. Constat autem ex præmissis (c. 17) finem ultimum universi

dernière de tous les êtres (ch. 17), et que la nature intelligente seule atteint cette fin en elle-même par la connaissance et l'amour (ch. 25). Donc la nature intelligente seule est voulue pour elle-même dans l'univers et tous les autres êtres ne le sont que pour elle.

4^o C'est une règle générale que les parties principales sont nécessaires pour elles-mêmes à la constitution du tout et que les autres ne sont exigées que pour conserver ou améliorer les premières. Or, de toutes les parties de l'univers les plus nobles sont les créatures intelligentes, parce qu'elles sont plus près de la ressemblance divine. Donc la Providence de Dieu prend soin des natures intelligentes pour elles-mêmes et de toutes les autres pour celles-ci.

5^o Toutes les parties sont évidemment coordonnées en vue de la perfection du tout ; car le tout n'est pas pour les parties, mais les parties sont pour le tout. Or, les natures intelligentes ont plus d'affinité que les autres avec le tout ; car chaque substance intelligente est en quelque sorte toutes choses, en ce sens qu'elle comprend dans son intelligence l'être tout entier (4) ; au lieu que les autres substances ne participent à l'être qu'en partie. Donc il est dans l'ordre que Dieu pourvoie aux autres êtres à cause des substances intelligentes.

6^o Toute chose est naturellement disposée à être faite comme elle se fait suivant le cours de la nature. Or, nous voyons que suivant le cours naturel les choses se passent de telle manière que les substances

(1) *Dicamus animam ipsam ea universa quodam modo esse quæ sunt. Nam ea quæ sunt aut intelligibilia sunt aut sensibilia ; atque scientia quidem est res esse quodam modo quæ sub ipsam scientiam cadunt ; sensus autem, ipsæ sensibiles* [Arist., *De anima*, III, c. 8]. — Ce qu'Aristote dit de l'âme humaine s'applique bien mieux encore aux pures intelligences ou substances séparées. Comme il n'y a pas en elle de partie sensitive, leur connaissance est tout intellectuelle et leur compréhension plus parfaite.

Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (c. 25) patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quæ sita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

4^o Item, In quolibet toto, partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, alia vero ad conservationem vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturæ, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturæ ergo intellectuales sunt propter se a divina Providentia procuratæ, alia vero omnia propter ipsas.

5^o Præterea, Manifestum est partes om-

nes ordinari ad perfectionem totius ; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturæ autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ ; nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu ; quælibet autem alia substantia particularem solum entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

6^o Adhuc, Sicut agitur unumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturæ currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utilis propter se : vel ad intellectus perfectionem,

intelligentes tirent parti pour elles-mêmes de tous les autres êtres : soit pour perfectionner leur intelligence, parce qu'elles considèrent la vérité dans ces êtres ; soit pour faire usage de leur puissance et appliquer leur science, comme l'ouvrier applique les conceptions de son art à la matière corporelle ; soit même pour conserver les forces du corps uni à l'âme intelligente, ainsi que le font les hommes. Il est donc manifeste que la Providence de Dieu prend soin de tous les êtres à cause des substances intelligentes.

7° Un être recherche toujours l'objet qu'il recherche pour lui-même ; car ce qui existe à cause de soi existe toujours ; mais quand un être recherche quelque chose pour un autre, il n'est point nécessaire qu'il le recherche toujours, mais selon qu'il convient à cet autre à cause duquel il le recherche. Or, l'être de tout ce qui existe a découlé de la volonté de Dieu (liv. II, ch. 44). Donc Dieu a voulu pour elles-mêmes les substances qui sont toujours au nombre des êtres, et il n'a pas voulu pour elles-mêmes, mais pour d'autres celles qui n'existent pas toujours. Or, les substances intelligentes sont plus près que les autres d'exister toujours, parce qu'elles sont impérissables et ne peuvent varier que dans leurs élections. Donc les substances intelligentes sont régies pour elles-mêmes et les autres le sont à cause d'elles.

Il n'y a pas lieu d'opposer à la vérité que nous venons de démontrer que toutes les parties de l'univers existent en vue de la perfection du tout ; car toutes les parties sont subordonnées à la perfection du tout en ce que l'une est utile à l'autre : ainsi nous voyons que chez l'homme le poumon concourt à la perfection du corps, parce qu'il est l'auxiliaire du cœur ; et, par conséquent, il n'y a pas de contradiction à dire que

quia in eis veritatem speculatur; vel ad sue virtutis executionem et scientie explicationem, ad modum quo artifex explicat artis sue conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem quod est unitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est igitur quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

7° Amplius, Quod aliquis propter se querit semper querit; quod enim propter se est semper est; quod vero aliquis propter aliud querit non opus est quod semper querat, sed secundum quod competit ei propter quod queritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profuxit, ut ex superioribus (l. II, c. 11) est manifestum. Quæ igitur semper sunt in entibus sunt propter

se a Deo volita; quæ autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud. Substantiæ autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles; sunt autem mutabiles solum secundum electionem. Ergo substantiæ intellectuales gubernantur propter se, aliæ vero propter ipsas.

Non est autem ei quod præmissis rationibus est ostensum contrarium quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur. Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur in quantum una deservit alteri; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi; unde non est contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal; et similiter non est

le poumon existe pour le cœur et aussi pour l'animal tout entier (2). Il n'est pas non plus contradictoire d'affirmer que les autres natures existent pour les intelligences et pour la perfection de l'univers; car si une substance intelligente était privée des choses qu'exige sa perfection, l'univers resterait incomplet.

Cette raison, que les individus existent à cause de leurs espèces propres, ne détruit pas davantage ce qui précède. Par là même, en effet, que les individus sont subordonnés à leurs espèces, ils sont subordonnés ultérieurement à la nature intelligente; car aucun être corruptible n'est subordonné à l'homme à cause d'un seul individu de l'espèce humaine, mais à cause de l'espèce tout entière. Or, un être corruptible ne peut être utile à toute l'espèce humaine que considéré dans son espèce entière. Donc l'ordre en vertu duquel les êtres corruptibles sont subordonnés à l'homme demande que les individus soient subordonnés à leur espèce.

(2) Ce passage, et plusieurs autres de saint Thomas et des auteurs de son temps, prouvent que la découverte de la circulation du sang n'est pas aussi récente qu'on l'a prétendu. On l'a attribuée à tort à Guillaume Harvey, né à Jolkstone, dans le comté de Kent, en 1578 et mort en 1658. Aristote, dans son traité *De partibus animalium* (l. III, c. 4 et 5), signale assez nettement ce fait naturel : « Cor omnibus sanguine præditis inest; et quam ob causam dictum est antea, et nunc dicemus. Sanguis enim necessario inest in his quæ sanguine sunt; qui, quum humidus sit, conceptaculum sibi habeat necesse est. Ideoque venas natura emolita videtur, quarum unum easse principium necesse est; ubicumque enim fieri potest unum esse quam plura, melius est. Cor autem venarum principium est; ex hoc enim venæ, et per hoc esse videntur. Natura etiam ejus venosa est, utpote generis societate juncti cum venis, quoniam et situs ejus sedem obinet principalem; in medio enim positum est, sed magis superius quam inferius, et parti priori admotius quam posteriori....—Causa vero ut venæ in omnes corporis partes digerantur, quod sanguis, aut quod vicem sanguinis tenet, totius corporis materia est, quæ in vena, aut in vicario venæ continetur... Quum autem partes ex sanguine omnes consistant, ut diximus, venarum rivi in omnes corporis partes ratione recta expanduntur; sanguinem enim fundi per omnia adesseque omnibus oportet, siquidem partes quæque ex eo consistunt. Et ut in hortis rigandis de una origine fonteque uno aqua rivis permultis diducitur, alique ab aliis ductus subinde excipiunt, quousque humor in omnes partes deveniat.... Sic natura sanguinem per totum corpus censuit derivandum, quum is omnium materia sit... Cujus rei causa est quod sanguis, et quod sanguini proportionatur, potentia sit corpus et caro, aut quod his proportionem respondent. »—Galien professe la même doctrine. Dans le xvi^e siècle, Michel Servet décrit ce phénomène d'une manière inexacte; Colombo le rectifie en plusieurs points; André Césalpin traite la même question, et le jésuite Honoré Fabri prouve, dans son livre intitulé : *De plantis, de generatione animalium, et de homine*, qu'il enseigne la circulation du sang avant qu'il eût pu lire le livre de Harvey.

contrarium aliae naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi; si enim deessent ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Similiter etiam prædictis non obviat quod

individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam; non enim aliquod corruptibilem ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tactum, sed propter totam

Nous n'entendons pas cette proposition : La Providence divine ordonne les substances intelligentes pour elles-mêmes, en ce sens qu'elles n'ont aucun rapport ultérieur avec Dieu et la perfection de l'univers. Elles sont donc régies pour elles-mêmes et les autres le sont à cause d'elles, parce que les biens que leur confère la divine Providence ne leur sont pas donnés pour l'utilité d'autres êtres, et, en vertu d'une disposition divine, les biens que les autres reçoivent tournent à l'avantage de ces substances.

C'est pourquoi l'Écriture dit : *Prenez garde qu'en considérant le soleil, la lune et tous les astres du ciel l'erreur ne vous trompe et ne vous porte à les adorer et à rendre un culte à ces êtres, que le Seigneur votre Dieu a créés pour le service de toutes les nations qui sont sous le ciel* (Deuter., iv, 19); *Vous avez mis sous ses pieds de [l'homme], les brebis, toutes les génisses et jusqu'aux troupeaux des champs* (Ps., viii, 8); *Vous qui êtes le dominateur puissant, vous jugez avec calme et vous nous gouvernez avec beaucoup de respect* (Sap., xii, 18).

Ainsi se trouve réfutée l'erreur de ceux qui interdisent à l'homme, sous peine de péché, de tuer les animaux sans raison (3). En effet, dans l'ordre naturel et suivant une disposition de la Providence divine, ils sont destinés à l'usage de l'homme, qui peut s'en servir, par conséquent, sans injustice, en les tuant ou les employant de la manière qui lui convient. Aussi le Seigneur dit-il à Noé : *Tout ce qui a le mouvement et la vie sera votre nourriture; je vous ai donné tout cela aussi bien que les herbes vertes* (Gen., ix, 3).

(3) Les Manichéens étendaient cette inviolabilité jusqu'aux plantes, qu'ils supposaient capables de perceptions, et, par conséquent, animées et renfermant en elles une portion de la divinité.

humanam speciem. Toti autem humane speciei non posset aliquod corruptibilium deservire, nisi secundum suam speciem totam. Ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina Providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quæ propter divinam Providentiam sortiuntur non eissent data propter alterius utilitatem; quæ vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur : *Ne videas solem et lunam et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cælo sunt* (Deuter., iv, 19); et dicitur : *Omnia subiecisti sub pedibus ejus, oves et boves universas, insuper et pecora campi* (Psalm. viii, 8); et : *Tu autem, dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos* (Sap., xii, 18).

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat; ex divina enim Providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur; unde absque injuria homo eis utitur, occidendo vel quolibet alio modo; propter quod et Do-

Si nous trouvons dans les Livres-Saints quelques passages où il est défendu d'exercer des actes de cruauté sur les brutes, comme de tuer un oiseau avec ses petits, c'est afin d'empêcher l'homme d'être cruel pour ses semblables; car il est à craindre que celui qui traite cruellement les animaux n'agisse de même envers les hommes; ou bien parce que les mauvais traitements infligés aux animaux causent un dommage temporel soit à celui qui en est l'auteur, soit à d'autres; ou encore à cause d'un certain symbolisme, ainsi que le prouve l'interprétation que fait l'Apôtre de la défense du Deutéronome de lier la bouche du bœuf qui foule le grain dans l'aire (4).

CHAPITRE CXIII.

En dirigeant la créature raisonnable pour la faire agir, Dieu n'a pas seulement égard à l'espèce, mais encore à l'individu.

Il ressort de là que la créature raisonnable est la seule que Dieu dirige pour la faire agir, non-seulement de la manière que demande l'espèce, mais encore comme il convient à l'individu. En effet :

1° Nous voyons que tous les êtres existent pour leurs opérations; car l'opération d'un être est sa perfection dernière. Ainsi donc, Dieu les

(4) Non ligabis os bovis terentis in area fruges tuas (Deuter., xxv, 4). — Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam et de fructu ejus non edit? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? Numquid secundum hominem hæc dico? An et lex hæc non dicit? Scriptum est enim in lege Moysi : Non alligabis os bovi trituranti. Numquid de bobus cura est Deo? An propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt; quoniam debet in spe, qui arat, arare; et qui triturat, in spe fructus percipiendi. Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus (I. Cor., ix, 7-11).

minus dixit ad Noë : *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum; quasi olera viventia tradidi vobis omnia* (Gen., ix, 3).

Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda, hoc fit : vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis exerceo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata læsio, sive inferentia sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus (I. Cor., ix, 7 et seqq.) exponit illud Deuteronomii (xxv, 4) de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

Quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

1° Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum

dispose tous à produire leurs actes par là même qu'ils dépendent de sa Providence. Or, la créature raisonnable est soumise à la Providence en tant que Dieu la régit et pourvoit à ce qui la concerne, en la considérant en elle-même, et non pas uniquement à cause de son espèce, ainsi qu'il le fait pour toutes les autres créatures corruptibles, parce que l'individu qui n'est régi qu'en vue de l'espèce n'est point régi pour lui-même; et nous avons prouvé que la créature raisonnable est régie pour elle-même (ch. 112). Donc les créatures raisonnables sont les seules que Dieu dirige pour les faire agir, non-seulement à cause de l'espèce, mais encore à cause de l'individu.

2° Les êtres qui ne reçoivent dans leurs actes d'autre direction que celle qui convient à l'espèce n'ont pas la liberté d'agir ou de ne pas agir; car ce qui découle d'une espèce est commun et naturel à tous les individus de cette espèce; et les faits naturels ne dépendent point de nous. Si donc l'homme recevait seulement dans ses actes la direction qui convient à l'espèce, il n'aurait pas la liberté d'agir ou de ne pas agir, mais il serait forcé de suivre l'inclination naturelle commune à l'espèce entière, de même que toutes les créatures privées de raison. Evidemment donc les créatures raisonnables reçoivent dans leurs actes la direction qui convient, non-seulement à l'espèce, mais encore à l'individu.

3° Nous avons prouvé que la Providence divine s'étend à tous et à chacun des êtres, et même aux plus vils (ch. 75 et 76). Donc, indépendamment de la direction que demande l'espèce, la Providence divine doit diriger dans leurs actes tous les êtres qui ont une action quelconque en dehors de l'inclination commune de l'espèce. Or, il se produit

quod divinæ Providentiæ substat. Creatura autem rationalis divinæ Providentiæ substat sicut secundum se gubernata et provisâ, non solum propter speciem, ut aliæ corruptibiles creaturæ; quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis (c. 112) manifestum est. Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

2° Adhuc, Quæcumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est in istis agere vel non agere; quæ enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus

individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturæ actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

3° Amplius, Sicut supra (c. 75 et 76) ostensum est, divina Providentiâ ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quod per divinam Providentiâ regulentur in suis actibus præter directionem quæ pertinet ad

dans la créature raisonnable beaucoup d'actions que l'inclination commune de l'espèce ne suffirait pas à déterminer; et nous en avons la preuve en ce que ces actions ne sont pas les mêmes dans tous les individus, mais varient avec eux. Il est donc nécessaire que pour faire agir la créature raisonnable, Dieu dirige, non-seulement l'espèce, mais encore l'individu.

4° La Providence de Dieu gouverne toutes les natures suivant leur capacité; car il a mis chacune de ses créatures dans la condition qu'il savait lui convenir pour arriver, sous sa direction, à laquelle elle doit atteindre. Or, la créature raisonnable est seule capable de recevoir pour agir une direction qui s'applique, non-seulement à l'espèce, mais encore à l'individu; car, douée d'intelligence et de raison, elle peut discerner comment telle chose est bonne ou mauvaise, suivant les circonstances diverses de personnes, de temps et de lieu. Donc la créature raisonnable est la seule que Dieu dirige, pour la faire agir, non-seulement dans l'espèce, mais encore dans l'individu.

5° La créature raisonnable est soumise à la divine Providence de telle sorte qu'elle n'est pas seulement gouvernée par cette Providence, mais qu'elle peut encore connaître à quelque degré la manière dont elle s'exerce : aussi est-il dans ses attributions de pourvoir aux autres êtres et de les diriger; ce qui n'appartient pas au reste des créatures, qui ne participent à la Providence que parce qu'elles lui sont soumises. Or, par là même qu'un être a la faculté de pourvoir à d'autres, il est capable de régler et de gouverner ses actes. Donc la créature raisonnable participe à la divine Providence, non-seulement en ce qu'elle est gou-

speciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variæ in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

4° Item, Deus unicuique naturæ providet secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit

diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

5° Præterea, Creatura rationalis sic divinæ Providentiæ subjacet quod non solum ab ea gubernatur; sed etiam rationem Providentiæ utramque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiæ et gubernationem exhibere; quod non contingit in cæteris creaturis, quæ solum Providentiæ participant in quantum Providentiæ subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam Providentiæ, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam aliis.

vernée, mais aussi en ce qu'elle gouverne ; car, par ses actes propres, elle se gouverne elle-même et elle gouverne aussi les autres êtres. Donc toute providence inférieure est soumise à celle de Dieu comme à la Providence suprême. Donc, considérés comme actes personnels, les actes de la créature raisonnable relèvent du gouvernement de la divine Providence.

6° Les actes personnels de la créature raisonnable sont proprement des actes qui procèdent d'une âme raisonnable. Or, l'âme raisonnable n'est pas seulement capable de se perpétuer dans son espèce, comme les autres créatures, mais aussi dans l'individu. Donc la Providence divine dirige les actes de la créature raisonnable, non-seulement parce qu'ils appartiennent à l'espèce, mais encore en tant qu'ils sont des actes personnels.

C'est pourquoi, bien que tous les êtres soient soumis à la Providence de Dieu, l'Écriture ne lui en attribue pas moins spécialement le soin des hommes, par ces paroles : *Qu'est-ce que l'homme, pour que vous vous souveniez de lui ? Qu'est-ce que le fils de l'homme, pour que vous le visitiez* (Ps., VIII, 5) ? *Dieu prend-il soin des bœufs* (I. Cor., IX, 9) ? Ce qui signifie que Dieu s'occupe des actes humains, non-seulement comme appartenant à l'espèce, mais encore en leur qualité d'actes personnels.

Omnia autem inferiora providentia divinæ Providentiæ subditur, quasi supremæ. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ, in quantum sunt actus personales, ad divinam Providentiam pertinet.

6° Item, Actus personales rationalis creaturæ sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliæ creaturæ, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturæ a divina Providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem per-

tinent, sed etiam in quantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinæ Providentiæ omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud : *Quid est homo, quod memores ejus, aut filius hominis quoniam visitas eum* (Psalm. VIII, 5) ? et : *Numquid de bobus cura est Deo* (I. Cor., IX, 9) ? Quæquidem ideo dicuntur quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CHAPITRE CXIV.

Dieu donne des lois à l'homme.

Il est donc clair que l'homme devait nécessairement recevoir des lois émanées de Dieu. En effet :

1^o De même que Dieu dirige les actes des créatures sans raison, en tant qu'ils appartiennent à l'espèce, ainsi il dirige les actes de l'homme, selon qu'ils appartiennent à l'individu (ch. 113). Or, Dieu dirige les actes des créatures sans raison, en tant qu'ils appartiennent à l'espèce, par une inclination naturelle qui découle de la nature même de l'espèce. Donc il faut à l'homme un principe supérieur à cette inclination pour le diriger dans ses actes personnels; et ce principe nous l'appelons loi.

2^o Nous avons dit que la créature raisonnable est soumise à la divine Providence de telle sorte qu'elle participe à un certain degré à la ressemblance de cette Providence, en ce qu'elle est capable de se gouverner elle-même dans ses actes, et de gouverner aussi les autres êtres (ch. 113). Or, le principe qui règle les actes de certains êtres porte le nom de loi. Donc il convenait que Dieu donnât une loi aux hommes.

3^o La loi n'étant autre chose que la raison et la règle de l'opération, il ne convient d'imposer une loi qu'aux êtres qui connaissent la raison de leurs actes. Or, la créature raisonnable remplit seule cette condition. Donc il convenait de ne donner une loi qu'à la créature raisonnable.

4^o Il faut donner des lois aux êtres qui sont libres d'agir et de n

CAPUT CXIV.

Quod divinitus hominibus leges dantur.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

1^o Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est (c. 113). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quodam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis persona-

libus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

2^o Adhuc, Rationalis creatura, ut dictum est (c. 113), sic divinæ Providentiæ subditur quod etiam similitudinem quamdam divinæ Providentiæ participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

3^o Item, Quum lex nihil aliud sit quam quædam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturæ. Soli igitur rationali creaturæ fuit conveniens dari legem.

pas agir. Or, la créature raisonnable possède seule cette liberté. Donc la créature raisonnable est seule capable de recevoir une loi.

5° Puisque la loi n'est que la raison de l'opération, et que la raison de toute opération se tire de sa fin, chacun des êtres capables d'obéir à une loi la reçoit de celui qui le conduit à sa fin, de même que l'ouvrier subalterne reçoit la sienne de l'architecte, et le soldat du général de l'armée. Or, la créature raisonnable trouve en Dieu et par Dieu sa fin dernière (ch. 17 et 25). Donc il convenait que Dieu donnât une loi aux hommes.

Aussi les Livres-Saints nous disent : *Je mettrai ma loi dans leurs entrailles* (Jérém., xxxi, 33); *Je lui donnerai par écrit mes lois nombreuses* (Os., viii, 12).

CHAPITRE CXV.

La loi divine met principalement l'homme en rapport avec Dieu.

Nous pouvons voir d'après cela quel est le but principal de la loi que Dieu a donnée. En effet :

1° Il est évident que tout législateur humain, en rendant des lois, se propose principalement de conduire les hommes à telle fin qu'il détermine : ainsi, le général d'une armée recherche la victoire et le chef de l'État veut la paix. Or, la fin que Dieu a en vue, c'est Dieu lui-même. Donc la loi divine a pour but principal de mettre l'homme en rapport avec Dieu.

2° Nous avons observé que la loi est en quelque sorte la raison du

4° Præterea, illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturæ. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

5° Amplius, Quum lex nihil aliud sit quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus (c. 17 et 25) patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc est quod dicitur : *Dabo legem meam in visceribus eorum* (Jérém., xxxi, 33); et : *Scribam ei multiplices leges meas* (Osée, viii, 12).

CAPUT CXV.

Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

1° Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finit autem quem Deus intendit est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

2° Adhuc, Lex, sicut dictum est (c. 114), est quedam ratio divins Providentie gubernantis, rationali creaturæ proposita. Sed gubernatio providentie Dei singula ad pro-

gouvernement de la divine Providence proposée à la créature raisonnable (ch. 114). Or, le gouvernement providentiel de Dieu conduit chacun des êtres à sa fin propre. Donc par la loi divine l'homme est principalement coordonné avec sa fin. Or, la fin de la créature humaine est de s'attacher à Dieu ; car en cela consiste sa félicité (ch. 37). Donc la loi divine dispose principalement l'homme à s'attacher à Dieu.

3° Tout législateur a l'intention de rendre bons ceux à qui il impose sa loi ; aussi les prescriptions de la loi doivent avoir pour objet les actes des vertus. Donc la loi divine a principalement en vue les actes les plus parfaits. Or, de tous les actes humains, les plus parfaits sont ceux par lesquels l'homme s'attache à Dieu, parce qu'ils le rapprochent davantage de la fin. Donc la loi divine dispose principalement les hommes à produire ces actes.

4° On doit considérer comme le point principal d'une loi celui qui lui donne son efficacité. Or, l'efficacité de la loi divine sur les hommes vient de ce que l'homme est soumis à Dieu ; car personne n'est lié par la loi d'un prince, à moins d'être son sujet. Donc le point principal de la loi divine doit être de porter l'âme humaine à s'attacher à Dieu.

C'est ce qu'expriment ces paroles : *Maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, si ce n'est que tu craignes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies, que tu l'aimes et que tu serves le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme* (Deuter., x, 12)?

prios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem præcipue ordinatur. Finis autem humanæ creaturæ est adherere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhæreat.

3° Amplius, Intentio cujuscunque legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos; unde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina præcipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus, illi sunt optimi quibus homo adhæret Deo, ntpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus præcipue lex divina ordinat homines.

4° Item, Illud præcipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur præcipuum in divina lege esse debet ut mens humana Deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur : *Et nunc, Israël, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua* (Deuter., x, 12)?

CHAPITRE CXVI.

L'amour de Dieu est la fin de la loi divine.

Puisque l'objet principal de la loi divine est de porter l'homme à s'attacher à Dieu et que l'homme s'attache à Dieu surtout par l'amour, la loi divine a nécessairement pour fin principale de produire l'amour.

Que l'homme s'attache à Dieu surtout par l'amour, c'est une vérité manifeste. En effet :

1° L'homme possède deux facultés au moyen desquelles il peut s'attacher à Dieu, savoir l'intelligence et la volonté ; car les parties inférieures de l'âme ne sauraient le conduire à cette union avec Dieu, mais seulement avec les êtres les moins nobles. L'union qui s'opère par l'intelligence se complète par celle qui vient de la volonté ; parce que l'homme se repose en quelque sorte par la volonté dans l'objet que saisit l'intelligence. La volonté s'attache à une chose par amour ou par crainte, mais différemment ; car lorsqu'elle s'attache par crainte à un objet, c'est en considération d'un autre, c'est-à-dire pour éviter un mal dont elle est menacée, si elle ne réalise pas cette union ; au lieu qu'elle ne considère que l'objet auquel elle s'attache par amour. Or, ce qui est à cause de soi l'emporte sur ce qui est pour un autre. Donc la manière la plus excellente de s'unir à Dieu c'est de s'attacher à lui par l'amour. Donc c'est là le but principal de la loi divine.

2° La fin d'une loi quelconque, et surtout de la loi divine, est de rendre les hommes bons. L'homme est bon quand il a une volonté bonne,

CAPUT CXVI.

Quod finis legis divinæ est dilectio Dei.

Quia vero intentio divinæ legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhæreat, homo autem potissime adhæret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinæ legis principaliter ordinetur ad amandum.

Quod autem per amorem homo maxime Deo adhæreat, manifestum est.

1° Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet et voluntas ; nam secundum inferiores animæ partes Deo adhærere non potest, sed inferioribus rebus. Adhæsiō autem quæ est per intellectum completionem recipit per eam

quæ est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter ; nam ei quidem cui inhaeret propter timorem inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhæreat ei, imminet ; ei vero cui adhæret propter amorem adhæret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhæsiō igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhærendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

2° Item, Finis cujuscunque legis, et præcipue divinæ, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod ha-

au moyen de laquelle il fait passer à l'acte tout ce qu'il y a de bon en lui. Or, sa volonté est bonne par là même qu'il veut le bien, et surtout le bien souverain, qui constitue une fin. Donc la bonté de l'homme augmente à mesure que sa volonté veut plus ardemment ce bien. Or, l'homme veut plus ardemment ce qu'il veut par amour que ce qu'il veut seulement par crainte; car il y a quelque chose d'involontaire dans la volition qui procède uniquement de la crainte, comme le prouve l'exemple du navigateur qui, par crainte du danger, veut jeter ses marchandises à la mer (1). Donc l'amour du souverain bien, qui est Dieu, rend les hommes aussi bons que possible, et c'est la fin principale de la loi divine.

3° La bonté de l'homme découle de la vertu; car c'est la vertu qui le met en possession du bien; aussi le but de la loi est-il de rendre les hommes vertueux et ses dispositions prescrivent les actes des vertus. Or, une condition de la vertu, c'est que l'homme vertueux déploie de l'énergie dans ses opérations et s'y délecte; et l'amour surtout produit cet effet; car nous faisons énergiquement et avec délectation ce que nous entreprenons par amour. Donc l'amour du bien est la fin dernière de la loi divine.

4° Par l'autorité de leurs lois les législateurs donnent l'impulsion à ceux qu'ils y assujettissent. De tous les êtres qui reçoivent le mouvement d'un premier moteur, celui-là est mû plus parfaitement, qui participe davantage à l'impulsion du premier moteur et à sa ressemblance. Or, Dieu, qui est l'auteur de la loi divine, fait tout pour son

(1) La volonté qui procède uniquement de la crainte est, en effet, conditionnelle; en sorte que, si la condition se trouvait supprimée, la volonté se tournerait vers l'objet opposé.

bet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quicquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et præcipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

3° Præterea, Bonitas hominis est per virtutem; virtus enim est quæ bonum facit

habentem; unde et lex intendit homines facere virtuosos, et præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur; hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

4° Adhuc, Legislatores imperio legis editæ movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quæ moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinæ dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc mo-

amour. Donc celui qui se porte vers Dieu par le même moyen, c'est-à-dire par l'amour, est dirigé vers lui de la manière la plus parfaite. Or, tout agent recherche la perfection dans ce qu'il fait. Donc la fin de tout législateur est de porter l'homme à aimer Dieu.

De là cette parole : *La fin du précepte est la charité* (I. Tim., I, 5); et l'Écriture dit encore que *le plus grand et le premier commandement de la loi est celui-ci : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu* (Matth., XXII, 38 et 37). C'est pourquoi nous appelons la loi nouvelle, loi d'amour, comme la plus parfaite; et la loi ancienne, loi de crainte, comme étant moins parfaite.

CHAPITRE CXVII.

La loi divine nous ordonne d'aimer le prochain.

Il suit de là que la loi divine a aussi en vue l'amour du prochain. En effet :

1° Une union d'affection doit exister entre ceux qui ont la même fin. Or, les hommes ont pour fin commune le bonheur auquel une disposition divine les destine. Donc ils doivent être unis ensemble par un amour réciproque.

2° Dès lors qu'on aime quelqu'un, on est porté naturellement à aimer ceux qu'il aime, et ceux qui lui sont unis. Or, Dieu aime les hommes, auxquels il a réservé, comme leur fin dernière, la jouissance de lui-même. Donc l'amour du prochain doit accompagner l'amour de Dieu.

3° L'homme étant un animal naturellement sociable, il a besoin

do tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislatoris ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur : *Finis præcepti est charitas* (I. Tim., I, 5); et dicitur quod *maximum et primum mandatum*, in lege, est : *Diligas Dominum Deum tuum* (Matth., XXII, 38 et 37). Inde est quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris; lex autem vetus, tanquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

1° Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

2° Adhuc, Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligit dilectos ab

que ses semblables l'aident à atteindre à sa fin propre ; et il reçoit tous les secours nécessaires tant que les hommes s'aiment mutuellement. Donc la loi de Dieu, qui dirige l'homme vers sa fin dernière, nous oblige à un amour mutuel.

4° La tranquillité et la paix sont indispensables à l'homme pour vaquer aux choses de Dieu. Or, c'est l'amour mutuel qui fait principalement disparaître tout ce qui pourrait troubler la paix. Donc puisque la loi divine destine l'homme à s'occuper des choses de Dieu, l'amour mutuel des hommes procède nécessairement de cette loi.

5° La loi divine est donnée à l'homme comme un secours ajouté à la loi naturelle. Or, il est naturel que tous les hommes s'aiment réciproquement ; et la preuve en est que, dans un cas de nécessité, obéissant à une sorte d'instinct naturel, l'homme vient au secours du premier venu, lui fût-il étranger : par exemple, en le retirant d'un chemin où il s'égare, en le relevant lorsqu'il est tombé, et dans d'autres circonstances analogues, comme si chaque homme était pour tous les hommes un parent et un ami. Donc la loi divine impose aux hommes un amour réciproque.

C'est pourquoi nous lisons dans l'Évangile : *Le précepte que je vous donne, c'est que vous vous aimiez mutuellement* (Joann., xv, 12) ; *Nous avons reçu de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu aime aussi son frère* (I. Joann., iv, 21) ; et il est dit encore que le second commandement est celui-ci : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même* (Matth., xxii, 39).

eo et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fructum, quasi ultimum finem, prædisposit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

3° Amplius, Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem ; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quæ homines in ultimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4° Item, Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quæ pacem perturbare possunt, præcipue per dilectionem mutuat tolluntur. Quum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege

divina in hominibus mutua dilectio procedat.

5° Præterea, Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant ; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viæ, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus præcipitur.

Hinc est quod dicitur : *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem* (Joann., xv, 12) ; *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligit et fratrem suum* (I. Joann., iv, 21) ; et dicitur quod secundum mandatum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (Matth., xxii, 39).

CHAPITRE CXVIII.

La loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi.

Il est clair, pour toutes ces raisons, que la loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi. En effet :

1° De même que la vision, qui s'exerce au moyen de l'œil du corps, est le principe de l'amour physique, ainsi l'amour spirituel doit commencer par la vision intelligible d'un objet spirituel digne d'amour. Or, dans notre condition présente, nous ne pouvons voir que par la foi cet objet spirituel intelligible, qui est Dieu, parce que cette vision dépasse la portée de la raison naturelle; et surtout aussi parce qu'elle fera notre félicité (1). Donc la loi divine nous conduit à connaître la vraie foi.

2° Les dispositions de la loi divine ont pour but d'assujettir complètement l'homme à Dieu. Or, de même que l'homme soumet sa volonté à Dieu, par l'amour, il lui soumet son intelligence par la foi; mais cette soumission n'a pas lieu lorsque sa croyance est erronée; car Dieu, qui est la vérité même, ne peut rien proposer de faux à l'homme et, par conséquent, celui qui croit une fausseté ne croit pas à Dieu. Donc la loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi.

3° Quiconque se trompe sur une chose essentielle à un être ne connaît point cet être : par exemple, celui qui prendrait un animal sans raison pour un homme ne connaîtrait pas l'homme; mais il en serait

(1) *Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (I. Cor., XIII, 12).

CAPUT CXVIII.

Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

1° Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quæ est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in præsentia haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et præcipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

2° Item, Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquid falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

3° Adhuc, Quicumque errat circa aliquid quod est de essentia rei non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, æstimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquid accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquid principiorum essentialium, etiam non cognoscit rem sim-

autrement, si l'erreur ne portait que sur un accident. Quand il s'agit d'un être composé, quoique l'erreur touchant un des principes essentiels empêche de le connaître absolument, on le connaît cependant sous quelque rapport : ainsi, celui qui considère l'homme comme un animal sans raison le connaît dans son genre ; mais il n'en est pas de même pour les êtres simples, et toute erreur exclut complètement la connaissance de l'objet. Or, Dieu est parfaitement simple. Donc quiconque se trompe sur Dieu, ne connaît pas Dieu ; et celui qui croit que Dieu est un corps ne le connaît en aucune façon, mais son intelligence saisit un autre être au lieu de Dieu. Or, on aime et on désire une chose comme on la connaît. Donc celui qui se trompe sur Dieu, ne saurait l'aimer, ni le désirer comme une fin. Donc, puisque le but de la loi divine est d'exciter dans les hommes l'amour et le désir de Dieu, elle doit leur imposer l'obligation de croire en Dieu suivant la vérité.

4° Une opinion fausse est dans l'ordre intelligible ce qu'est au point de vue moral un vice opposé à une vertu ; car le vrai est le bien de l'intelligence. Or, il appartient à la loi divine de proscrire le vice. Donc il lui appartient aussi de repousser les opinions fausses sur Dieu et sur les choses qui le concernent.

De là cette parole : *Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (Hebr., xi, 6) ; et l'Écriture met la vraie foi en Dieu avant tous les autres préceptes de la loi, quand elle dit : *Écoutez, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur* (Deut., vi, 4).

Ainsi se trouve renversée l'erreur de ceux qui prétendent qu'il importe peu, pour le salut de l'homme, avec quelle foi il sert Dieu.

pliciter, tamen cognosciteam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum ; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Quam igitur lex divina ad hoc tendat, ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

4° Amplius, Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus ; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quæ sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur : *Sine fide impossibile est placere Deo* (Hebr., xi, 6) ; et, antequam alia præcepta legis ponantur, præstituitur recta fides de Deo, quum dicitur : *Audi Israël : Dominus Deus noster, Dominus unus est* (Deuter., vi, 4).

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CHAPITRE CXIX.

Certaines choses sensibles élèvent notre esprit vers Dieu.

Puisque, à raison de sa nature, l'homme connaît par les sens, et ne s'élève qu'avec beaucoup de peine au-dessus des êtres sensibles, Dieu a pourvu à ce que les choses sensibles lui rappelassent le souvenir des choses divines, afin de diriger plus efficacement vers ces dernières l'intention de l'homme, dont l'esprit n'a pas la puissance de les contempler en elles-mêmes. A cette fin ont été institués les sacrifices que l'homme offre à Dieu, non parce que Dieu en a besoin, mais pour lui signifier qu'il doit rapporter à Dieu, comme à sa fin, et comme au Créateur qui gouverne en maître l'univers, sa personne et tout ce qu'il possède. — Certaines choses sensibles sont aussi données à l'homme comme moyens de sanctification. Elles lui servent de bain, d'onction, de nourriture et de breuvage, en même temps que l'on prononce des paroles sensibles, afin de lui représenter par ces choses qui tombent sous les sens que les dons intelligibles qu'il reçoit procèdent d'un principe extrinsèque, c'est-à-dire de Dieu dont le nom est exprimé dans ces formules qui frappent l'oreille. — Les hommes ont encore recours à des pratiques sensibles, telles que des prostrations, des genuflexions, des prières faites à haute voix et des chants, non pour exciter Dieu, mais pour s'exciter elles-mêmes à s'élever vers lui. Nous observons tout cela, non parce que Dieu en a besoin, lui qui connaît tout, dont la volonté est immuable, et qui n'accepte pas pour elles-mêmes les affections de l'âme, ni même les mouvements du cœur, mais pour

CAPUT CXIX.

Quod per sensibilia quædam mens nostra dirigitur in Deum.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda. Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia, quæ homo Deo offert, non propter quod Deus eis indigeat, sed ut representetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre

in ipsum sicut, in finem, et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum. — Adhibentur etiam homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur, aut ungitur, aut pascitur, aut potatur cum sensibilibus verborum prolatione, ut homini representetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur. — Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus; quæ non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit et cujus voluntas est immutabilis, et affectum mentis

nous-mêmes, afin que ces œuvres sensibles nous aident à diriger notre intention vers Dieu et enflamment notre amour ; et, par là même, nous confessons que Dieu est l'auteur de notre âme et de notre corps, en lui offrant des hommages spirituels et corporels.

Il n'est donc point étonnant que les hérétiques, qui nient que Dieu ait créé nos corps, condamnent les hommages corporels qu'on lui rend (1). Ils paraissent avoir oublié leur qualité d'hommes en considérant comme inutile, pour produire la connaissance intérieure et éveiller les affections de l'âme, les représentations sensibles ; car l'expérience prouve que les actes extérieurs sont propres à donner à l'âme quelque connaissance et à exciter ses affections : aussi est-il évident que nous pouvons convenablement user, même de certains moyens que nous fournissent les corps, pour élever notre esprit vers Dieu.

(1) Ces hérétiques sont les Manichéens, qui attribuaient au mauvais principe la création de la matière. Saint Augustin les réfute ainsi dans son livre *Du bien* : Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura ; sed cuicumque naturæ non est malum, nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur : non solum qualem inducunt Manichæi, ubi tanta bona inveniuntur, ut nimio eorum cæcitas miranda sit, sed qualem potest quilibet inducere. Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen (ὕλην) dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico quam Manichæus hylen appellat, dementissima vanitate, nesciens quid loquatur, formatricem corporum ; unde recte illi dictum est quod alterum Deum inducat ; nemo enim formare et creare corpora, nisi Deus, potest ; neque enim creantur, nisi quum eis species et ordo subsistit ; quæ bona esse, nec esse posse nisi a Deo, puto quod jam etiam ipsi confitentur. Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istæ quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silva græce ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quæ non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum ; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquid est forma, unde qui ea prævalent formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formæ. Sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat quod bonum sit capacem esse sapientiæ. Et quia omne bonum a Deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a Deo » (*De natura boni, contra Manichæos*, c. 17 et 18).—Les protestants n'ont donc pas été les premiers à condamner beaucoup d'œuvres et de pratiques pieuses prescrites ou autorisées par l'Église. En cela, comme en beaucoup d'autres points, ils peuvent revendiquer des ancêtres jusque parmi les sectaires des temps les plus anciens, dont ils ont seulement réchauffé les erreurs.

et etiam motum corporis non propter se acceptat ; sed propter nos facimus, ut per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur, simul etiam per hoc Deum profitemur animæ et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si hæretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, hujusmodi corporalia obsequia Deo

fieri reprehendunt. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilibus sibi representationem necessariam non judicant ad interiorem cognitionem et affectionem ; nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem ; unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostræ elevationem in Deum.

On dit que le culte de Dieu consiste dans ces actions corporelles qui sont faites pour lui. Nous nous servons, en effet, du mot *cultiver* pour exprimer que nous nous occupons d'une chose avec zèle. Or, par nos actes nous montrons notre zèle envers Dieu, non pour lui être utiles, comme aux choses que nous cultivons avec soin, mais parce que ces actes nous rapprochent de Dieu. Et comme par les actes intérieurs nous tendons directement vers Dieu, le culte de Dieu consiste proprement dans les actes intérieurs; cependant, les actes extérieurs appartiennent aussi au culte de Dieu, en tant qu'ils servent à élever notre âme vers lui, ainsi qu'il a été observé.

C'est pour cela que le culte de Dieu s'appelle *religion*, parce que par ces actes l'homme se lie en quelque sorte afin de ne plus s'éloigner de lui, et aussi parce qu'une espèce d'intérêt naturel lui fait sentir qu'il est obligé de témoigner à sa manière son respect à Dieu, de qui découlent, comme de leur principe, son être et tous les biens.

De là vient encore que la religion prend le nom de *piété*; car c'est la piété qui nous fait rendre à nos parents l'honneur qui leur est dû; aussi paraît-il convenable de considérer comme un acte de piété l'honneur rendu à Dieu, qui est le père de tous les êtres; et, pour la même raison, on appelle *impies* ceux qui s'opposent aux choses du culte de Dieu.

Dieu n'est pas seulement la cause et le principe de notre être, mais notre être tout entier est en son pouvoir; par conséquent, nous lui devons tout ce qui est en nous; et puisqu'il est vraiment notre Seigneur, ce que nous faisons en son honneur est un *service*. Or, Dieu est Seigneur, non par accident, comme le sont tous les hommes, mais par

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim *colere* dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus; circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut quum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia per huiusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus; sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, in quantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hinc est quod Dei cultus *religio* nominatur, quia huiusmodi actibus quodammodo homo se ligat ut ab eo non evagetur,

et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo ut suo modo reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc est etiam quod religio nomen accepit *pietatis*; nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus; unde convenienter quod Deo parenti omnium honor exhibetur pietatis esse videtur; propter quod qui his quæ ad divinum cultum pertinent adversantur *impii* dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus; ac, per hoc quod vere Dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus *servitium* dicitur.

nature. Le service de Dieu diffère donc de celui qui est dû à l'homme, auquel nous sommes soumis accidentellement, et qui n'a sur les êtres qu'un domaine particulier dérivé de celui de Dieu ; c'est pourquoi les Grecs réservent le nom de *latrie* (λατρεία) au service que nous devons à Dieu.

CHAPITRE CXX.

Le culte de latrie n'appartient qu'à Dieu.

Plusieurs ont pensé qu'il faut rendre un culte de latrie, non-seulement au premier principe des choses, mais encore à toutes les créatures supérieures à l'homme. — Aussi, tout en considérant Dieu comme le principe premier et universel des êtres, quelques-uns ont cru que le culte de latrie est dû : d'abord, après le Dieu souverain, aux substances intelligentes du ciel, qu'ils appellent aussi des dieux, que ces substances soient entièrement séparées des corps, ou bien qu'elles animent les sphères ou les astres ; en second lieu, à certaines substances intelligentes, qu'ils croyaient unies à des corps aériens, et auxquelles ils donnaient le nom de démons ; cependant, parce qu'ils supposaient ces démons plus élevés que les hommes, de même que le corps aérien est au-dessus du corps terrestre, ils prétendaient qu'il faut rendre à ces substances un culte divin, et, comparativement aux hommes, ils en faisaient des dieux, comme tenant le milieu entre les hommes et les dieux ; et parce que, selon eux, les âmes des bons, en se séparant des corps, passent à un état supérieur à la condition de la vie pré-

Est autem Deus Dominus, non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam. Ideo aliter debetur servitium Deo et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et id a Deo derivatur; unde servitium quod debetur Deo specialiter apud Græcos λατρεία vocatur.

CAPUT CXX.

Quod latriæ cultus soli Deo est exhibendus.

Fuerunt autem aliqui qui latriæ cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam

creaturis quæ supra homines sunt. — Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimaverunt : primo quidem, post summum Deum, substantiis intellectualibus coelestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiæ omnino a corporibus separatæ, sive essent animæ orbium aut stellarum ; secundo etiam, quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas esse credebant corporibus æreïs, quos dæmones esse dicebant, et tamen, quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus æereum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos

sente, ils pensaient que les âmes des morts, qu'ils appellent des *héros* ou des *mânes*, ont droit à un culte divin. — D'autres, considérant Dieu comme l'âme du monde, crurent que l'on doit rendre le culte qui appartient à la Divinité au monde entier et à chacune de ses parties ; non cependant en vue du corps, mais à cause de l'âme, qu'ils disaient être Dieu, de même que l'honneur rendu à un homme sage s'adresse, non pas à son corps, mais à son âme. — Enfin, d'autres ont été jusqu'à affirmer qu'il faut honorer d'un culte divin même les êtres inférieurs à l'homme par leur nature, en tant qu'ils participent à quelque degré à la vertu de la nature supérieure, et comme ils croyaient que l'influence des astres, ou la présence de quelques esprits communique une vertu surnaturelle à certaines représentations faites de main d'homme, ils soutenaient qu'on doit rendre les honneurs divins à ces représentations, qu'ils appelaient des dieux ; ce qui leur a fait donner le nom d'idolâtres, parce qu'ils offraient le culte de latrerie à des idoles, c'est-à-dire à des images.

La raison ne permet pas à ceux qui n'admettent qu'un seul principe séparé de rendre à un autre le culte dû à la Divinité. En effet :

1° Nous n'offrons pas un culte à Dieu parce qu'il en a besoin (ch. 119), mais afin d'affermir en nous-mêmes, au moyen de choses sensibles, la vraie notion que nous avons de Dieu. Or, nous ne pouvons affermir en nous, au moyen des choses sensibles, cette notion qu'il y a un seul Dieu au-dessus de tous les êtres, qu'en faisant pour lui quelques démonstrations particulières, que nous appelons le culte divin. Donc la

esse dicebant, quasi medios inter homines et deos ; et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiore quam sit status præsentis vitæ transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas *heros* aut *manes* vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur. — Quidam vero, Deum esse animam mundi æstimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus ; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant ; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam. — Quidam vero etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, in quantum in eis participatur aliquid virtutis superioris nature ; et, quum quasdam imagines per ho-

mines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cælestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant ; propter quod et idololatræ sunt dicti, quia latræ cultum idolis, id est imaginibus, impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum principium separatum cultum divinum alteri exhibere.

1° Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (c. 119), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus cultum divi-

notion d'un principe unique s'affaiblit, si l'on offre à plusieurs le culte divin.

2° Nous avons dit que le culte extérieur est nécessaire à l'homme pour exciter dans son âme un respect particulier de Dieu (ch. 119). Or, l'habitude contribue pour beaucoup à ébranler l'âme de l'homme; car il se porte plus facilement aux choses qu'il est accoutumé à faire. Cette coutume s'observe parmi les hommes, que l'on rend, à l'exclusion de tout autre, certains honneurs à celui qui tient la première place dans l'État, comme le roi ou l'empereur. Donc, il faut que l'esprit humain se familiarise avec cette idée, qu'il y a un seul principe souverain des êtres, en faisant pour lui ce qu'il ne fait pour aucun autre; et c'est ainsi que nous entendons le culte de latrie.

3° Si quelqu'un avait droit au culte de latrie simplement parce qu'il est supérieur et non parce qu'il est le plus élevé, comme les hommes sont supérieurs les uns aux autres, ce qui a lieu aussi pour les Anges, il s'ensuivrait qu'un homme devrait rendre un culte de latrie à un homme, et un Ange à un Ange; et parce que, parmi les hommes, celui qui l'emporte sous un rapport est inférieur sous un autre, on voit que les hommes devraient se rendre réciproquement cet honneur; ce qui est absurde.

4° C'est la coutume parmi les hommes d'offrir quelque chose de spécial pour un bienfait spécial. Or, Dieu, en créant l'homme, lui a accordé en quelque sorte un bienfait spécial, puisque nous avons prouvé que Dieu seul peut créer (liv. II, ch. 21). Donc, pour reconnaître ce bienfait spécial, l'homme doit à Dieu quelque chose de spécial; et c'est le culte de latrie.

num. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibetur.

2° Præterea, Sicut dictum est supra (c. 119), hujusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in specialem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo; nam ad consueta facilius movetur. Habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quod æstimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod exhibeat ei quod nulli alteri exhibetur; et hoc dicimus latriæ cultum.

3° Item, Si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, et non quia summus, quum hominum unus alio sit superior et etiam Angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet et Angelus Angelo; et, quum ille inter homines qui superior est quantum ad unum sit inferior quantum ad aliud, videtur quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberent; quod est inconveniens.

4° Adhuc, Secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suæ; ostensum est enim (l. II, c. 21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid spe-

5^o Le culte de latrie est un service, et il n'est dû de service qu'au maître. Or, celui-là est proprement et véritablement le maître qui décide avec autorité ce qu'ont à faire les autres, sans recevoir de personne une règle d'action ; car celui qui exécute les dispositions arrêtées par le supérieur est plutôt un serviteur qu'un maître. Or, Dieu, qui est le souverain principe des choses, dispose par sa Providence tous les êtres à réaliser leurs opérations propres (ch. 64). C'est pourquoi la Sainte Écriture nous dit que les Anges et les astres servent, et Dieu, dont ils exécutent les ordres, et nous, qui tirons avantage de leurs actes (1). Donc, il n'est permis de rendre qu'au souverain Principe des êtres le culte de latrie dû au Seigneur suprême.

6^o Le sacrifice paraît tenir une place à part parmi les pratiques du culte de latrie ; car on peut faire, même devant les hommes, des genuflexions, des prostrations et leur donner d'autres témoignages de respect, pourvu que ce ne soit pas dans la même intention que quand ces choses s'adressent à Dieu ; mais nul n'a pensé qu'on dût offrir un autre le sacrifice, à moins de considérer, ou de feindre considérer celui-là comme Dieu. Le sacrifice extérieur est le symbole du sacrifice intérieur de l'âme humaine qui s'offre elle-même à Dieu. Notre âme s'offre à Dieu, comme à son principe créateur, à l'auteur de ses opérations, à la fin dans laquelle elle doit trouver la félicité ; toutes choses

(1) *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (Dan. VII, 10). — *Et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium et seniorum; et erat numerus eorum millia millium* (Apoc., v, 11). — *Tunc reliquit eum dia bolus; et ecce Angeli accesserunt, et ministrabant ei* (Matth., iv, 11). — *Ne forte, elevatis oculis ad cælum, videas solem et lunam et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea, et cola qua creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cælo sunt* (Deuter. IV, 19).

ciale Deo reddere in recognitionem beneficii specialis; et hoc est latriæ cultus.

5^o Amplius, Latria servitium dicitur; servitium autem domino debetur. Dominus autem proprie et vere est qui aliis præcepta operandi dispensat et a nullo regulam operandi sumit; qui enim exsequitur quod a superiori fuerit dispositum magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam Providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra [c. 64] ostensum est; unde, in sacra Scriptura, et Angeli et superiora corpora ministrare dicuntur, et Deo, cujus ordinationem exsequuntur, et nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non est igitur cultus

latriæ, qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

6^o Item, Inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium nam genuflexiones, prostrationes et alii hujusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum aestimavit aut aestimare se finxit. Exterior autem sacrificium representativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, scilicet quasi sua creationis principio, quasi suæ operationi auctori, quasi suæ beatitudinis fini; quæ quidem conveniunt soli summo rerum prin-

si ne conviennent qu'au souverain principe des êtres. Or, nous avons prouvé que le Dieu suprême est la seule cause créatrice de l'âme raisonnable (liv. II, ch. 87); car il a seul le pouvoir d'incliner la volonté de l'homme à ce qui lui plait (ch. 89 et 90). Il résulte encore des démonstrations précédentes que le souverain bonheur de l'homme consiste uniquement dans la jouissance de Dieu (ch. 37 et 63). Donc l'homme doit offrir le culte de latrerie au seul Dieu suprême, à l'exclusion de toute autre substance spirituelle.

Quoique l'opinion qui tient que Dieu n'est autre chose que l'âme du monde, s'éloigne plus que les autres de la vérité, ainsi que nous l'avons vu, et que celle qui envisage Dieu comme un être distinct et le principe de l'existence de toutes les autres substances intelligentes séparées ou unies à des corps soit vraie, en partant de la première, on pourrait plus raisonnablement offrir le culte de latrerie à des êtres divers; car en agissant ainsi, il semble que le culte de latrerie s'adresse au seul Dieu suprême, puisque, selon cette opinion, les diverses parties du monde sont pour Dieu ce que sont pour l'âme humaine les divers membres du corps. Cependant la raison s'y oppose également. En effet :

1° Les partisans de ce système enseignent qu'il ne faut pas rendre au monde un culte de latrerie à cause de son corps, mais en considération de son âme, qu'ils disent être Dieu. Or, quoique le corps du monde puisse se diviser en plusieurs parties, son âme est indivisible. Donc on ne doit pas rendre à plusieurs êtres, mais à un seul le culte divin.

2° Si l'on prétend que le monde a une âme qui l'anime tout entier, et aussi toutes ses parties, cela ne peut s'entendre d'une âme nutritive

capio. Ostensum est autem supra [l. II, c. 87] quod animæ rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (c. 89 et 90) ostensum est. Patet etiam ex superioribus (c. 37 et 63) quod in ejus solius frui-tione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latræ cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quæ ponit Deum summum non esse aliud quam animam mundi magis a veritate recedat, ut supra ostensum est, illa vero quæ ponit Deum separatum esse et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori conjunctas, sit vera, hæc tamen positio rationabilius movetur ad ex-

hibendum latræ cultum diversis. Exhibendo enim latræ cultum diversis rebus, videntur uni summo Deo latræ exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversæ partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra. Sed etiam ei ratio obviat.

1° Dicunt enim mundo non esse exhibendum latræ cultum ratione corporis, sed ratione animæ, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus diversis rebus exhibendus, sed uni tantum.

2° Adhuc, Si mundus ponitur animam habere quæ totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva, quia harum partium animæ operationes non competunt omnibus

ou sensitive; car les opérations de ces deux parties de l'âme ne conviennent pas à toutes les parties de l'univers. En supposant même que le monde ait une âme sensitive ou nutritive, on ne lui devrait pas plus qu'aux brutes et aux plantes un culte de latrie, à raison de ces deux âmes. Donc, en disant que Dieu, auquel est dû le culte de latrie, est l'âme du monde, on entend parler de l'âme intelligente; et cette âme ne constitue pas la perfection de telles parties déterminées du corps, mais elle appartient en quelque manière au corps tout entier; ce que nous constatons par notre âme, qui est moins noble; car Aristote prouve que l'intelligence n'a pas d'organe corporel (2). Donc, d'après leur principe, il ne faut pas rendre un culte divin aux diverses parties du monde, mais au monde tout entier, à cause de son âme.

3^o Si, suivant la même opinion, une seule âme anime le monde entier et toutes ses parties, comme on ne donne le nom de Dieu au monde qu'à raison de son âme, il n'y a qu'un seul Dieu, et, par conséquent, le culte divin n'est dû qu'à un seul être; si, au contraire, on veut qu'une âme unique soit répandue dans le tout, et que les diverses parties n'en aient pas moins chacune leur âme, il faut admettre que les âmes des parties sont subordonnées à l'âme du tout; car il y a la même proportion entre les perfections qu'entre les sujets qui les reçoivent (3). Or, dès lors qu'il existe plusieurs substances intelligentes coordonnées, celle qui est au premier rang a seul droit au culte de latrie, comme nous l'avons prouvé contre l'autre opinion. Donc on ne

(2) Unusquisque sensus sensibilis est objecti, eaque in instrumento suo ea ratione quæ illud sensus est instrumentum, et differentias sensibiles objecti sui discernit: ut album quidem et nigrum, visus; dulce autem et amarum, gustus; et cæteri similiter sensus... At neque intelligere idem est ac sentire (Arist., *De anima*, III, c. 2 et 3).

(3) Et l'âme, qui est la forme du corps animé, est aussi sa perfection, puisque c'est elle qui le fait exister comme tel.

partibus universi. Dato etiam quod mundus haberet animam sensitivam vel nutritivam, non propter hujusmodi animas deberetur ei latriæ cultus, sicut nec brutis animalibus nec plantis: Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt, Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali; quæquidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum; quod etiam in nostra anima, quæ est ignobilior, patet; non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio de Anima (c. 2 et 3). Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus

mundi, sed toti mundo, propter animam ejus, secundum eorum radicem.

3^o Amplius, Si, secundum eorum positionem, una tantum sit anima quæ totum mundum animat et partes omnes ipsius (mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam), erit ergo unus tantum Deus, et sic cultus divinitatis non debetur, nisi tantum uni. — Si vero sit una anima totius et diversæ partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animæ partium sub anima totius ordinentur; eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis.

doit pas rendre le culte de latrie aux parties du monde, mais seulement au monde tout entier.

4^o Il est évident que certaines parties du monde n'ont pas une âme qui leur est propre. Donc il ne faut pas leur rendre le culte de latrie. Et cependant, ceux que nous combattons adoraient les âmes et les éléments du monde, tels que la terre, l'eau, le fer, et les autres corps inanimés.

5^o Le supérieur ne doit certainement pas un culte de latrie à son inférieur. Or, suivant l'ordre de la nature, l'homme est d'autant supérieur, au moins à tous les corps inférieurs, que sa forme est plus parfaite. Donc l'homme n'est pas tenu d'offrir le culte de latrie aux corps inférieurs, s'ils ont droit à un culte à raison de leurs âmes.

Les mêmes difficultés renaissent inévitablement, si l'on dit que le monde tout entier n'a pas une âme commune, mais que chacune de ses parties a une âme qui lui est propre ; car la partie la plus élevée aura nécessairement une âme plus noble, à laquelle seule, selon les principes antérieurement posés, sera dû le culte de latrie.

L'opinion qui attribue aux images le culte de latrie est encore plus déraisonnable que les précédentes. En effet :

1^o Si quelque vertu, ou une certaine noblesse découle des astres dans ces images, on ne leur doit pas pour cela un culte de latrie, puisqu'il n'est pas dû aux corps célestes eux-mêmes, à moins que ce ne soit à cause de leurs âmes, comme quelques-uns l'ont prétendu. Or, ceux-là pensent que les astres communiquent quelque vertu à ces images en raison de leur puissance physique.

illi tantum debetur latriæ cultus quæ summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriæ cultus partibus mundi, sed solum toti.

4^o Præterea, Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus latriæ cultus. Et tamen ipsi colebant animas et mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem et alia hujusmodi inanimata corpora.

5^o Item, Manifestum est quod superius non debet inferiori latriæ cultum. Homo autem superior est, ordine naturæ, ad minus omnibus inferioribus corporibus quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset exhibendus latriæ cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem etiam inconvenientia sequi necesse est, si quis dicat quod singulæ partes mundi habeant proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum præmissa, debetur latriæ cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quæ dicit imaginibus esse latriæ cultum exhibendum.

1^o Si enim hujusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus cœlestibus, non propter hoc debetur eis latriæ cultus, quam nec ipsis corporibus cœlestibus debeatur, nisi forte propter eorum animas ; ut quidam posuerunt. Hæ autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus cœlestibus secundum eorum corporalem virtutem.

2° Les images ne reçoivent évidemment pas des corps célestes une perfection équivalente à la noblesse de l'âme raisonnable. Donc elles sont inférieures en dignité au premier venu des hommes. Donc l'homme ne leur doit aucun culte.

3° La cause est plus noble que l'effet. Or, ce sont les hommes qui fabriquent ces images. Donc ils ne leur doivent pas de culte.

Si l'on nous répond que les images ont quelque vertu ou une certaine noblesse parce que des substances spirituelles leur sont unies, cette raison ne suffit pas; car nulle substance spirituelle, si ce n'est seulement la première, n'a droit à un culte de latrie.

4° Le mode d'union de l'âme raisonnable et du corps humain l'importe sur le mode d'union de n'importe quelle substance spirituelle avec ces images. Donc l'homme leur est également supérieur en noblesse.

5° Puisque ces images servent quelquefois à exécuter des desseins nuisibles, il est clair que si des substances spirituelles leur donnent la puissance de produire de tels effets, ces substances sont mauvaises. Nous en avons une preuve plus manifeste encore en ce qu'elles font des réponses trompeuses et imposent à leurs adorateurs des actions contraires à la vertu; ce qui les place au-dessous des hommes vertueux. Donc on ne leur doit pas un culte de latrie.

Il ressort donc avec évidence de ces démonstrations que le culte de latrie n'est dû qu'au seul Dieu souverain. — Aussi l'Écriture nous dit : *Celui qui immole à d'autres dieux qu'au seul Seigneur sera mis à mort* (Exod., XXII, 20); *Vous craignez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servi-*

2° Præterea, Manifestum est quod non consequuntur ex cœlestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cujuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3° Adhuc, Causa potior est effectu. Illarum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod hujusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhærent aliquæ spirituales substantiæ, hoc etiam non sufficit, quum nulli spirituali substantiæ debeatur latriæ cultus, nisi soli summo.

4° Præterea, Nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis quam aliqua spiritualis substantia adhæreat prædic-

tis imaginibus; adhuc igitur homo remanet in majori dignitate quam prædictæ imagines.

5° Adhuc, Quum hujusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectus sortiantur, illæ spirituales substantiæ sint vitiosæ; quod etiam manifestus probatur per hoc quod responsionibus decipiunt et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus; et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriæ cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriæ cultus soli uni summo Deo debetur. — Hinc est quod dicitur : *Qui immolat diis occidetur, præter quam Domino soli* (Exod., XXII, 20); et : *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies* (Deuter., VI, 13); et

rez que lui seul (Deuter., vi, 13). Elle parle ainsi des Gentils : *En se disant sages ils sont devenus insensés, et ils ont transféré l'honneur dû au Dieu incorruptible à la représentation de l'image d'un homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles* (Rom., i, 22 et 23); et ensuite : *Ils ont remplacé la vérité de Dieu par le mensonge; ils ont adoré et servi la créature, de préférence au Créateur, qui est béni dans tous les siècles. Ainsi soit-il* (Ibid., 25).

Comme il n'est pas permis d'offrir le culte de latrie à un autre qu'au premier principe des êtres; comme aussi une créature raisonnable mal disposée est seule capable d'exciter à faire des choses défendues, les hommes ont été certainement poussés à ces pratiques illégitimes par les suggestions des démons, qui, ambitionnant les honneurs divins, se sont offerts à la place de Dieu aux adorations des hommes. C'est pourquoi les Livres-Saints nous disent : *Tous les dieux des nations sont des démons* (Ps. xcv, 5); et encore : *Ce que les nations immolent, elles l'immolent aux démons et non à Dieu* (I. Cor., x, 20).

Puis donc que le but principal de la loi divine est de porter l'homme à se soumettre à Dieu, et à lui témoigner un respect particulier, non-seulement de cœur, mais encore de bouche et par les œuvres extérieures, c'est pour cela que, dans l'Exode, où la loi divine nous est proposée, le culte de plusieurs dieux est tout d'abord prohibé par ces paroles : *Vous n'aurez pas de dieux étrangers en ma présence. Vous ne vous ferez pas de statues, ni aucune image* (Exod., xx, 3 et 4). — Il est ensuite interdit à l'homme de prononcer le nom de Dieu sans respect, c'est-à-dire à l'appui du mensonge; et cette défense est ainsi exprimée : *Vous ne prendrez pas le nom du Seigneur votre Dieu en vain* (Ibid., xx, 7).

dicitur de Gentilibus : *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentum* (Rom., i, 22 et 23); et infra : *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori, qui est benedictus in secula. Amen* (Ibid., 25).

Quia ergo indebitum est quod latriæ cultus alteri exhibetur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturæ male dispositæ, manifestum est quod ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod

dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* (Psalm. xcv, 5); et : *Quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo* (I. Cor., x, 20).

Quia igitur est principalis legis divinæ intentio ut homo Deo subdatur et ei singularem reverentiam exhibeat, non solum corde, sed etiam ore et opere corporali, ideo primitus in Exodo, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur : *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem* (Exod., xx, 3 et 4). — Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicujus falsi; et hoc est quod dicitur : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum* (Ibid., xx, 7). — Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus

— Il lui est ordonné, en troisième lieu, de se reposer pendant quelque temps du travail extérieur, afin que son esprit se livre à la contemplation des choses divines; c'est pourquoi il est dit : *Souvenez-vous de sanctifier le jour du Sabbat (Ibid., xx, 8).*

CHAPITRE CXXI.

La loi divine met l'homme dans une disposition conforme à la raison, relativement aux biens corporels et sensibles.

1° De même que les êtres corporels et sensibles servent à élever l'âme de l'homme vers Dieu, s'il en use comme il convient, pour témoigner à Dieu son respect, ainsi l'usage illégitime de ces choses détourne complètement l'esprit de Dieu, parce que l'on place la fin de la volonté dans des êtres inférieurs; ou bien il ralentit le mouvement de l'âme vers Dieu, quand nous nous affectionnons plus qu'il n'est nécessaire à ces êtres. Or, le but principal de la loi divine est de déterminer l'homme à s'attacher à Dieu. Donc il appartient à cette loi de régler l'affection de l'homme pour les biens corporels et sensibles, et l'usage qu'il en doit faire.

2° Comme l'âme de l'homme est subordonnée à Dieu, le corps est subordonné à l'âme, et les puissances inférieures à la raison. Or, il appartient à la divine Providence, dont la raison proposée par Dieu à l'homme constitue la loi divine, de maintenir chaque chose dans l'ordre fixé. Donc, la loi divine doit soumettre l'homme à un ordre tel que les puissances inférieures restent subordonnées à la raison, et le corps à

ab exterioribus exercitiis, ut mens divinæ contemplationi vacet; et ideo dicitur : *Memento ut diem Sabbati sanctifices (Ibid., xx, 8).*

CAPUT CXXI.

Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem, circa corporalia et sensibilia.

1° Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retar-

dat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhæreat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalia et sensibilia affectionem et usum.

2° Adhuc, Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam Providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animæ, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

3° Amplius, Quælibet lex recte propo-

l'âme, et que les êtres extérieurs servent à satisfaire les besoins de l'homme.

3° Toute loi régulièrement proposée excite à pratiquer la vertu. Or, la vertu consiste à régler suivant la raison tant les affections intérieures que l'usage des biens corporels. Donc la loi divine doit statuer sur ces points.

4° Tout législateur a le droit de prendre, en portant une loi, toutes les dispositions sans lesquelles elle ne saurait être observée. Or, puisque la loi est proposée à la raison, l'homme ne s'y conformerait pas si tout ce qui le touche n'était pas soumis à la raison. Donc il appartient à la loi divine de prescrire que tout ce qui concerne l'homme soit subordonné à la raison.

C'est pourquoi il est dit : *Que votre obéissance soit raisonnable* (Rom., XII, 1); et encore : *La volonté de Dieu est que vous deveniez saints* (I. Thess., IV, 3).

Cela renverse cette erreur, qu'il n'y a de péché que ce qui offense ou scandalise le prochain.

CHAPITRE CXXII.

Pourquoi, selon la loi divine, la fornication simple est un péché. La mariage est naturel.

Nous voyons par là combien est futile le raisonnement de ceux qui prétendent que la fornication n'est pas un péché :

Ce raisonnement le voici : Prenons une femme non engagée envers

sita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

4o Præterea, Ad unumquemque legistorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Quum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam præcipere ut omnia quæ sunt hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur : *Rationabile obsequium vestrum* (Rom., XII, 1); et : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra* (I. Thess., IV, 3).

Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPUT CXXII.

Qua ratione fornicatio simplex, secundum legem divinam, sit peccatum; et quod matrimonium sit naturale.

Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum.

Dicunt enim : Sit aliqua mulier a viro soluta, quæ sub nullius potestate, vel patriæ, vel alicujus alterius exaistat; si quis ad

un mari, et qui n'est sous la puissance ni de son père, ni d'aucun autre; celui qui s'en approche de son consentement ne lui fait aucun tort, parce que cela lui plaît, et qu'elle peut librement disposer de son corps; il ne fait pas non plus de tort à un autre, puisque nous supposons qu'elle n'est pas sous la puissance d'autrui; donc il ne paraît pas que cette action soit un péché.

Il ne suffit pas de répondre que la fornication est injurieuse à Dieu; car Dieu n'est offensé que quand nous agissons contrairement à notre bien (ch. 121). Or, rien ne prouve que la fornication soit contraire au bien de l'homme. Donc elle n'est en aucune façon injurieuse à Dieu.

— Cette autre raison, qu'elle fait tort au prochain, en le scandalisant, ne semble pas plus forte. Il est vrai qu'il peut arriver que quelqu'un se scandalise d'une action qui n'est pas en elle-même un péché, et qui devient ainsi un péché par accident. Mais il ne s'agit pas ici de savoir si la fornication simple est accidentellement un péché, mais si elle est telle par elle-même.

Nous devons donc chercher une solution à cette difficulté dans les démonstrations précédentes. Nous avons dit que Dieu s'occupe de chacun des êtres en vue de ce qui fait son bien (ch. 16). Le bien de chaque être consiste à atteindre à sa fin, et son mal à s'éloigner de sa fin légitime. Ce principe ne s'applique pas seulement au tout, mais aussi à ses parties, en sorte que chaque partie de l'homme et chacun de ses actes doit atteindre à la fin voulue. Or, quoique le sperme soit inutile pour la conservation de l'individu, il est nécessaire pour la propagation de l'espèce; les autres substances superflues, telles que les excréments, l'urine, la sueur et les autres analogues, ne sont en rien néces-

eam accedat, ea volente, non facit filii injuriam, quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem; et alteri non facit injuriam, quia sub nullius potestate esse ponitur; non videtur igitur esse peccatum.

Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est [c. 121]. Hoc autem non apparet contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua injuria fieri. — Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat injuria proximo, qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, et sic sit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an

fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim (c. 16) quod Deus uniuscujusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus considerari oportet, ut scilicet unaquaque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei; alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor et similia, ad nihil necessaria sunt; unde ad bonum hominis pertinet solum

saïres; aussi, leur évacuation est un bien pour l'homme; quant au sperme, cela ne suffit pas; mais il faut que son émission soit favorable à la génération, qui est la fin de l'union charnelle. Or, l'homme serait engendré inutilement, s'il n'était pas ensuite nourri comme il convient, parce que, privé de la nourriture convenable, l'être que la génération a produit ne subsistera pas. Donc le sperme doit être émis de telle manière que la génération puisse s'ensuivre régulièrement, ainsi que l'éducation du sujet engendré.

Il est donc clair que toute émission de sperme faite de manière que la génération ne puisse s'ensuivre est opposée au bien de l'homme; et si cela a lieu avec intention, ce doit être un péché. Il s'agit ici d'un mode qui empêche essentiellement la génération d'avoir lieu, comme serait toute émission faite en dehors de l'union naturelle de l'homme et de la femme; ce qui fait appeler ces sortes d'actions péchés contre nature. Si la génération ne pouvait pas résulter de l'émission du sperme seulement par accident, par exemple, si la femme était stérile, elle ne serait pas un péché contre nature.

Lors même que la génération pourrait résulter de l'émission du sperme, si elle est faite de manière à rendre impossible l'éducation requise, elle doit être également contraire au bien de l'homme. En effet :

1° Il faut observer que quand les animaux sont d'une espèce telle que la femelle suffit seule à nourrir ses petits, le mâle ne demeure pas un seul instant avec elle après l'accouplement, comme on le remarque chez les chiens. Mais dans toutes les espèces où la femelle ne peut suffire seule à donner ces soins, le mâle et la femelle restent ensemble, après l'accouplement, autant qu'il est nécessaire pour nour-

quod emittantur; non solum autem hoc requiritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio, nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata debet esse seminis emissio ut sequi possit, et generatio conveniens, et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et, si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali conjunctione

maris et feminae; propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissionem seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam, nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed educatio conveniens impediatur.

1° Est enim considerandum quod, in animalibus in quibus sola femina sufficit ad proles educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad

rir et élever leur progéniture. Nous le voyons par certains oiseaux, dont les petits ne pourraient pas chercher eux-mêmes leur nourriture aussitôt qu'ils sont éclos; car puisque les oiseaux ne nourrissent pas leurs petits du lait, qui, chez les autres animaux, est de suite prêt et comme élaboré par la nature, mais que la femelle est dans la nécessité de leur chercher de la nourriture, et, en outre, de les aider à la prendre, ce ne serait pas assez d'elle pour tout cela. C'est pourquoi, pour ces sortes d'animaux, la Providence divine a donné au mâle l'instinct naturel de demeurer avec la femelle pour coopérer à l'éducation de leur progéniture. Il est donc évident que, s'il s'agit de l'espèce humaine, la femme ne saurait suffire seule à élever ses enfants, parce que beaucoup de choses sont nécessaires à l'homme pour vivre, et un seul serait incapable de les procurer toutes. Donc, à raison de la nature humaine, il convient qu'après l'union charnelle l'homme demeure avec la femme et ne s'en sépare pas aussitôt pour s'approcher indifféremment de toute autre, ainsi que le font les fornicateurs.

On ne détruit pas ce raisonnement en disant que certaines femmes trouvent dans leurs richesses le moyen de nourrir seules leurs enfants; car la rectitude naturelle des actes humains ne s'apprécie pas d'après les choses qui se rencontrent accidentellement dans un individu, mais d'après ce que demande l'espèce tout entière.

2° Il faut considérer encore que, dans l'espèce humaine, l'enfant n'a pas seulement besoin de la nourriture du corps, comme les autres animaux, mais aussi de l'instruction de l'âme; car les autres animaux ont une prévoyance naturelle [ou un instinct] qui les met en état de

educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem; sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi querere; quum enim avis non nutrit lacte pullos (quod in promptu est, velut a natura preparatum, sicut in quadrupedibus accidit), sed oportet quod cibum alienum pullis querat, et præter hoc in cibando eos foveat, non sufficeret ad hoc sola femella; unde ex divina Providentia est naturaliter inditum mari, in talibus animalibus, ut commaneat femellæ ad educationem foetus. Manifestum est autem quod, in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, quum necessitas humanæ vitæ multa requirat quæ per unum solum parari non

possunt. Est igitur conveniens, secundum naturam humanam, ut homo post coitum mulieri commaneat et non statim abscedat, indifferenter ad quaecumque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutrit foetum; quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quæ per accedens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quæ totam speciem consequuntur.

2° Rursus, Considerandum est quod, in specie humana, proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam; nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit,

pourvoir à leurs besoins ; mais l'homme vit par la raison, et une longue expérience lui est nécessaire pour acquérir la prudence ; aussi est-il nécessaire que les enfants reçoivent l'instruction de leurs parents, qui ont déjà l'expérience des choses. Les enfants ne sont pas capables de cette instruction aussitôt leur naissance, mais longtemps après, et principalement quand ils sont arrivés à l'âge de discrétion. Elle exige un temps considérable ; et le moment arrive où, à cause de la violence des passions, qui obscurcissent le jugement, les enfants n'ont plus seulement besoin d'instruction, mais encore de correction. La femme ne pourrait pas remplir seule ces devoirs, mais c'est surtout pour cela qu'il est besoin de la coopération de l'homme qui est doué d'une raison supérieure pour instruire, et d'une énergie plus grande pour corriger. Donc l'homme doit se consacrer à l'éducation de ses enfants, non pour un peu de temps, comme les oiseaux, mais pendant une grande partie de sa vie.

Par conséquent, puisque chez tous les animaux le mâle doit nécessairement demeurer avec la femelle autant que la progéniture en a besoin, il est naturel à l'homme que la société du mari et d'une femme déterminée ne soit pas transitoire, mais durable. Cette société, nous l'appelons le mariage. Donc, le mariage est naturel à l'homme ; et la fornication, qui a lieu en dehors du mariage, est opposée au bien de l'homme ; et, par là même, elle est un péché.

On ne doit pas considérer comme un péché léger l'émission volontaire du sperme qui n'est pas faite en vue de la fin légitime de la génération et de l'éducation, sous prétexte que c'est une faute légère ou

quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet ; unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruuntur. Nec hujusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et præcipue quum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur ; et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur æstimatio prudentiæ, indigent, non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est, et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur, in specie humana, non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitæ.

Unde, quum necessarium sit mærem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod, non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale ; et fornicarius coitus, qui est præter matrimonium, est contra hominis bonum ; et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus

nulle de faire servir une partie de son corps à un autre usage que celui auquel elle est naturellement destinée : par exemple, de marcher sur les mains, ou d'exécuter avec les pieds quelque chose qui devrait se faire par les mains; car cet usage désordonné ne nuit pas notablement au bien de l'homme; mais l'émission déréglée du sperme est opposée au bien de la nature, c'est-à-dire à la conservation de l'espèce; c'est pourquoi, après le péché de l'homicide, qui détruit la nature humaine déjà en acte, celui-ci qui empêche la génération de la nature humaine, nous paraît tenir la seconde place.

Cette doctrine s'appuie sur l'autorité des Livres-Saints. Nous voyons, en effet, que l'émission du sperme qui ne peut être suivie de la génération est illicite, d'après ces paroles : *Vous n'aurez pas avec un homme le même commerce charnel qu'avec la femme, parce que c'est une abomination. Vous ne vous approcherez d'aucune bête* (Lévit., XVIII, 22 et 23); *Ni ceux qui s'adonnent à la mollesse, ni ceux qui ont un commerce impur avec les hommes... ne posséderont le royaume de Dieu* (I. Cor., VI, 10). — Les passages suivants prouvent encore que la fornication et toute union charnelle de l'homme avec une autre femme que la sienne ne sont pas permises : *Il n'y aura point de prostituée entre les filles d'Israël, ni de fornicateur parmi les fils d'Israël* (Deuter., XXXIII, 17); *Gardez-vous de toute fornication, et en dehors de votre femme ne faites jamais connaissance avec le crime* (Tob., IV, 13); *Évitez la fornication* (I. Cor., IV, 18).

Nous détruisons par là cette erreur, que l'émission du sperme n'est pas plus criminelle que l'émission des autres substances superflues, et cette autre, que la fornication n'est pas un péché.

ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandum; quia per hujusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturæ, quod est conservatio speciei; unde, post peccatum homicidii, quo natura humana jam in actu existens destruitur, hujusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ.

Hæc autem quæ præmissa sunt divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest sit illicita patet; dicitur enim : *Cum masculo non commiscearis coitu femineo, quia abominatio est. Cum omni pecore non coibis* (Le-

vit., XVIII, 22 et 23); et : *Neque molles, neque masculorum concubitores... regnum Dei possidebunt* (I. Cor., VI, 10). — Quod etiam fornicatio et omnis coitus præter propriam uxorem sit illicitus patet; dicitur enim : *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel* (Deuter., XXXIII, 17); et : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire* (Tob., IV, 13); et : *Fugite fornicationem* (I. Cor., IV, 18).

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse majus peccatum quam in aliarum superfluitatum emissionem, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

CHAPITRE CXXIII.

Le mariage doit être indissoluble.

En faisant bien attention, on verra que la raison que nous venons de donner ne conduit pas seulement à cette conséquence, que la société du mari et de la femme, appelée le mariage, doit se prolonger, mais encore qu'elle doit durer pendant toute la vie. En effet :

1° Les possessions ont pour fin la conservation de la vie naturelle; et comme la vie naturelle, qui ne peut se perpétuer dans le père, se conserve par une sorte de succession, et à raison de la ressemblance spécifique, dans le fils, c'est une convenance naturelle que le fils succède au père dans la possession de ses biens. Donc il est naturel que la sollicitude du père pour son fils persévère jusqu'à la fin de sa vie. Si donc cette sollicitude du père pour son fils est cause que, même parmi les oiseaux, le mâle et la femelle demeurent ensemble, l'ordre de la nature demande que, dans l'espèce humaine, la société du père et de la mère se continue jusqu'à la fin de la vie.

2° Il semble que la justice serait blessée, si cette société venait à se dissoudre. La femme, en effet, n'a pas seulement besoin de l'homme pour engendrer, comme les autres animaux, mais aussi pour gouverner la famille; car la raison de l'homme est plus élevée et sa force plus grande. La femme est associée au mari, parce que la génération l'exige; et, par conséquent, lorsque sa fécondité cesse et que sa beauté disparaît, cela empêche qu'un autre la reçoive. Si donc celui qui prend une femme au temps de sa jeunesse, quand elle est belle et féconde, pou-

CAPUT CXXIII.

Quod matrimonium debet esse indissolubile.

Si quis autem recte consideret, prædicta ratio non solum ad hoc perducere videtur, ut societas maris et feminae, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

1° Possessiones enim ad conservationem naturalis vitæ ordinantur; et, quia naturalis vita, quæ conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quæ sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo

patris ad filium maneat usque ad finem vitæ suæ. Si igitur sollicitudo patris de filio causat, etiam in avibus, commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitæ, in humana specie, pater et mater simul commaneant.

2° Videtur etiam æquitati repugnare si prædicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare, non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore juventutis, quo et

vait la renvoyer lorsqu'elle est avancée en âge, il lui ferait tort et blesserait la justice naturelle.

3° Ce serait un inconvénient manifeste que la femme eût le pouvoir de renvoyer son mari, puisqu'elle lui est naturellement soumise, comme au chef chargé de gouverner. Or, personne n'a le pouvoir de se soustraire au gouvernement de son supérieur. Donc il serait contraire à l'ordre naturel que la femme pût abandonner son mari. Donc, si le mari pouvait abandonner la femme, il n'y aurait pas égalité dans leur société, mais elle serait une sorte de servitude pour la femme.

4° Les hommes cherchent naturellement à s'assurer de la légitimité de leurs enfants; et cela est nécessaire, parce que le fils a longtemps besoin que son père le dirige. Donc tout ce qui empêche cette certitude est opposé à l'instinct naturel de l'espèce humaine. Or, si le mari était libre de renvoyer sa femme, ou la femme de quitter son mari pour s'unir à un autre, la légitimité des enfants ne saurait être constatée, puisque la femme que son premier mari aurait connue le serait ensuite par un autre. Donc l'instinct naturel de l'espèce humaine s'oppose à ce que la femme soit séparée du mari. Donc, dans l'espèce humaine, l'union du mari et de la femme doit être, non-seulement durable, mais encore indissoluble.

5° Plus l'amitié est vive, plus elle doit s'affermir et durer. Or, l'amitié la plus vive paraît exister entre le mari et la femme; car ils ne sont pas seulement unis dans l'acte charnel, qui fait naître, même entre les brutes, une sorte de tendre amitié, mais ils sont encore associés pour tout ce qui concerne la vie domestique; et c'est pour le témoigner que,

decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam ætate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem sequitatem.

3° Item, Manifeste apparet inconveniens si mulier virum dimittere posset, quum mulier naturaliter viro subjecta sit tanquam gubernatori. Non est autem in potestate ejus qui alteri subjicitur ut ab ejus regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset, æqua societas viri ad mulierem, sed servitus quædam ex parte mulieris.

4° Præterea, Naturalis quædam sollicitudo inest hominibus de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quæ-

cumque igitur certitudinem prolis impediunt sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanæ quod mulier a viro separetur. Sic igitur, non solum diuturnam, sed individuum oportet esse, in humana specie, maris et femine conjunctionem.

5° Amplius, Amicitia, quanto major est, tanto debet esse firmitior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim, non solum in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quamdam suavem amicitiam facit.

selon ce qui est dit dans la Genèse, l'homme quitte son père et sa mère (1). Donc il ne convient pas que le mariage puisse absolument se dissoudre.

6° Il faut observer de plus que, de tous les actes naturels, la génération seule intéresse le bien commun; car l'alimentation et l'émission des substances superflues regardent l'individu, mais la génération tend à conserver l'espèce. Puis donc que la loi est faite en vue du bien commun, il faut que tout ce qui a rapport à la génération soit réglé par les lois divines et humaines. Or, si les lois ont été portées par les hommes, elles ont dû procéder de l'instinct naturel, comme, dans les sciences démonstratives, toute découverte humaine tire son origine des principes naturellement connus; si ces lois sont divines, elles ne se bornent pas à développer l'instinct de la nature, mais elles suppléent encore à ce qu'il a de défectueux, de même que les vérités divinement révélées excèdent la capacité de la raison naturelle. Donc puisque l'instinct de la nature demande que, dans l'espèce humaine, l'union du mari et de la femme soit indissoluble, et qu'elle existe entre une seule et un seul, la loi humaine a dû régler ces points. Or, la loi divine ajoute à cela une raison surnaturelle, en faisant du mariage un symbole de l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise, qui est entre une seule et un seul. Donc tout ce qui est désordonné dans l'acte de la génération ne répugne pas seulement à l'instinct naturel, mais viole encore les lois divines et humaines; et, par conséquent, le désordre est un plus grand péché dans cette matière que dans l'acte de manger et les autres analogues. Dès lors que tout ce qui se rattache à l'homme est subor-

(1) *Quam ob rem relinquit homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ: et erunt duo in carne una* (Gen., II, 24).

sed ad totius domesticæ conversationis consortium; unde, in signum hujus, homo propter uxorem et patrem et matrem dimittit, ut dicitur in Genesi (II, 24). Inconveniens est igitur quod matrimonium sit omnino dissolubile.

6° Ulterius autem considerandum est quod, inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur; nam coëctio et aliarum superfluitatum emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde, quum lex instituitur ad bonum commune, ea quæ pertinent ad generationem proliis oportet legibus ordinari, et divinis et humanis. Leges autem positæ oportet quod ex naturali

instinctu procedant, si humanæ sunt, sicut et in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit; si autem divinæ sunt, non solum instinctum naturæ explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent, sicut ea quæ divinitus revelantur superant naturalis rationis capacitatem. Quum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod conjunctio maris et feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiae, quæ est una unius. Sic igitur iner-

donné à ce qu'il y a en lui de meilleur, les lois n'ont pas réglé l'union du mari et de la femme uniquement parce qu'elle aboutit à la génération, comme chez les autres animaux, mais aussi parce qu'elle intéresse les bonnes mœurs, que la droite raison ordonne, soit pour l'homme en lui-même, soit pour l'homme faisant partie de la famille domestique ou de la société civile. Il est dans les bonnes mœurs que l'union du mari et de la femme soit indissoluble; car ils s'aimeront réciproquement avec plus de constance, sachant qu'ils sont indissolublement unis; ils apporteront chacun de son côté plus de soin aux affaires domestiques, en voyant que la communauté des biens doit se perpétuer entre eux; cette condition prévient, dans leur origine, les discordes qui naîtront inévitablement entre le mari et les parents de son épouse, s'il veut la renvoyer, et elle affermit l'affection mutuelle des alliés; ainsi disparaissent également les occasions d'adultère, qui se présenteraient, si le mari pouvait abandonner sa femme, ou la femme son mari; car avec ce droit il serait plus aisé de solliciter d'autres unions.

Voilà pourquoi il est dit : *Je vous déclare que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour cause de fornication, et en épouse une autre, est adultère; et celui qui épouse la femme renvoyée est adultère* (Math., XIX, 9). *Quant à ceux qui sont unis par le mariage, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur commande que la femme ne se sépare pas de son mari* (I. Cor., VII, 10).

Ainsi se trouve condamnée la coutume de renvoyer les épouses. Cependant, sous la loi ancienne, cette permission fut donnée aux Juifs

dinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur; unde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi. Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine alia omnia ordinari, conjunctio maris et feminae non solum sic est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit, vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticæ familiæ aut civilis societatis. Ad quosquidem bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminae; sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognos-

cunt se indivisibiliter conjunctos; erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in eorumdem rerum possessione aestimant; subtrahantur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur : *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, machatur; et qui dimissam duxerit, machatur* (Math., XIX, 9); et : *Iis autem qui matrimonio juncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere* (I. Cor., VII, 10).

à cause de leur dureté; car ils en seraient venus facilement à donner la mort à leurs femmes. On leur permet donc un moindre mal pour en éviter un autre plus grand.

CHAPITRE CXXIV.

Le mariage doit être limité entre un seul homme et une seule femme.

Il semble utile de remarquer que c'est une disposition innée chez tous les animaux qui pratiquent l'union des sexes, de ne pas souffrir que leur compagne leur soit commune avec d'autres; c'est pourquoi ils se combattent à l'occasion de l'accouplement. Cette manière d'agir est celle de tous les animaux, parce que chacun désire jouir librement de la délectation que lui cause cet acte, aussi bien que de celle qu'il trouve dans les aliments; et cette liberté est impossible, si plusieurs mâles s'approchent de la même femelle, et réciproquement, de même qu'un animal ne peut jouir en liberté de la nourriture qu'il désire prendre, si un autre vient s'en emparer; aussi les animaux engagent des luttes, et pour la nourriture, et pour l'accouplement. Il y a pour l'homme une raison spéciale; car, comme nous l'avons dit, il désire être certain que ses enfants sont légitimes (ch. 123); et cette certitude disparaîtrait complètement s'il y avait unité d'un côté et pluralité de l'autre. C'est donc l'instinct naturel qui demande qu'une seule soit à un seul.

Il faut cependant signaler ici une différence. Les deux raisons que nous venons de donner s'opposent à ce que plusieurs hommes connais-

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores. Quod tamen in veteri lege permixtum fuit Judæis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum ad excludendum majus malum.

CAPUT CXXIV.

Quod matrimonium debeat esse unius ad unam.

1^o Considerandum autem videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quæ coita utuntur quod consortium in compari non compatiuntur; unde propter coitum pugnae in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una

communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi; quæquidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedant, ante converso; sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal, si cibum quem ipsum sumere cupit aliud animal usurpet; et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis, quia, ut dictum est (c. 123), homo naturaliter desiderat certos esse de prole; quæquidem certitudo omnino tolleretur, si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque

sent la même femme; mais la seconde n'empêche pas que le même homme connaisse plusieurs femmes; car, dans ce dernier cas, on peut constater la légitimité des enfants; cependant, la première raison conserve sa force, parce que, de même que le mari ne pourrait pas jouir librement de sa femme, si elle avait un autre mari, la femme serait également privée de cette liberté, si son mari avait plusieurs femmes. C'est pourquoi, comme l'avantage principal que l'on veut tirer du mariage est la certitude que les enfants sont légitimes, aucune loi ni coutume humaine n'a permis qu'il y eût une seule épouse pour plusieurs maris. Cela parut inconvenant, même aux anciens Romains, qui, au rapport de Valère Maxime, croyaient que la foi conjugale ne doit pas se dissoudre, même pour cause de stérilité (1).

2° Dans toutes les espèces d'animaux où le mâle conserve quelque sollicitude pour sa progéniture, chaque mâle n'a qu'une femelle, ainsi qu'on l'observe chez tous les oiseaux qui nourrissent conjointement leurs petits; car un seul mâle ne suffirait pas pour aider plusieurs femelles à prendre soin de leur éducation. Quant aux animaux dont les mâles n'ont aucunement cette sollicitude, comme les chiens, les gallinacés et autres, le mâle a plusieurs femelles et la femelle plusieurs mâles indifféremment. Comme dans l'espèce humaine le mari s'occupe de ses enfants plus que ne le font les mâles de toutes les autres espèces, il est évidemment conforme à la nature

(1) *Respudium inter uxorem et virum a condita Urbe usque ad vicesimum et quingentesimum annum nullum intercessit; primus autem Sp. Carvilius uxorem sterilitatis causas dimisit, qui quamquam tolerabili ratione motus videbatur, reprehensione tamen non caruit, quia nec cupiditatem quidem liberorum conjugali fidei praeponi debuisse arbitrabantur* (Valerius Maximus, *Factorum dictorumque memorabilium*, l. II; *De matrimonio ritu*, c. 1).

prædictarum rationum concurrat; sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda; non enim certitudo prolis impeditur, si unus mas plures feminas cognoscat; facit autem contra hoc ratio prima; nam, sicut libertas utendi femina tollitur a mare, si femina habeat alium, ita et eadem libertas a femina tollitur, si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus (*De memor. dictis*, l. II, c. 1) quod crede-

bant nec propter sterilitatem fidem conjugalem debere dissolvi.

2° Item, In omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quæ simul nutriunt pullos; non enim sufficeret unus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas et femina habet plures mares, sicut in canibus, gallinis et hujusmodi. Quum autem masculo, inter omnia animalia, sit magis cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod

de l'homme qu'un mari n'ait qu'une seule femme, et réciproquement.

3° L'amitié consiste dans une sorte d'égalité; si donc il n'était pas permis à la femme d'avoir plusieurs maris, par la raison que la légitimité des enfants serait incertaine, tandis que le mari pourrait avoir plusieurs épouses, l'amitié de la femme pour son mari ne serait pas libre, mais pour ainsi dire servile; et l'expérience le prouve; car dans les contrées où les hommes ont plusieurs épouses, elles sont considérées comme des servantes.

4° Le Philosophe observe qu'une amitié vive ne s'étend pas à beaucoup de personnes (2). Si donc l'épouse n'a qu'un seul mari, tandis que le mari a plusieurs épouses, l'amitié ne sera pas égale des deux côtés. Donc l'amitié ne sera pas libre, mais en quelque sorte servile.

5° Nous avons dit que le mariage doit être réglé parmi les hommes selon qu'il intéresse les bonnes mœurs (ch. 123). Or, il est contraire aux bonnes mœurs qu'un homme ait plusieurs femmes, parce que l'expérience démontre que c'est une source de discorde pour la famille domestique. Donc il ne convient pas qu'un seul homme ait plusieurs femmes.

Aussi est-il dit : *Ils seront deux dans une même chair* (Gen., II, 24).

Cela est contraire à la coutume d'avoir plusieurs épouses, et à l'opinion de Platon, qui enseigna que les femmes doivent être com-

(2) *Perfecta cum multis amicitia nemini intercedere potest; sicut fieri non potest ut quis multarum amore uno tempore captus sit; nam perfecta amare nimis simile est; hec autem ut cum uno duntaxat suscipiatur patitur natura. Tum vero multos uno tempore uni vehementer placere, hand facile est; fortasse vere neque bonos esse* (Arist., *Ethic.* VIII, c. 7).

unus mas unam feminam habeat, et e converso.

3° Adhuc, Amicitia in quadam æqualitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem proles, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et hæc etiam ratio experimento comprobatur, quia, apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillas habentur.

4° Præterea, Amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet per Philosophum (*Ethicor.*, VIII, c. 7). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit æqualis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

5° Amplius, Sicut dictum est (c. 123), matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur : *Erunt duo in carne una* (Gen., II, 24).

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores, et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes; quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus.

munes (3). Dans la loi nouvelle, il fut imité par Nicolas, l'un des sept diacres (4).

CHAPITRE CXXV.

Le mariage ne doit pas avoir lieu entre les proches parents.

Les lois ont exclu du mariage certaines personnes qui sont unies par la communauté d'origine, pour des causes également raisonnables. En effet :

1° Puisque le mariage unit des personnes distinctes, celles-là en sont convenablement exclues, qui doivent se considérer comme une même chose, parce qu'elles ont la même origine, afin que, se reconnaissant ainsi unies, elles se portent une affection plus vive [à cause de la parenté].

2° Comme l'acte auquel se livrent le mari et la femme inspire naturellement une sorte de honte, il fallait interdire ces rapports mutuels entre les personnes qui doivent se respecter à cause des liens du sang. Cette raison semble indiquée dans l'ancienne loi, par ces paroles : *Vous ne découvrirez pas la honte de votre sœur* (Lévit., xviii, 9), et ainsi des autres degrés.

3° Les bonnes mœurs sont corrompues quand les hommes s'adon-

(3) Priores ceteras, ut puto, hæc quoque lex sequitur.—Quænam?—Mulieres scilicet has horum virorum omnes omnium esse communes, nullamque privatim habitare cum aliquo, ac rursus communes liberos, neque patrem filium suum nosse, neque filium agnoscere patrem. Multo certe difficilior istud creditur quod vel possibile, vel utile sit. Haud quidem arbitror dubium id cuiquam fore, quin utile sit maximumque bonum mulieres esse communes, communes et filias, si modo fieri possit (Plato, *De Republ.*, l. v).

(4) Nicolaïtes a Nicolao nominati sunt, uno, ut perhibetur, ex illis septem quos Apostoli diaconos ordinauerunt (Act., vi, 5). Iste, quum de zelo pulcherrimæ conjugis calparetur, velut purgandi se causa, permisisset fertur ut ea qui vellet uteretur. Quod ejus fœtum in sectam turpissimam versum est, qua placet usus indifferens feminarum (S. Aug., *De hæresib.*, c. 5).

CAPUT CXXV.

Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.

Propter hujusmodi etiam causas rationabiles, ordinatum est legibus quod certæ personæ a matrimonio excluduntur, quæ secundum originem sunt conjunctæ.

1° Nam, Quum in matrimonio sit diversarum personarum conjunctio, illæ personæ quæ debent se reputare quasi unum propter eandem originem convenienter a ma-

trimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

2° Item, Quum ea quæ inter virum et uxorem aguntur quamdam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter conjunctionem sanguinis reverentia debetur. Quæquidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur : *Turpitudinem sororis tuæ... non revelabis* (Lévit., xviii, 9); et similiter de aliis.

3° Præterea, Ad corruptionem bonorum

nent avec excès aux plaisirs de la chair, parce que ces jouissances absorbant l'esprit au plus haut degré, la raison ne peut plus présider aux actions qui devraient se faire selon la règle. Or, l'homme en viendrait à abuser de ces plaisirs, s'il lui était permis de s'unir charnellement aux personnes avec lesquelles il est forcé de demeurer, comme ses sœurs et ses autres parentes; car il serait impossible de lui en dérober l'occasion. Donc les bonnes mœurs demandent que les lois interdisent cette union.

4° La délectation charnelle est celle qui affaiblit davantage le jugement. Donc il est contraire aux bonnes mœurs de la multiplier. Or, une telle délectation devient plus vive en raison de l'amour des personnes qui s'unissent. Donc les bonnes mœurs repoussent l'union entre les proches; car, pour ces personnes, l'amour qui naît de l'origine commune et d'un même genre de vie s'ajoute à l'amour de concupiscence, et l'amour croissant ainsi, l'âme est nécessairement plus subjuguée par ces délectations.

5° Il est absolument nécessaire que, dans la société humaine, un grand nombre de personnes soient liées d'amitié. Or, l'amitié se multiplie parmi les hommes quand des personnes étrangères s'unissent par le mariage. Donc il convenait que les lois prescrivissent que le mariage fût contracté entre étrangers, et non entre parents.

6° Il répugne que quelqu'un s'unisse dans une société commune avec ceux auxquels il doit être soumis. Or, il est naturel que chacun soit soumis à ses parents. Donc le mariage contracté entre parents répugne, puisque l'union qu'il établit est une sorte de société.

morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus, quia, quum hæc voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ recte agenda essent. Sequeretur autem nimis voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis; quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis conjunctio legibus inhiberetur.

4° Adhuc, Delectatio coitus maxime corrumpit æstimationem prudentiæ. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quæ conjunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis conjungi, quia in eis

conjungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione amoris concupiscentiæ; et, multiplicato amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

5° Amplius, In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia colligantur. Conveniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

6° Adhuc, Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter jungatur quibus naturaliter debet esse subjectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contra-

De là cette défense : *Aucun homme ne s'approchera de celle qui est sa parente par le sang* (Lévit., XVIII, 6).

Ainsi se trouve condamnée la coutume de ceux qui s'unissent charnellement à leurs proches.

Nous devons cependant observer que, de même que l'inclination naturelle a pour objet les choses qui se produisent le plus souvent, ainsi la loi a été rendue en vue de ce qui a lieu ordinairement. Les exceptions particulières qui peuvent se rencontrer ne détruisent point les raisons apportées plus haut ; car on ne doit pas négliger le bien de la multitude pour le bien d'un seul, parce que le bien du grand nombre est toujours supérieur au bien de l'individu. Afin que le défaut qui peut affecter tel ou tel ne soit pas dépourvu de remède, les législateurs et ceux qui tiennent leur place ont le pouvoir de dispenser des prescriptions générales selon que l'exigent les cas particuliers. Si la loi est humaine, tous les hommes qui ont la même autorité peuvent accorder la dispense. Si la loi vient de Dieu, on peut en dispenser en vertu de l'autorité divine ; c'est ce que fit la loi ancienne, qui permit par dispense la pluralité des femmes, les concubines et la répudiation des épouses.

CHAPITRE CXXVI.

Toute union charnelle n'est pas un péché.

1° Si l'on contredit la raison en usant de l'union charnelle autre-

heret, quum in matrimonio sit quedam conjunctio socialis.

Hinc est quod dicitur : *Omnis homo ad proximum sanguinis sui non accedet* (Levit., XVIII, 6).

Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscant.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea que sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est autem prædictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere ; non enim propter bonum unius debet prætermitti bonum multorum, quum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. No tamen defectus qui in aliquo posset accidere omnino absque medela remaneat, residet apud legialatores

et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et, si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest ; sicut, in veteri lege, ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

CAPUT CXXVI.

Quod non omnis carnalis commissio sit peccatum.

1° Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali conjunctione utatur contra

ment que l'exigent la génération et l'éducation des enfants, on agit conformément à la raison en faisant cette action de la manière qui convient à la génération et à l'éducation des enfants. Or, la loi divine n'a défendu que les choses opposées à la raison (ch. 122-125). Donc il ne convient pas de dire que toute union charnelle est un péché.

2° Puisque les membres du corps sont comme les instruments de l'âme, l'usage de chaque membre est sa fin, de même que pour tout autre instrument. Or, l'usage de quelques membres du corps consiste dans l'union charnelle. Donc l'union charnelle est la fin de quelques membres du corps. Or, ce qui constitue la fin de certaines choses naturelles ne peut être mauvais en soi, parce que la Providence divine a coordonné, en vue d'une fin, tout ce qui existe naturellement (ch. 97). Il répugne donc que l'union charnelle soit mauvaise en elle-même.

3° Les inclinations naturelles qui sont dans les êtres viennent du moteur universel, qui est Dieu. Donc il ne peut se faire que l'inclination naturelle d'une espèce tende à ce qui est mauvais en soi. Or, tous les animaux parfaits ont une inclination naturelle pour l'union charnelle. Donc cette union ne saurait être mauvaise en elle-même.

4° Une chose ne peut être mauvaise en elle-même, de laquelle dépend une autre chose bonne et excellente. Or, les espèces animales ne se perpétuent que par la génération qui résulte de l'union charnelle. Il est donc impossible que l'union charnelle soit mauvaise en elle-même.

Aussi l'Écriture dit : *La femme ne pèche pas, si elle se marie* (I. Cor., VII, 36).

id quod convenit proli generandæ et educandæ, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali conjunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina hæc solum prohibita sunt quæ rationi adversantur, ut ex supradictis (c. 122-125) patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis conjunctio sit peccatum.

2° Adhuc, Quam membra corporis sint quedam animæ instrumenta, cujuslibet membri finis est usus ejus, sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Querendum autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se

malum, quia ea quæ naturaliter sunt ex divina Providentia ordinantur ad finem, ut ex supradictis (c. 97) patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

3° Amplius, Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicujus speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

4° Item, Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus, nisi per generationem, quæ est ex commixtion

Cela renverse l'erreur de ceux qui considèrent comme illicite toute union charnelle, et qui, en conséquence, condamnent absolument le mariage et son usage. Quelques-uns d'entre eux enseignent cette doctrine, parce qu'ils croient que les êtres matériels procèdent, non pas du bon, mais du mauvais principe (1).

CHAPITRE CXXVII.

L'usage d'aucun aliment n'est par lui-même un péché.

1° Il en est de l'usage des aliments comme de l'union charnelle, qui est exempte de péché quand elle a lieu selon la raison. Or, toute chose se passe suivant la raison lorsqu'elle tend, comme il convient, à sa fin légitime. Or, la fin légitime de l'usage des aliments est la conservation du corps au moyen de la nutrition. Donc on peut prendre sans péché tout aliment capable de produire cet effet. Donc l'usage d'aucun aliment n'est pas par lui-même un péché.

2° L'usage d'une chose n'est mauvais par lui-même qu'autant que cette chose est mauvaise par elle-même. Or, il n'est point d'aliment naturellement mauvais, puisque, comme nous l'avons prouvé (ch. 7), toute chose est bonne par sa nature; mais tel aliment peut être mauvais pour tel individu, en tant qu'il est nuisible à la santé de son corps. Donc l'usage d'aucun aliment, considéré comme cette chose

(1) Les Manichéens faisaient de l'âme une portion de la lumière céleste, ou de la divinité, et parce que, par la génération, cette portion de la divinité se trouve plus étroitement unie à la matière, qu'ils considéraient comme l'œuvre du mauvais principe, ils en concluaient que l'usage du mariage est un crime.

carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur: Mulier non peccat, si nubat (I. Cor., VII, 36).

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnem carnalem conjunctionem esse illicitam; unde totaliter matrimonium et nuptias damnant; quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt temporalia, non a bono, sed a malo principio esse.

CAPUT CXXVII.

Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se.

1° Sicut autem venereorum usus absque

peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

2° Adhuc, Nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est (c. 7); potest autem aliquis cibus esse alicui malus, in quantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est

déterminée, n'est pas lui-même un péché, mais il peut devenir un péché, si quelqu'un en use autrement que la raison lui conseille de le faire pour sa santé.

3^o Ce n'est pas un mal en soi que de faire des choses l'usage pour lequel elles existent. Or, nous l'avons vu (ch. 81), les plantes sont pour les animaux; certains animaux existent pour d'autres, et tous ensemble pour l'homme. Donc user des plantes ou de la chair des animaux, comme d'une nourriture, ou les employer de toute autre manière avantageuse à l'homme n'est point un péché.

4^o Le défaut du péché passe de l'âme dans le corps, et non réciproquement; car nous disons qu'il y a péché parce que la volonté est désordonnée. Or, la nourriture touche immédiatement le corps et non pas l'âme. Donc l'usage des aliments, pris en lui-même, ne peut être un péché qu'autant qu'il répugne à la rectitude de la volonté. Cela a lieu : d'abord parce qu'il est en opposition avec la fin propre des aliments : par exemple, quand quelqu'un, pour le plaisir qu'il y trouve, prend une nourriture contraire à la santé du corps, soit à cause de l'espèce des aliments, soit à raison de la quantité; en second lieu, parce que l'usage de ces aliments répugne à la condition de celui qui les prend, ou des personnes avec lesquelles il vit; ce que font les hommes qui ont une table plus recherchée que ne le permet leur fortune, et qui contraste avec les habitudes de ceux qui ont avec eux une vie commune; en troisième lieu, parce qu'une loi prohibe tels aliments pour une cause spéciale : ainsi, sous l'ancienne loi, la prohibition de certains aliments était symbolique; en Egypte, dans les temps anciens, il était défendu de manger la chair des bœufs, de

peccatum secundum se; sed potest esse peccatum, si præter rationem aliquis ipso utatur secundum suam salutem.

3^o Amplius, Uti rebus ad hoc ad quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantæ propter animalia; animalium vero quædam propter alia, et omnia propter hominem, sicut ex superioribus (c. 81) patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quicquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

4^o Item, Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso; peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest

esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quoddammodo contingit: uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut quum aliquis, propter delectationem quæ est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum vel secundum quantitatem; alio modo, secundum quod repugnat conditioni ejus qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur, puta quum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat, et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit; tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti, propter aliquam causam specialem: puta, in veteri lege, quidam cibi prohibebantur propter significationem; in Ægypto prohibebatur an-

peur que l'agriculture n'en souffrit ; ou même parce que des règlements interdisent l'usage de ces aliments pour mettre un frein à la concupiscence.

C'est pourquoi le Seigneur dit : *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme* (Matth., xv, 11). Nous lisons encore : *Mangez de tout ce qui se vend au marché, sans vous informer de rien, pour ne pas blesser votre conscience* (I. Cor., x, 25). Il est dit : *Toute créature de Dieu est bonne, et il ne faut rien rejeter de ce que l'on prend avec actions de grâces* (I. Tim., iv, 4).

Ainsi est détruite l'erreur de ceux qui affirment que l'usage de certaines viandes est illicite par lui-même, et dont l'Apôtre dit au même endroit : *Dans les derniers temps, quelques-uns abandonneront la foi, en suivant des esprits d'erreur et les doctrines diaboliques.. de ceux qui interdiront le mariage et l'usage des aliments que Dieu a créés pour être pris avec actions de grâces* (I. Tim., iv, 4 et 3).

Dès lors que l'usage des aliments et des plaisirs de la chair n'est point mauvais en lui-même, mais peut seulement devenir illicite, en tant qu'il sort de l'ordre fixé par la raison, et que d'ailleurs les biens extérieurs que l'on possède sont nécessaires pour pourvoir à la nourriture, à l'éducation des enfants, à l'entretien de la famille et aux autres besoins du corps, il s'ensuit que la possession des richesses n'est pas non plus mauvaise par elle-même, si l'on reste dans des limites raisonnables, en sorte que l'homme possède justement ses biens, qu'il ne mette pas en eux la fin de sa volonté, et qu'il en use de la manière convenable pour son avantage et celui des autres.

Aussi l'Apôtre ne condamne pas les riches, mais il leur donne une

iniquitas comestio carnis bovinæ, ne agricultura impediretur ; vel etiam secundum quod aliquæ regulæ prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refrenandam.

Hinc est quod Dominus dicit : *Non quod intrat in os coinquinat hominem* (Matth., xv, 11) ; et dicitur : *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes, propter conscientiam* (I. Cor., x, 25) ; et dicitur : *Omnia creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur* (I. Tim., iv, 4).

Per hoc autem excluditur quorundam error, qui usum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum ; de quibus Apostolus dicit ibidem : *In novissimis temporibus, discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum...*

prohibentium nubere, abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione (I. Tim., iv, 1 et 3).

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum, secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest, ea vero quæ exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem proles et sustentationem familie, et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quæ habet, et quod in eis finem voluntatis suæ non constituent, et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus divites non con-

règle sûre pour l'usage de leurs richesses, quand il dit : *Ordonnez aux riches de ce monde de n'être point orgueilleux, de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais dans le Dieu vivant, qui nous donne abondamment toutes choses pour en jouir, de faire le bien, de se rendre riches en bonnes œuvres, de donner facilement l'aumône, de faire participer les autres à ce qu'ils possèdent* (I. Tim., vi, 17 et 18); et ailleurs il est dit : *Bienheureux le riche qui a été trouvé sans tache, qui n'a point couru après l'or, et n'a pas mis son espérance dans l'argent et les trésors* (Eccli., xxxi, 8).

Tout cela anéantit l'erreur de certains hérétiques qui, au rapport de saint Augustin, « ont eu l'extrême présomption de se donner le « nom d'apostoliques, parce qu'ils ne recevaient pas dans leur communion ceux qui usaient du mariage et possédaient quelque chose « en propre. Tels sont, dans l'Eglise catholique, les moines et beaucoup de clercs. Mais ceux-ci sont hérétiques, parce que, se séparant « de l'Eglise, ils considèrent comme ayant perdu toute espérance « ceux qui font usage des choses dont ils se privent » (des *Hérésies*, ch. 40).

CHAPITRE CXXVIII.

Quels sont les rapports de l'homme avec son prochain, d'après la loi divine.

1° Ce que nous venons de dire prouve clairement que la loi divine incline l'homme à garder l'ordre indiqué par la raison pour toutes les choses dont il peut faire usage. Parmi tous les êtres qui peuvent être à l'usage de l'homme, les autres hommes tiennent le premier rang.

dammat, sed eis certam regulam divinitus utendi tradit, dicens : *Divitiis hujus seculi præcipe non sublimis sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui præstat nobis omnia abunde ad fruendum, bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare* [I. Tim., vi, 17 et 18]; et : *Beatus dives qui inventus est sine macula et qui post eum non abbat, nec speravit in pecunia et thesauris* (Eccli., xxxi, 8).

Per hoc etiam elucidatur quorundam error, qui, ut Augustinus dicit : « Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et rebus propriis » possidentes, quales habet catholici Ecclesie et monachos et clericos plurimos; sed ideo

« isti hæretici sunt quoniam, se ab Ecclesia « separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi « carent » (De Hæresib., c. 40).

CAPUT CXXVIII.

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

1° Ex his ergo quæ dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quæ in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quæ in usum hominis veniunt, præcipua sunt etiam alii ho-

Or, par sa nature, l'homme est un animal destiné à la société; car il a besoin de beaucoup de choses auxquelles un seul ne saurait pourvoir. Donc la loi divine doit mettre l'homme dans une telle disposition, que ses rapports avec les autres hommes soient conformes à l'ordre de la raison.

2° La fin de la loi divine est de porter l'homme à s'attacher à Dieu. Or, pour arriver à ce but, les hommes s'entraident, soit pour acquérir la connaissance, soit même pour produire les actes nécessaires; car ils s'aident mutuellement à connaître la vérité, et l'un provoque l'autre au bien et l'éloigne du mal : c'est pourquoi les Livres Saints nous disent : *Le fer aiguise le fer, et l'homme excite le visage de son ami* (Prov., xxvii, 17); *Il vaut mieux que deux soient ensemble que de rester seuls; car ils tirent avantage de leur société: si l'un tombe, l'autre le soutiendra. Malheur à l'homme isolé! parce que lorsqu'il tombe, il n'a personne pour le relever. Si deux dorment ensemble, il s'échauffent l'un l'autre; comment un seul s'échauffera-t-il? Et si quelqu'un est plus fort qu'un seul, deux lui résistent* (Ecclés., iv, 9-12). Il fallait donc que la loi divine réglât la société des hommes entre eux.

3° La loi divine est en quelque sorte le plan adopté par la Providence de Dieu pour gouverner les hommes. Or, il appartient à la divine Providence de maintenir dans l'ordre voulu chacun des êtres qui dépendent d'elle, en sorte que tous restent dans le lieu et le degré qui leur conviennent. Donc la loi divine coordonne les hommes entre eux, de manière qu'aucun d'eux ne sorte de l'ordre qui lui est propre; et c'est en cela que consiste la paix entre les hommes; car, au senti-

mines. Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quæ per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituantur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

2° Adhuc, Finis divinæ legis est ut homo Deo adhæreat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo; unde dicitur: *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui* (Proverb., xxvii, 17); et: *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis eorum; si unus ceciderit, ab altero fulciatur. Vix solus quia, quum ceciderit, non habet sublevantem se. Et*

si dormierint duo, fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei (Ecclés., iv, 9-12). Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

3° Amplius, Lex divina est quædam ratio divinæ Providentiæ ad homines gubernandos. Ad divinam autem Providentiam pertinet singula quæ ei subsunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinem teneat; quod est homines pacem habere ad invicem; pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit (*De Civit. Dei*, l. xix, c. 13).

4° Item, Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer

ment de saint Augustin, la paix entre les hommes n'est autre chose que l'accord dans l'ordre (1).

4° Toutes les fois que plusieurs êtres sont subordonnés à un seul, ils doivent être harmoniquement coordonnés entre eux; autrement ils s'empêcheraient réciproquement d'atteindre leur fin commune; c'est ce qui a lieu dans une armée dont les parties sont organisées en vue de la victoire, qui est la fin à laquelle vise le général. Or, la loi divine met chaque homme en particulier en rapport avec Dieu. Donc, pour que les hommes ne se fassent pas obstacle les uns aux autres, la loi divine a dû établir entre eux cet accord qui constitue la paix. Aussi le Psalmiste dit : *Il a établi la paix dans vos contrées* (Ps. CXLVII, 3); et le Seigneur : *Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez la paix en moi* (Joann., XVI, 33).

L'accord dans l'ordre se conserve parmi les hommes quand on rend à chacun ce qui lui est dû; et c'est un acte de justice; c'est pourquoi il est dit : *La paix est l'œuvre de la justice* (Is., XXXII, 17). Il fallait donc que la loi divine fît des préceptes de justice, afin que chacun rendît à autrui ce qui lui appartient et s'abstînt de lui porter préjudice. — Or, on est redevable à ses parents plus encore qu'aux autres hommes; et, pour cette raison, nous trouvons parmi les commandements qui règlent nos rapports avec le prochain, celui-ci : *Honorez votre père et votre mère* (Exod., XX, 12), pour nous donner à entendre que chacun

(1) Pax corporis est ordinata temperatura partium. Pax animæ irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animæ rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animæ, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub æterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia eo habitantium, Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax cœlestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (S. Aug., *De civitate Dei*, l. XIX, c. 13, in init.).

esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quæ est pax. Hinc est quod dicitur : *Qui posuit fines tuos pacem* (Psalm. CXLVII, 3); et Dominus dicit : *Hæc locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis* (Joann., XVI, 33).

Tunc autem ordinata concordia inter

homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur; quod est iustitiæ; et ideo dicitur : *Opus iustitiæ pax* (Is., XXXII, 17). Oportuit igitur per legem divinam iustitiæ præcepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocuentis ei inferendis. Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor; et ideo, inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, ponitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam* (Exod., XX, 12); in quo intelligitur præcipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat

est obligé de rendre ce qu'il doit à ses parents aussi bien qu'aux étrangers, suivant cette parole : *Rendez à tous ce que vous devez* (Rom., XIII, 7). Viennent ensuite les préceptes qui nous obligent à éviter de causer quelque dommage au prochain, en sorte que nous ne l'offensions, ni dans sa personne ; car il est dit : *Vous ne tuerez pas* (Exod., XX, 13) ; ni dans une personne qui lui est unie ; car il est écrit : *Vous ne commettrez point l'adultère* (Ibid., XX, 14) ; ni même dans ses biens extérieurs ; car il est écrit : *Vous ne déroberez point* (Ibid., XX, 15) ; il nous est encore défendu d'offenser injustement le prochain par paroles, en ces termes : *Vous ne direz point de faux témoignage contre votre prochain* (Ibid., XX, 16). Et parce que Dieu juge aussi les cœurs, il nous est interdit d'offenser le prochain dans notre cœur, en désirant sa femme ou quelqu'un de ses biens (2).

L'homme se trouve incliné de deux manières à garder la justice que la loi divine lui impose : par un principe intérieur, et par un principe extérieur. Par un principe intérieur, en tant qu'il a la volonté d'observer les préceptes de la loi divine ; disposition qui résulte de la charité de l'homme pour Dieu et le prochain ; car celui qui aime quelqu'un lui rend spontanément et avec joie ce qu'il lui doit et même y ajoute encore libéralement. D'où il suit que l'accomplissement complet de la loi dépend de la charité, d'après cette parole de l'Apôtre : *La plénitude de la loi c'est la charité* (Rom., XIII, 10) ; et le Seigneur dit que *la loi tout entière est contenue dans ces deux commandements*, la charité de Dieu et du prochain (Matth., XXII, 40). Mais parce que plusieurs ne sont pas

(2) *Non concupisces domum proximi tui ; nec desiderabis uxorem ejus, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quæ illius sunt* (Exod., XX, 17).

quod debet, secundum illud : *Reddite omnibus debita* (Rom., XIII, 7). Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abstinendum esse a nocuentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est : *Non occides* (Exod., XX, 13) ; neque in persona conjuncta, quia scriptum est : *Non machaberis* (Ibid., XX, 14) ; neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est : *Non furtum facies* (Ibid., XX, 15) ; prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* (Ibid., XX, 16). Et, quia Deus etiam cordium judex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quæ lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur : uno modo, ab interiori ; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quæ præcipit lex divina ; quodquidam fit per amorem hominis ad Deum et proximum ; qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet et etiam liberaliter superaddit ; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli : *Plenitudo legis est dilectio* (Rom., XIII, 10) ; et Dominus dicit quod in his duobus mandatis, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet* (Matth., XXII, 40). Sed, quia aliqui interiorius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab

ainsi intérieurement disposés à exécuter spontanément ce que la loi prescrit, il faut que quelque chose d'extérieur les excite à accomplir les œuvres de justice de la loi ; ce qui a lieu lorsque, par crainte des châtimens, ils accomplissent la loi, non pas de bon cœur, mais servilement. Aussi est-il dit : *Lorsque vous exercerez vos jugemens sur la terre, en punissant les méchants, les habitants de l'univers apprendront la justice* (Is., xxvi, 9). D'autres, cependant, sont dans une disposition telle, qu'ils font d'eux-mêmes et de bon gré ce que la loi ordonne. Ceux de la seconde catégorie sont donc à eux-mêmes leur loi, puisqu'ils ont la charité, qui, faisant l'office de la loi, les incline et les fait agir de bon cœur. La loi extérieure n'était donc pas nécessaire pour eux, mais pour ceux qui ne sont pas d'eux-mêmes inclinés au bien ; c'est pourquoi l'Écriture dit : *La loi n'a pas été rendue pour le juste, mais pour les hommes injustes* (I. Tim., i, 9). L'Apôtre ne veut pas dire par là que les justes ne sont point tenus à l'accomplissement de la loi, comme quelques-uns l'ont compris à tort, mais qu'ils sont portés d'eux-mêmes à faire des œuvres de justice, même indépendamment de la loi.

CHAPITRE CXXIX.

Certains actes humains sont bons naturellement et non pas seulement parce que la loi les prescrit.

Nous voyons d'après cela que la rectitude des actes commandés par la loi ne dérive pas seulement des prescriptions de la loi, mais encore de leur propre nature. En effet :

1° Les préceptes de la loi divine subordonnent l'âme de l'homme à

exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam ; quodquidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent ; unde dicitur : *Quum feceris judicia tua in terra, scilicet puniendo malos, justitiam discent habitatores orbis* (Is., xxvi, 9). Alii vero sic sunt dispositi, ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes charitatem, quæ eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur ; sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum ; unde dicitur : *Lex justo non est posita, sed injustis* (I. Tim., i, 9) ; quod non est sic intelligendum quasi justi non

teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPUT CXXIX.

Quod in actibus humanis sunt aliquæ rectæ secundum naturam, et non solum quasi lege posita.

Ex præmissis autem apparet quod eas quæ divina lege præcipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

1° Ex præceptis enim legis divinæ mens

Dieu, et toutes les autres puissances de l'homme à la raison. Or, l'ordre naturel exige que l'inférieur reste soumis au supérieur. Donc les préceptes de la loi divine sont naturellement justes en eux-mêmes.

2° La Providence de Dieu a donné aux hommes le jugement naturel de la raison comme le principe de leurs opérations propres. Or, les principes naturels existent pour les choses qui sont conformes à la nature. Donc il est des opérations conformes à la nature de l'homme et qui sont bonnes en elles-mêmes, et non pas seulement comme prescrites par la loi.

3° Tous les êtres qui ont une nature déterminée doivent avoir des opérations déterminées en rapport avec cette nature ; car l'opération propre de chaque être résulte de sa nature. Or, la nature de l'homme est assurément déterminée. Donc, nécessairement, certaines opérations conviennent à l'homme par elles-mêmes.

4° Dès lors qu'une chose est naturelle à un être quelconque, ce qui est indispensable pour l'acquérir lui doit être également naturel ; car la nature n'est pas en défaut dans les choses nécessaires. Or, par sa nature, l'homme est un animal sociable ; et nous en avons la preuve en ce qu'un seul individu ne saurait pourvoir à tous les besoins de la vie humaine. Donc tout ce qui est absolument requis pour la conservation de la société humaine convient naturellement à l'homme. Or, tels sont les principes suivants : conserver à chacun ce qui lui appartient ; s'abstenir de porter préjudice. Donc certains actes humains sont naturellement bons.

5° Nous avons vu qu'il est dans la nature de l'homme d'user des

hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quæ sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quæ lege divina præcipiuntur secundum se naturaliter recta.

2° Præterea, Homines ex divina Providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter. Sunt igitur aliquæ operationes naturaliter homini convenientes, quæ sunt secundum se rectæ, et non solum quasi lege positæ.

3° Præterea, Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturæ convenient ; propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem homi-

num naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes.

4° Adhuc, Quicumque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest ; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale ; quod ex hoc ostenditur, quod unus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt : unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliquæ in humanis actibus naturaliter rectæ.

5° Amplius, Supra ostensum est (c. 81) quod omnis homo naturaliter hæc habet quod utatur rebus inferioribus ad suæ vitæ ne-

êtres inférieurs pour subvenir aux nécessités de sa vie (ch. 81). Or, il y a une mesure déterminée suivant laquelle cet usage convient à la vie humaine; et si cette mesure est dépassée, il devient nuisible à l'homme, comme on le voit quand il prend des aliments avec excès. Donc certains actes conviennent naturellement à l'homme.

6° D'après l'ordre naturel, le corps de l'homme existe pour son âme, et les puissances inférieures de l'âme pour la raison, de même que dans les autres êtres la matière est pour la forme, et les instruments sont pour l'agent principal. Or, ce qui est disposé en vue d'un autre être, loin d'entraver son action, la seconde. Donc il est naturellement bon que l'homme s'occupe de son corps et des puissances inférieures de l'âme, de telle manière que ce soin ne nuise en aucune façon à l'acte et au bien de la raison, mais les favorise au contraire. Or, si l'opposé a lieu, c'est naturellement un péché. Donc l'abus du vin, les excès de la table et les désordres de la chair, qui empêchent la raison d'agir, et aussi l'assujettissement aux passions, qui privent de sa liberté le jugement de la raison, sont des maux naturels.

7° Tout ce qui est pour un être un moyen de tendre à sa fin naturelle lui convient naturellement; et tout ce qui l'en empêche lui répugne naturellement aussi. Or, nous avons prouvé que l'homme est naturellement en rapport avec Dieu, comme avec sa fin (ch. 115). Donc les choses qui excitent l'homme à connaître Dieu et à l'aimer sont naturellement bonnes, et toutes celles qui produisent l'effet contraire sont naturellement mauvaises pour l'homme. Donc, évidemment, le bien et le mal, dans les actes humains, ne découlent pas uni-

cessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus prædictarum rerum humanæ vitæ est conveniens; quæquidem mensura si prætermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus homini naturaliter convenientes.

6° Item, Secundum naturalem ordinem, corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animæ propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animæ ut ex hoc, et actus rationis, et bonum ipsius minime impediatur, magis au-

tem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Violentia igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quos actus rationis impeditur, et subdi passionibus, quæ liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

7° Præterea, Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quæ autem e contrario se habent sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. 115) quod homo naturaliter ordinatur in Deum, sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta; quæcumque vero e contrario se habent sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum, in humanis actibus, non solum sunt secundum legis

quement des prescriptions de la loi, mais aussi de l'ordre naturel.

C'est ce qu'expriment ces paroles : *Les lois du Seigneur sont vraies; elles se justifient par elles-mêmes* (Ps. XVIII, 10).

Ainsi se trouve détruite cette opinion, qu'il n'y a de juste et de bon que ce que la loi ordonne.

CHAPITRE CXXX.

Des conseils contenus dans la loi divine.

Parce que le meilleur pour l'homme est de fixer son esprit en Dieu et dans les choses de Dieu, et qu'il ne saurait d'ailleurs apporter une grande application à des choses diverses, afin que son esprit devienne plus libre de s'élever vers Dieu, la loi divine renferme des conseils qui ont pour but de retirer l'homme des occupations de la vie présente, autant qu'il en est capable durant son séjour sur la terre. Mais cela ne lui est pas tellement nécessaire pour être juste, que sans cela il n'y ait pas de justice possible; car la vertu et la justice de l'homme persévèrent tant qu'il use des biens corporels et terrestres suivant l'ordre de la raison; c'est pourquoi on donne à ces exhortations de la loi le nom de conseils, et non pas de préceptes, en tant qu'elle invite l'homme à laisser ce qui est moins bon pour ce qui est meilleur. Or, dans la condition commune de la vie humaine, la sollicitude de l'homme comprend trois choses : Premièrement, sa propre personne, sa profession et le lieu de sa demeure; secondement, ses proches, et principalement son épouse et ses enfants; troisièmement, le soin des choses néces-

positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod dicitur *judicia Domini sunt vera, justificata in semetipsa* [Psalm. XVIII, 10].

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita.

CA PUT CXXX.

De consiliis quas dantur in lege divina.

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhareat et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis dantur in divina lege consilia,

quibus homines ab occupationibus presentis vite, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur, si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur; et ideo hujusmodi divine legis admonitiones dicuntur consilia, et non precepta, in quantum suadetur homini ut propter meliora minus bona pretermittat. Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humane vite, erga tria : Primo quidem, circa propriam personam, quid agat aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi conjunctas, precipue uxorem et filios; tertio, circa res exteriores procurandas quibus

saires à l'entretien de la vie. Pour retrancher toute préoccupation à l'égard des biens extérieurs, la loi divine conseille à l'homme de pratiquer la pauvreté, c'est-à-dire d'abandonner les choses de ce monde, dont le soin pourrait embarrasser son âme; et le Seigneur dit à ce sujet : *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres..., venez ensuite et suivez-moi* (Matth., XIX, 21). Pour se délivrer du soin d'une épouse et de ses enfants, l'homme a le conseil de la virginité ou de la continence, selon ce que dit l'Apôtre : *Je n'ai point reçu de commandement du Seigneur touchant les vierges; mais je donne un conseil* (I. Cor., VII, 25); et voulant nous faire connaître la raison de ce conseil, il ajoute : *Celui qui est sans épouse s'occupe des choses de Dieu, et comment il plaira à Dieu. Mais celui qui est avec une épouse s'occupe des choses du monde, et comment il plaira à son épouse, et il est divisé* (Ibid., VII, 32 et 33). Le conseil donné à l'homme pour le débarrasser du soin de lui-même, c'est celui de l'obéissance, par laquelle il abandonne à son supérieur le droit de régler ses actes; et c'est pour cela qu'il est dit : *Obéissez à vos supérieurs et soyez-leur soumis; car ils veillent, comme devant rendre compte de vos âmes* (Hébr., XIII, 17).

Dès lors que la vie humaine atteint sa souveraine perfection quand l'esprit de l'homme se repose en Dieu, et que ces trois vertus paraissent disposer plus efficacement l'esprit à ce repos, il semble qu'elles conviennent à l'état de la perfection, non pas qu'elles soient elles-mêmes des perfections, mais elles sont en quelque sorte des dispositions à la perfection, qui consiste à s'occuper de Dieu. Le Seigneur l'enseigne expressément lorsqu'il dit, en conseillant la pauvreté : *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres..., venez en-*

homo indiget ad sustentationem vitæ. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur homini in lege divina consilium paupertatis, ut scilicet res hujus mundi abjiciat, quibus animus ejus sollicitudine aliqua implicari posset; hinc est quod Dominus dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus..., et veni, sequere me* (Matth., XIX, 21). Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium de virginitate vel continentia; hinc est quod dicitur : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo; consilium autem do* (I. Cor., VII, 25); et hujusmodi consilii rationem assignans, subdit : *Qui sine uxore est sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo.*

Qui autem cum uxore est sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divitiis est (Ibid., VII, 32 et 33). Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiæ, per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori; propter quod dicitur : *Obedite præpositis vestris et subjaceo eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri* (Hébr., XIII, 17).

Quia vero summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem predicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quæ-

suite et suivez-moi (Matth., xix, 21), comme s'il faisait consister la perfection de la vie à le suivre. On peut dire encore que ces vertus sont les effets et les marques de la perfection ; car lorsque l'âme éprouve un ardent amour pour une chose et la désire vivement, elle la préfère naturellement à tout le reste. Donc si l'âme, cédant à son amour et à son désir, s'élève avec ardeur aux choses divines, ce qui constitue manifestement la perfection, elle se détache, par là même, de tout ce qui pourrait arrêter son essor vers Dieu, et elle renonce, non-seulement au soin des biens extérieurs et à l'affection d'une épouse et de la famille, mais encore à elle-même. C'est ce que la Sainte-Ecriture exprime en ces termes : *Si un homme donne toutes les richesses de sa maison pour acheter la charité, il l'estimera comme n'étant rien* (Cant., viii, 7) (1). *Le royaume des cieux est semblable à un marchand qui cherche de belles perles. En ayant trouvé une d'un grand prix, il s'en alla, vendit tout ce qu'il possédait et l'acheta* (Matth., xiii, 45 et 46) ; *Ce qui était pour moi un gain, je l'ai considéré comme une perte, à cause de Jésus-Christ..., pour l'amour duquel j'ai regardé toutes choses comme une perte, et je les estime comme des ordures, afin de gagner Jésus-Christ* (Philipp., iii, 7 et 8).

Puisque les trois vertus dont nous avons parlé disposent à la perfection, dont elles sont aussi les effets et les marques, il est juste de dire que ceux qui les ont vouées à Dieu sont dans un état parfait. La perfection à laquelle elles disposent consiste en ce que l'esprit ne s'occupe

(1) C'est-à-dire, celui qui pensera pouvoir acheter la charité, en donnant en échange toutes ses richesses, comme un bien d'égale valeur, montrera par là qu'il en fait peu d'estime, puisque toutes les choses de la terre, comparées aux choses de Dieu, ne sont qu'un néant. — On lit dans la Vulgate : *Si dederit homo omnem substantiam domus suæ pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.*

dam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, quum dicit : *Si vis perfectus esse, vende, vende quæ habes, et da pauperibus...*, et veni, sequere me (Matth., xix, 21), quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Quum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem consistere manifestum est, consequitur quod omnia quæ ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum abiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius ; et hoc signant verba

Scripturæ ; dicitur enim : *Si dederit homo omnem substantiam domus suæ ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam* (Cantic., viii, 7) ; et : *Simile est regnum celorum homini negotiatori querenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quæ habuit, et emit eam* (Matth., xiii, 45 et 46) ; et : *Quia mihi fuerunt lucra hæc arbitratus sum propter Christum detrimenta..., propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercore, ut Christum lucrifaciam* (Philipp., iii, 7 et 8).

Quia igitur prædicta tria dispositiones ad perfectionem sunt et effectus et signa, convenienter qui prædicta tria Deo vovent in statu perfectionis esse dicuntur. Perfectio autem ad quam prædicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit ; unde

que de Dieu; aussi donne-t-on le nom de *Religieux* à ceux qui les professent, parce qu'ils offrent à Dieu, comme en sacrifice, leurs personnes et leurs biens : leurs biens, par la pauvreté; leur corps, par la chasteté; et leur volonté, par l'obéissance. La Religion fait donc partie du culte divin, ainsi que nous l'avons observé.

CHAPITRE CXXXI.

Arguments contre la pauvreté volontaire.

Il en est qui, contrairement à la doctrine évangélique, ont condamné la pauvreté volontaire. Vigilance paraît le premier (1). D'autres sont venus après lui, se faisant passer pour docteurs de la loi, et *n'entendant ni ce qu'ils disent, ni les choses dont ils parlent* (I. Tim., 1, 7). Ils appuient leur doctrine sur les arguments suivants et d'autres de même force :

1° Une appétence naturelle oblige chaque animal à se pourvoir de ce qui lui est nécessaire pour vivre ; aussi, guidés par une sorte d'ins-

(1) Vigilance, précurseur du protestantisme sous bien des rapports , était Gaulois et natif de Calaguri , petit bourg près de Comminges. Il devint curé d'une paroisse de Barcelone, dans la Catalogne ; son savoir et son esprit le lièrent avec saint Paulin, qui le reçut avec bonté et le recommanda à saint Jérôme. Ce docteur était alors en Palestine, où Vigilance avait dessein de se rendre pour visiter les Lieux-Saints. Ayant appris qu'il répandait des erreurs dangereuses ; qu'il tournait en ridicule les honneurs rendus aux martyrs et l'invocation des saints ; qu'il rejetait beaucoup de pratiques autorisées par l'Eglise ; qu'il condamnait la vie religieuse, appelait le célibat une hérésie, et la virginité une source d'impureté, saint Jérôme s'éleva contre lui avec une grande vigueur dans un écrit spécial (*Contra Vigilantium*) et dans sa lettre à Ripaire. Ce sont les morceaux les plus véhéments de ce Père. Vigilance affectait le bel esprit ; il savait aiguïser un trait et ne raisonnait pas. Il aurait sacrifié une vérité pour un bon mot. Sa vie était l'application de ses principes. Il ne philosophait, dit saint Jérôme, qu'entre les pots et les verres et les mets friands, et ses livres sont en quelque sorte le fruit de sa crapule. Luther lui ressemblait particulièrement en ce point, et on peut appliquer à la plupart des sectaires dogmatisants cette sentence du saint docteur : *Tales habet adversarios Ecclesia ; hi duces contra martyrum sanguinem dimicant ; hujusmodi oratores contra Apostolos perituros !* De même que ce passage de l'Ecriture, rappelé ici par saint Thomas : *Non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant* (I. Tim., 1, 7).

et prædictorum professores Religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes : et quantum ad res, per paupertatem ; et quantum ad corpus, per continentiam ; et quantum ad voluntatem, per obedientiam. Religio igitur in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

CAPUT CXXXI.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbant, contra evangelicam doctrinam ; quorum primus Vigilantius invenitur ; quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores

tinct naturel, les animaux qui ne peuvent trouver à toutes les époques de l'année les choses indispensables à la vie, font des provisions dans les temps favorables et les tiennent en réserve, comme les abeilles et les fourmis. Or, l'homme a besoin, pour se conserver la vie, d'une foule de choses qu'il ne saurait rencontrer en tout temps. Donc il est porté naturellement à amasser et à conserver ce qui lui est nécessaire. Donc il agit contre la loi naturelle en dissipant par la pratique de la pauvreté toutes ses provisions.

2° Tous les êtres, en tant qu'ils désirent l'existence, s'attachent naturellement aux choses qui la leur conservent. Or, la vie de l'homme s'entretient par la substance des biens extérieurs. Donc la loi naturelle, en obligeant chacun à conserver sa vie, l'oblige aussi à conserver ses biens extérieurs. Donc de même qu'un homme violerait la loi naturelle en se donnant la mort, il la violerait également en se privant par la pauvreté volontaire des choses nécessaires à la vie.

3° Nous avons déjà dit que l'homme est par sa nature un animal social (ch. 128). Or, la société ne peut se perpétuer parmi les hommes s'ils ne s'entraident. Donc il leur est naturel de se secourir mutuellement dans leurs nécessités. Or, ceux qui renoncent aux biens extérieurs, qui servent à secourir puissamment les autres, se mettent dans l'impossibilité de remplir ce devoir. Donc en renonçant à toutes les richesses de ce monde par la pauvreté volontaire, l'homme contrarie son instinct naturel et détruit le bien de l'amitié et de la charité.

4° Si la possession des richesses de ce monde est un mal; s'il est

non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant (I. Tim., I, 7), qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti :

1° Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessaria sua vitæ; unde animalia quæ non quolibet tempore anni necessaria suæ vitæ invenire possunt, quodam naturali instinctu ea quæ sunt suæ vitæ necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant, sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suæ vitæ conservationem multis indigent quæ non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quæ sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

2° Adhuc, Naturalem affectum habent

omnia ad ea quibus esse suum conservatur, in quantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorum substantiam. Sicut est ergo contra legem naturæ quod aliquis sibi manum injiciat, ita et quod aliquis et necessaria vitæ sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

3° Amplius, Naturaliter homo est animal sociale, ut supra dictum est (c. 128). Societas enim inter homines conservari non posset, nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorum substantiam abiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum et contra ami-

bien de retirer le prochain du mal, et s'il est mal de l'engager dans le mal, il faut conclure de là que c'est mal agir que de donner les biens de ce monde à celui qui en manque, et qu'on agit bien en les ravissant à celui qui les possède; conséquence absurde. Donc il est bien de posséder les richesses de ce monde. Donc il est mal d'y renoncer complètement par la pauvreté volontaire.

5° On doit éviter les occasions de mal faire. Or, la pauvreté donne occasion au mal; car elle est pour plusieurs un encouragement au vol, à l'adulation, au parjure et à d'autres désordres semblables. Donc on ne doit pas embrasser volontairement la pauvreté, mais bien plutôt chercher à s'en préserver.

6° Puisque la vertu se trouve dans le juste milieu, les deux extrêmes sont vicieux. Or, la libéralité, qui donne ce qu'il faut donner et retient ce qu'il faut retenir, est une vertu; l'avarice, qui retient ce qu'il faut retenir et ne pas retenir, est un vice par défaut, et c'est un vice par excès que de tout donner; ce que font ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. Donc la pauvreté volontaire est un vice qui ressemble à la prodigalité.

Ces arguments paraissent avoir pour eux l'autorité de la Sainte-Ecriture; car il est dit : *Ne me donnez ni la pauvreté ni les richesses; accordez-moi seulement ce qui m'est nécessaire pour vivre; de peur qu'étant rassasié, je ne sois tenté de vous renoncer et de dire : Qui est le Seigneur ? ou bien que pressé par l'indigence, je ne dérobe et profane par le parjure le nom de mon Dieu* (PROV., XXI, 8 et 9).

citiz et charitatis bonum quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abjiciat.

4° Item, Si habere substantiam hujus mundi malum est, bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum ducere, consequens est quod dare alicui indigenti substantiam hujus mundi sit malum, auferre autem habenti bonum sit; quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abjicere malum est.

5° Præterea, Occasiones malorum vitandæ sunt. Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, perjuriam et his similia aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntarie

assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

6° Amplius, Quum virtus consistat in medio, utraque extrema corrumpunt. Est autem virtus liberalitas quædam quæ dat danda et retinet retinenda; vitium autem est in minus illiberalitas, quæ retinet retinenda et non retinenda; est autem et vitium in plus quod omnia dentur; quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum et prodigalitati simile.

Hæ autem rationes auctoritate sacre Scripturæ confirmari videntur; dicitur enim : *Mendacitatem et divitias ne dederis mihi; tribus tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illis ad negandum, et dicam : Quis est Dominus ? Aut egestate compulsus perjur et perjurem nomen Dei mei* (Proverb., XXX, 8 et 9).

CHAPITRE CXXXII.

Arguments dirigés en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté.

Cette question paraît plus embarrassante, si l'on examine plus spécialement chacun des genres de vie que sont forcés d'embrasser ceux qui pratiquent la pauvreté volontaire.

Le premier consiste à vendre les biens de chacun, afin que tous vivent en commun du prix qu'ils ont produit. Nous voyons que cela se pratiquait à Jérusalem, du temps des Apôtres; car il est dit: *Tous ceux qui possédaient des terres et des maisons les vendaient, et en apportaient le prix, qu'ils déposaient aux pieds des Apôtres. On en distribuait ensuite à chacun, suivant son besoin* (Act., iv, 34 et 35). — Ce genre de vie ne paraît pas pourvoir efficacement aux besoins de la vie humaine. Car :

1° Il est difficile que beaucoup de personnes d'une fortune considérable embrassent ce genre de vie, et si l'on en admet un grand nombre à participer aux fonds provenant de la vente des biens de quelques riches, il ne suffira pas longtemps. De plus, il est possible et même facile, que ce trésor périclite, soit par les infidélités des administrateurs, soit par le vol ou la rapine. Ceux qui pratiquent ainsi la pauvreté n'auront donc plus de quoi sustenter leur vie.

2° Une foule d'accidents obligent les hommes à changer de lieu. Donc il ne sera pas aisé de pourvoir aux besoins de ceux qui peuvent être contraints de se disperser en des lieux divers au moyen du trésor commun produit par la vente des biens.

CAPUT CXXXII.

Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate.

Videtur autem hæc quæstio magis urgere, si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

Est enim unus modus vivendi, quod possessiones singulorum vendantur et de pretio omnes communiter vivant; quod quidem sub Apostolis servatum videtur in Jerusalem; dicitur enim: *Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferbant pretia eorum quæ vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat* (Act. Apost.,

iv, 34 et 35). — Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanæ vitæ.

Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant, et, si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus; deinde, quia possibile et facile est huiusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur absque sustentatione vitæ.

2° Item, Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio assumpto de possessionibus in commune redacto.

D'après un autre régime, les biens sont en commun, et on distribue à chacun ce que réclament ses besoins, comme cela s'observe dans beaucoup de monastères. — Mais ce régime ne paraît pas non plus satisfaisant. En effet :

1° La possession des biens de la terre cause beaucoup de soucis, soit pour en administrer les revenus, soit pour les protéger contre la fraude et la violence; et ces soucis sont d'autant plus grands et doivent être partagés par plus de personnes qu'il faut des propriétés plus étendues pour suffire à l'entretien d'une communauté nombreuse. Donc la fin de la pauvreté volontaire disparaît par là même, au moins pour le grand nombre de ceux qui sont obligés de se préoccuper de l'administration des biens.

2° Une propriété collective est ordinairement une cause de division. Or, nous ne voyons pas surgir de procès entre ceux qui n'ont rien en commun, comme les Espagnols et les Perses, mais entre ceux qui ont en commun quelque chose; aussi des querelles s'élèvent même entre les frères. Or, c'est surtout la discorde qui empêche l'esprit de s'appliquer aux choses divines (ch. 128). Donc cette manière de vivre paraît être un obstacle à la fin de la pauvreté volontaire.

Il est un troisième genre de vie, suivant lequel ceux qui embrassent volontairement la pauvreté vivent du travail de leurs mains. Ainsi vivait l'Apôtre S. Paul, et il a engagé les autres à l'imiter par son exemple et ses enseignements; car il dit : *Nous n'avons mangé gratuitement le pain de personne; mais nous avons travaillé nuit et jour dans la peine et la fatigue, pour n'être à charge à aucun de vous. Ce n'est pas que nous n'en eussions le droit, mais c'est pour nous donner nous-mêmes à vous en exemple, afin que*

Est autem alius modus, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout cuique opus fuerit, sicut in monasteriis plurimis observatur. — Sed nec huiusmodi modus videtur conveniens.

1° Possessiones enim terrenæ sollicitudinem afferunt, et propter procuracionem fructuum, et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto majorem et a pluribus oportet haberi sollicitudinem quanto majores possessiones esse oportet quæ sufficient ad plurium sustentationem. Deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones sollicitos.

2° Item, Communis possessio solet esse causa discordiæ; non enim videntur litigare

qui nihil habent commune, ut Hispani et Persæ, sed qui simul habent aliquid commune; propter quod etiam inter fratres sunt jurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut dictum est (c. 128). Videtur igitur iste modus vivendi impedire finem voluntariæ paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur; quemquidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit; dicitur enim : *Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et in fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravemus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed*

vous nous imitez ; car lorsque nous étions avec vous, nous vous déclarions que qui ne veut pas travailler ne doit pas manger (II. Thessal., III, 8-10). — Mais ce genre de vie semble ne pas convenir davantage. En effet :

1° Le travail des mains est nécessaire à l'entretien de la vie, en tant que par ce moyen on acquiert quelque chose. Or, c'est se donner en vain de la peine que de s'efforcer d'acquérir de nouveau le nécessaire auquel on renonce. Si donc celui qui professe la pauvreté volontaire se voit ensuite forcé de se procurer par le travail des mains de quoi se sustenter, il a sacrifié inutilement tout ce qu'il avait pour soutenir sa vie.

2° On conseille la pauvreté volontaire, afin que celui qui l'embrasse puisse suivre plus facilement Jésus-Christ, en se dégageant des préoccupations du siècle. Or, il semble qu'un homme qui gagne sa vie par son propre travail a plus de souci que s'il use de ce qu'il possède pour fournir aux besoins de la vie, surtout si ses propriétés ne sont pas trop étendues, ou même s'il a quelques biens mobiliers qui lui permettent de se procurer sans peine le nécessaire. Donc vivre du travail de ses mains ne paraît pas convenir à la fin que se proposent ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

3° Ajoutons à cela que le Seigneur, voulant délivrer ses disciples de la sollicitude des biens terrestres, semble leur interdire le travail des mains, quand il dit, en se servant de la comparaison des oiseaux et des lis de la campagne : *Voyez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers* (Matth., VI, 26) ; et plus loin : *Considérez comment croissent les lis des champs ; ils ne travaillent ni ne filent pas* (Ibid., VI, 28).

ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et quum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult laborare, nec manducet (II. Thessal., III, 8-10). — Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

1° Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitæ, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manuum, vanum fuit illa dimittere omnia quæ habebat ad sustentationem vitæ.

2° Adhuc, Voluntarya paupertas ad hoc consultius et per eum aliquis disponatur ad

expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus secularibus liberatur. Majorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum acquirat quam quod his quæ habuit utatur ad sustentationem vitæ, et præcipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

3° Adhuc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrorem a discipulis removens, sub similitudine volucrum et liliorum agri videtur eis laborem interdicere manuum ; dicit enim : *Respicite colitibus cœli, quoniam non serunt, neque metunt,*

Ce même genre de vie paraît insuffisant. Car :

1° Beaucoup de ceux qui aspirent à la perfection n'ayant ni assez de force, ni assez d'habileté, ne peuvent ainsi passer leur vie à travailler des mains, parce qu'ils n'ont pas reçu l'éducation et l'instruction requises. Ainsi les habitants de la campagne et les artisans seraient dans une condition meilleure, pour arriver à la perfection, que ceux qui se sont livrés à l'étude de la sagesse et ont été élevés au sein des richesses et des délices qu'ils abandonnent pour Jésus-Christ. On en voit encore, parmi ceux qui professent la pauvreté volontaire, qui deviennent infirmes, ou pour d'autres raisons se trouvent dans l'impossibilité de travailler. Ceux-là resteront donc privés des choses nécessaires à la vie.

2° Il ne suffit pas de travailler un peu de temps pour subvenir aux nécessités de la vie ; et nous le voyons par le grand nombre de ceux qui consomment tout leur temps à cette fin et qui parviennent cependant à peine à satisfaire à leurs besoins. Or, si les pauvres volontaires étaient obligés de vivre du travail de leurs mains, il leur faudrait consacrer à ce travail la plus grande partie de leur vie, et, par conséquent, ils ne pourraient se livrer aux autres occupations plus nécessaires, qui demandent également un temps considérable, telles que l'étude de la sagesse, les sciences et les autres exercices spirituels analogues. Ainsi donc, la pauvreté volontaire serait plutôt un obstacle qu'une disposition à la vie parfaite.

Il ne sert de rien, pour la fin qu'on se propose, de répondre que le travail des mains est nécessaire pour empêcher l'oisiveté. Car :

neque congregant in horrea [Matth., vi, 26] ; et iterum : Considerate lilia agri, quomodo crescunt ; non laborant neque nunt [Ibid., vi, 28] .

Videtur autem hic modus vivendi insufficienti.

1o Nam multi sunt perfectionem vite desiderantes, quibus non suppetit facultas aut ars ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vite capessendam rustici et opifices quam qui sapientie studio vacaverunt et in divitiis et in deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari aut alias impediri quominus operari possint. Sic ergo remanent destituti necessariis vite.

2o Item, Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vite querenda ; quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes opereretur labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa hujusmodi laborem majus tempus sue vite consumerent, et, per consequens, impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae et doctrinae et hujusmodi alia spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vite quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum etiam, hoc non sufficit ad propositum.

1° Il vaudrait mieux prévenir l'oisiveté en s'appliquant à pratiquer les vertus morales, pour l'exercice desquelles les richesses servent comme instruments, par exemple, à faire l'aumône et d'autres œuvres analogues, qu'en se livrant au travail manuel.

2° Le conseil de la pauvreté donné aux hommes uniquement pour que, dans cet état, ils se préservent de l'oisiveté, en passant leur vie à travailler des mains, serait vain, si on ne la leur conseillait pas pour qu'ils se livrent à des occupations plus nobles que celles du commun des hommes.

Cette autre réponse, que le travail manuel est nécessaire pour dompter la concupiscence, est en dehors de la question. Car :

1° Nous demandons si les pauvres volontaires sont dans la nécessité de pourvoir à leur subsistance par le travail des mains.

2° On peut employer, pour réprimer la concupiscence de la chair, beaucoup d'autres moyens, tels que les jeûnes, les veilles et d'autres semblables. De plus, les riches, qui ne sont pas obligés de travailler pour vivre, pourraient également recourir au travail des mains dans ce but.

Il existe encore un autre genre de vie, qui consiste en ce que ceux qui se sont faits pauvres volontairement vivent des largesses de ceux qui veulent contribuer à entretenir la perfection de la pauvreté volontaire, tout en gardant leurs biens. C'est là, paraît-il, ce que le Seigneur pratiquait avec ses disciples ; car nous lisons que quelques femmes suivaient Jésus-Christ et *l'assistaient de leurs biens* (Luc, VIII, 3). — Mais cette manière de vivre ne nous semble pas convenir. En effet :

1° Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus, quibus deserviunt organice divitiæ, puta in elemosynis faciendis et aliis hujusmodi, quam per laborem manuum.

2° Præterea, Vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illis quæ sunt secundum vitam communem hominum.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum.

1° Querimus enim utrum sit necessarium

quod victum per manuum laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

2° Præterea, Possibile est multis aliis modis domare concupiscentias carnis, scilicet per jejunia, vigiliæ et alia hujusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem ut possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum querendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi, ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quæ ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariæ paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse; legitur enim quod

1° Il ne paraît pas raisonnable que quelqu'un renonce à ses biens et vive du bien d'autrui.

2° Il paraît inconvenant de recevoir d'un autre et de ne lui rien donner en retour, puisque c'est en donnant et en recevant que l'on reste dans l'égalité de la justice. On peut supporter que ceux qui remplissent envers les autres quelque ministère utile, vivent de ce que ceux-ci leur offrent. Aussi il ne répugne aucunement que les ministres de l'autel et les prédicateurs, qui distribuent au peuple la doctrine et les autres biens célestes, en reçoivent leur subsistance; *car*, dit le Seigneur, *l'ouvrier mérite sa nourriture* (Matth., x. 10). C'est pourquoi l'Apôtre dit *que le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile* (I. Cor., ix, 14); de même que *ceux qui servent à l'autel participent à l'autel* (Ibid., ix, 13). Donc ceux qui ne remplissent aucun ministère près du peuple paraissent ne pas recevoir décemment du peuple les choses nécessaires à la vie.

3° Ce genre de vie semble préjudiciable pour autrui. Il en est, en effet, qui, à cause de leur indigence et de leurs infirmités, ne sauraient se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ont absolument besoin des secours des autres; et ces secours diminueront forcément, s'il faut que les pauvres volontaires vivent aussi d'aumônes, puisque les hommes n'ont ni assez de biens, ni assez de bonne volonté pour subvenir aux besoins du grand nombre des pauvres; et, pour cette raison, l'Apôtre prescrit que celui qui a une veuve dans sa parenté la nourrisse, *afin que l'Église suffise aux besoins de celles qui sont véritablement veuves* (I. Tim., v,

mulieres quædam sequebantur Christum et ministrabant et de facultatibus suis (Luc., viii, 3). — Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

1° Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua et vivat de alieno.

2° Præterea, Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat et nihil ei rependat; in dando enim et recipiendo æqualitas justitiæ servatur. Potest autem sustineri quod illi de his quæ ab aliis inferuntur vivunt qui eis servant in aliquo officio; propter quod et ministri altaris et prædicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitæ accipere: *Dignus enim est operarius cibo suo*, ut Dominus dicit (Matth., x, 10); propter quod Apostolus dicit quod Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, *de Evangelio vivere* (I.

Cor., ix, 14); sicut qui altari servant cum altari participant (Ibid., ix, 13). Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitæ accipiant.

3° Item, Ille modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere; quorum beneficia oportet quod diminuatur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt ex his quæ ab aliis dantur debeant sustentari, quum homines non sufficiant nec sint prompti ad subveniendum magnæ multitudini pauperum; unde et Apostolus mandat quod, si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, *ut Ecclesia sufficiat his quæ vere viduæ sunt* (I. Tim., v, 16). Est igitur inconveniens ut homines

16). Donc il ne convient pas que les hommes embrassent ce genre de vie en faisant choix de la pauvreté.

4^e L'âme doit surtout rester libre pour s'élever à une vertu parfaite; car celui qui a perdu cette liberté en vient facilement à participer aux péchés d'autrui, soit en y consentant expressément, soit en les atténuant par la flatterie, ou bien en les dissimulant. Or, cette manière de vivre nuit beaucoup à la liberté de l'âme; car l'homme ne peut pas user de procédés blessants envers celui qui le fait vivre de ses bienfaits. Donc ce genre de vie est un obstacle à la perfection de sa vertu, qui est la fin de la pauvreté volontaire, et, par conséquent, il ne convient pas à ceux qui se font volontairement pauvres.

5^e Nous n'avons pas la libre disposition des choses qui dépendent d'une volonté étrangère. Or, il dépend de la volonté de celui qui donne de donner de ses biens. Donc ce genre de vie ne pourvoit pas suffisamment à assurer aux pauvres volontaires la faculté de se nourrir.

6^e Les pauvres qui doivent vivre d'aumônes sont forcés d'exposer aux autres leurs besoins et de leur demander le nécessaire. Cette nécessité rend les mendiants méprisables et à charge; car les hommes se croient supérieurs à ceux qui ne peuvent vivre sans eux, et beaucoup donnent difficilement. Or, il faudrait que ceux qui embrassent une vie parfaite soient respectés et aimés, afin que l'on soit porté davantage à les imiter et à pratiquer la vertu dans le même état; et si le contraire arrive, la vertu elle-même est enveloppée dans le mépris. Donc il est fâcheux que ceux qui ont embrassé la pauvreté volontaire pour s'élever à une vertu parfaite, vivent en mendiant.

paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

4^o Adhuc, Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animilibertas; hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum præjudicium generatur ex prædicto modo vivendi; non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cujus beneficiis vivit. Prædictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quæ est finis voluntarie paupertatis, et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

5^o Amplius, Ejus quod ex alterius voluntate dependet facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex

propriis det. Non igitur sufficienter providetur, in facultate sustentationis vitæ, voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

6^o Præterea, Necessæ est quod pauperes, qui ex his quæ ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant et necessaria petant. Hujusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes et etiam graves; homines enim superiores se æstimant illis qui per eos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitæ assumunt in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur et virtutis statum æmulentur; si autem contrarium accadat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus

7° Les hommes parfaits doivent éviter, non-seulement le mal, mais encore ce qui a l'apparence du mal ; car l'Apôtre dit : *Gardez-vous de toute apparence mauvaise* (I. Thessal., v, 22) ; et le Philosophe dit que l'homme vertueux ne doit pas se contenter d'éviter ce qui est condamnable, mais aussi ce qui paraît tel (1). Or la mendicité a l'apparence du mal, puisque beaucoup mendient pour amasser. Donc les parfaits ne doivent pas adopter ce genre de vie.

8° Le conseil de la pauvreté volontaire est donné à l'homme, afin que, dégagé des soins terrestres, il se donne plus librement à Dieu. Or, la vie des mendiants est remplie de sollicitude ; car il semble qu'on doit être plus préoccupé pour se procurer les biens des autres que pour jouir de ses biens propres. Donc cet état de vie paraît ne pas convenir à ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

Celui qui approuverait la mendicité à cause de l'humilité qui l'accompagne, parlerait tout-à-fait contre la raison. On fait l'éloge de l'humilité parce qu'elle méprise le faste terrestre, qui consiste dans les richesses, les honneurs, la réputation et autres choses semblables, et non parce qu'elle dédaigne la sublimité de la vertu, à laquelle nous devons nous porter avec ardeur. Il faudrait donc blâmer l'humilité, si quelqu'un faisait à cause d'elle quelque chose qui dérogeât à la sublimité de la vertu. Or, la mendicité y déroge, tant parce que la vertu incline plus à donner qu'à recevoir, que parce qu'elle ressemble, comme nous

(1) *Virtutis proprium magis est bene mereri quam beneficium accipere, et res honestas ac præclaras gerere magis quam turpitudinem non admittere. Minime autem illud quidem obscurum aut dubium quin et donationem beneficium conferre, resque honestas agere ; et acceptionem, beneficio affici, aut se a turpibus actionibus abstinere comitatur* (Arist., *Ethic.*, iv, 1).

ex mendicitate vivendi his qui, propter perfectionem virtutis, voluntarie paupertatem assumunt.

7° Præterea, Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quæ mali speciem habent ; nam Apostolus dicit : *Ab omni specie mala abstinete vos* (I. Thessal., v, 22) ; — et Philosophus dicit (*Ethic.*, iv, 1) quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quæ turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali, quum multi propter questum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

8° Item, Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum remota, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate

vivendi habet plurimum sollicitudinis ; majoris enim sollicitudinis videtur esse acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur conveniens esse hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quæ consistit in divitiis, honoribus, fama et hujusmodi, non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cujus oportet nos magnanimos esse. Easet igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuosius est dare quam accipere, tum quia habet speciem

P'avons remarqué, à un calcul intéressé qui déshonore. Donc on ne doit pas approuver la mendicité à cause de l'humilité.

Quelques-uns ont prétendu qu'il n'est pas permis à ceux qui veulent mener une vie parfaite d'avoir la moindre sollicitude, ni en mendiant, ni en travaillant, ni en se réservant quoi que ce soit, mais qu'ils doivent attendre de Dieu seul leur subsistance, attendu qu'il est dit : *Ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez pour soutenir votre vie, ni de quoi vous couvrirez votre corps* (Matth., vi, 25); et encore : *Ne soyez point inquiets pour le lendemain* (Ibid., vi, 34) (2). — Mais cela nous paraît absolument contraire à la raison.

1° Il est insensé de vouloir la fin et de négliger ce qui est disposé en vue d'y conduire. Or, la sollicitude que met l'homme à se procurer sa subsistance se rapporte à la fin de la manducation. Donc, quiconque ne saurait vivre sans manger doit se préoccuper de pourvoir à sa nourriture.

2° S'il faut éviter de s'occuper des choses de la terre, ce n'est qu'autant que ce soin détourne de la contemplation des choses éternelles. Or, tant que l'homme habite une chair mortelle, il ne peut vivre sans se livrer à une foule d'actes qui interrompent cette contemplation; ainsi, il dort, il mange et fait d'autres fonctions analogues. Donc, on ne doit pas non plus délaisser le soin des choses nécessaires à la vie sous le prétexte qu'il empêche la contemplation.

3° Une merveilleuse absurdité ressort encore de là. Quelqu'un pourrait dire avec autant de raison qu'il ne veut pas marcher, ni ouvrir la

(2) Dicuntur Euchitæ (Εὐχίται, seu Massaliani) opinari, monachis non licere sustentendæ vitæ suæ causa aliquid operari, atque ita se ipsos profiteri, ut omnino ab operibus vacent (S. Aug., *De heresib.*, c. 57).

turpis lucri, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitæ expectare; propter quod dicitur : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini* (Matth., vi, 25); et iterum : *Nolite ergo solliciti esse in crastinum* (Ibid., vi, 34). — Hoc autem videtur omnino irrationabile.

1° Stultum enim est velle finem et prætermittere ea quæ sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sol-

licitudo humana per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt aliquam sollicitudinem de victu querendo debent habere.

2° Præterea, Sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem æternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo et alia hujusmodi faciendo. Neque igitur prætermittenda est sollicitudo eorum quæ sunt necessaria ad vitam propter impedimentum contemplationis.

3° Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut

bouche pour manger, ni fuir pour éviter une pierre qui tombe ou une épée qui le menace, mais attendre que Dieu agisse, ce qui est tenter Dieu. Donc il ne faut pas négliger entièrement le soin de sa subsistance.

CHAPITRE CXXXIII.

Comment la pauvreté est un bien.

Afin de faire ressortir la vérité de ce que nous avons dit plus haut (ch. 130), voyons par les richesses ce qu'il faut penser de la pauvreté.

Les richesses extérieures sont, à la vérité, nécessaires pour le bien qui consiste dans la vertu, puisque nous les employons à sustenter notre corps et à secourir les autres. Or, la chose qui existe pour une fin doit tirer sa bonté de cette fin. Donc les richesses extérieures constituent nécessairement un bien pour l'homme; non pas cependant son bien principal, mais en quelque sorte son bien secondaire; car la fin est principalement un bien, et les autres biens ne sont tels qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. C'est pour cela que quelques-uns ont considéré les vertus comme les biens de l'homme les plus excellents, et les richesses extérieures comme les biens de la moindre valeur. Or, tout ce qui existe pour la fin doit être réglé suivant que la fin l'exige. Donc les richesses ne sont bonnes qu'autant qu'elles servent à l'avantage de la vertu; et si elles deviennent excessives, de manière à entraver l'exercice de la vertu, il ne faut plus les compter parmi les biens, mais parmi les maux. Aussi, pour plusieurs la possession des richesses

fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur; quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abjicienda.

CAPUT CXXXIII.

Quomodo paupertas sit bona.

Ut autem præmissorum (c. 130) veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit ex divitiis consideremus.

Exteriores quidem divitiæ sunt necessarie ad bonum virtutis, quum per eas sustentemus corpus et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quæ sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. Necesse est ergo quod exteriores divitiæ sint aliquod bonum ho-

minis, non tamen principale, sed quasi secundarium; nam finis principaliter est bonum, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc, quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiæ quedam minima bona. Oportet autem quod ea quæ sunt ad finem modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiæ bonæ sunt in quantum proficiunt ad usum virtutis. Si vero iste modus excedatur, ut impediatur usus virtutis, non jam inter bona computanda sunt, sed inter mala. Unde accedit quibusdam bonum esse habere divitiæ, qui eis utantur ad virtutes; quibusdam vero malum est eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine vel nimia affectione ad ipsas vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

est un bien, parce qu'ils en usent pour pratiquer la vertu, au lieu que pour d'autres c'est un mal, parce qu'elles les détournent de la vertu, soit en leur inspirant pour elles-mêmes une sollicitude exagérée ou une affection trop vive, soit en donnant naissance à l'orgueil dans leur âme.

Mais comme il y a des vertus propres à la vie active et à la vie contemplative, les richesses extérieures ne leur sont pas nécessaires de la même manière. Les vertus contemplatives ne les réclament que pour soutenir la nature, et les vertus actives les exigent pour la même fin, et aussi pour soulager ceux avec qui on doit vivre. Il résulte de là que la vie contemplative est plus parfaite, par là même que ses besoins sont moins étendus. Une telle vie semble demander que l'homme s'adonne tout entier aux choses divines; et la doctrine de Jésus-Christ invite les hommes à embrasser cette perfection. La plus minime partie des biens extérieurs suffit donc à ceux qui mènent cette vie parfaite, c'est-à-dire ce qu'il faut pour sustenter la nature; et c'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant : *Que nous ayons seulement les aliments et de quoi nous couvrir, nous en sommes contents* (I. Tim., vi, 8).

La pauvreté est donc louable en tant qu'elle délivre l'homme des vices où plusieurs se trouvent plongés par leurs richesses. En tant qu'elle délivre de la sollicitude que causent les richesses, elle est utile à quelques-uns qui sont aptes à s'occuper de ce qui est meilleur; elle serait nuisible pour d'autres qui, dégagés de ces soins, se livreraient à des occupations pires. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire : « Il arrive souvent que ceux qui vivraient en s'occupant légitimement des choses humaines, se donnent la mort avec le glaive de leur re-
« pos » (Moral., liv. vii). Mais en tant que la pauvreté prive quelqu'un

Sed, quum sint virtutes activæ vitæ et contemplativæ, aliter utræque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativæ indigent ad solam sustentationem naturæ, virtutes autem activæ indigent, et ad hoc, et ad subveniendum aliis cum quibus conviven-um est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est quia paucioribus indiget; ad quamquidem vitam videtur pertinere quod totaliter homo divinis rebus vacet; quamquidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturæ; unde et Apostolus dicit : *Habentes solum alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus* I. Tim., vi, 8].

Paupertas igitur laudabilis est, in quantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitiis implicantur. In quantum autem sollicitudinem tollit quæ ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, ut circa meliora occupentur, quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt; unde Gregorius : « Sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt (Moral., l. vii). » In quantum vero paupertas bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, impedit, simpliciter malum est; nisi in quantum subventio qua in temporalibus proximis subveniunt per majus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo divitiis

du bien qui provient des richesses, c'est-à-dire l'empêche de soulager les autres et de se sustenter lui-même, elle est absolument un mal; à moins que le soulagement qu'on donnerait au prochain dans les choses temporelles ne soit compensé par un bien plus considérable, qui consiste en ce que l'homme débarrassé des richesses a plus de liberté pour s'appliquer aux choses de Dieu et aux exercices spirituels. Quant au bien de la subsistance propre, il est tellement nécessaire qu'aucun autre bien ne saurait le compenser; car il n'est aucun bien en vue duquel l'homme doive se priver des choses qui lui conservent la vie. La pauvreté est donc louable, lorsque l'homme dégagé des soins terrestres est plus libre de s'occuper de Dieu et de son âme; de telle sorte, cependant, qu'elle lui laisse la faculté de fournir à ses besoins par des moyens licites; et il faut peu de chose pour cela. La vie de pauvreté la plus louable n'est pas la plus dénuée, mais celle qui exige moins de sollicitude; car la pauvreté n'est pas un bien par elle-même, mais parce qu'elle délivre l'homme de ce qui le détourne des choses spirituelles; c'est pourquoi sa bonté se mesure sur le degré de liberté qu'elle donne à l'homme en supprimant ces obstacles. Cela s'applique à tous les biens extérieurs, qui ne sont des biens qu'autant qu'ils tournent à l'avantage de la vertu, et non pas en eux-mêmes.

CHAPITRE CXXXIV.

Solution des objections formulées plus haut contre la pauvreté.

Ceci posé, il n'est pas difficile de résoudre les objections précédentes dirigées contre la pauvreté.

carens liberius potest divinis et spiritualibus vacare; bonum autem sustentationis propriæ adeo necessarium est, quod nullo alio bono recompensari potest; nullius enim boni obtenta debet homo sibi sustentationem vitæ subtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis est, quum homo, a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur; et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit major; non enim paupertas secundum se bona est, sed

in quantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat; unde, secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis prædictis, est mensura bonitatis ipsius. Et hoc est commune omnibus exterioribus, quia in tantum bona sunt in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsas.

CAPUT CXXXIV.

Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem.

His autem visis, rationes prædictas qui-

1° Quoiqu'un instinct naturel porte l'homme à amasser les choses nécessaires à la vie, comme il est dit dans le premier argument, ce n'est cependant pas de telle manière que tous doivent avoir la même occupation. Nous voyons, en effet, que toutes les abeilles ne remplissent pas la même fonction, mais les unes recueillent le miel, et les autres construisent des cellules avec la cire; et même les reines ne se livrent point à ces travaux. Il en est nécessairement de même pour l'homme; car comme il a besoin pour vivre de beaucoup de choses auxquelles un seul ne saurait suffire par lui-même, il faut que diverses personnes exercent des métiers divers : par exemple, ceux-ci seront agriculteurs; ceux-là gardiens d'animaux; d'autres architectes, et ainsi de suite. Et parce que la vie de l'homme n'exige pas seulement les biens du corps, mais bien plus ceux de l'âme, il est nécessaire que quelques-uns s'occupent des choses spirituelles pour rendre les autres meilleurs; et ces derniers doivent être libres des soins temporels.

2° La divine Providence distribue elle-même les fonctions différentes à diverses personnes, en donnant à quelques-uns plus d'inclination pour celle-ci que pour les autres. On voit donc par là que ceux qui renoncent aux biens temporels ne se retranchent pas les choses nécessaires à la vie, ainsi qu'on l'affirme dans la seconde objection; car il leur reste l'espérance fondée que leur vie sera sustentée, soit par leur propre travail, soit par les bienfaits d'autrui, que ces bienfaits consistent dans des propriétés communes ou dans la nourriture quotidienne. Car, selon la remarque du Philosophe, de même que ce que nous pouvons faire par nos amis, nous pouvons le faire, en quelque manière,

bus paupertas impugnatur dissolvere non est difficile.

1° Quamvis enim homini naturaliter inest appetitus congregandi ea quæ sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quolibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio, sed quædam colligunt mel, quædam ex cera domos constituunt; reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse; quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quæ unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores; quidam animalium custodes; quidam edificatores, et sic de aliis; et, quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, ne-

cessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse.

2° Hæc autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina Providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hæc officium quam ad alia. Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt non sibi subtrahunt sustentationem vitæ, ut secunda ratio proponebat. Remanet enim eis spes probabilis suæ vitæ sustentandæ, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano; sicut enim quod per amicos possumus per nos atqualiter possumus, ut Philosophus dicit (*Ethic.*, VIII, 11), ita et quod ab amicis habetur a nobis atqualiter habetur.

par nous-mêmes, ainsi les biens de nos amis sont en quelque sorte les nôtres (1).

3° Les hommes doivent être liés par une amitié mutuelle, puisqu'ils se rendent réciproquement service en remplissant des ministères spirituels ou temporels. Or, un service rendu dans l'ordre spirituel l'emporte d'autant plus sur un service de l'ordre temporel que les biens spirituels sont au-dessus des biens temporels, et plus nécessaires pour arriver à la fin de la béatitude. Donc celui qui, par la pauvreté volontaire, s'ôte le pouvoir de venir au secours des autres dans les choses temporelles, afin d'acquérir des biens spirituels qui lui permettent de les aider plus utilement, n'agit pas contrairement au bien de la société humaine, comme on le conclut dans le troisième raisonnement.

4° Il résulte clairement de ce qui précède que les richesses constituent une sorte de bien pour l'homme, en tant qu'elles sont subordonnées au bien de la raison, et non pas par elles-mêmes (ch. 133). Par conséquent, rien n'empêche que la pauvreté soit meilleure, si par elle on tend vers un bien plus parfait; et ainsi se trouve résolue la quatrième objection.

5° Comme ni les richesses, ni la pauvreté, ni aucune autre chose extérieure n'est en soi un bien pour l'homme, mais seulement en ce qu'elle est subordonnée au bien de la raison, il ne répugne nullement

(1) In omni societate aliquod jus, et vero amicitia aliqua, reperitur. Itaque quam amicos appellant et eos quibuscum navigant, et commilitones, itemque eos quibuscum aliquam societatem inierunt. Quanta porro communio est, tam late patet et amicitia. Nam tam late quoque jus patet. Et proverbium circumfertur, amicorum omnia communia, recte admodum; in societate enim et communione posita amicitia est (Arist., *Ethic*, viii, 11).

3° Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam, secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel in terrenis officiis. Est autem majus subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia per quæ utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanæ, ut tertia ratio concludebat.

4° Patet etiam ex prædictis (c. 133) quod divitiæ quoddam bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se; unde nihil

prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur; et sic solvitur quarta ratio.

5° Et, quia neque divitiæ, neque paupertas, neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis, nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis; nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala judicanda, sed malus usus eorum; et sic neque paupertas est abjicienda propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque procedunt, ut quinta ratio ostendere videbatur.

6° Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quæ in usum ve-

qu'il en découle quelque vice, si l'homme n'en fait pas un usage conforme à la règle de la raison; et cependant, il ne faut pas pour cela les juger absolument mauvaises, mais le mal n'est que dans l'usage; et conséquemment on ne doit pas rejeter la pauvreté à cause de certains vices qui en procèdent quelquefois accidentellement, comme on semblerait vouloir l'établir par le cinquième argument.

6° Il est aussi à observer que le milieu qui constitue la vertu ne se mesure pas sur la quantité des biens extérieurs dont on use, mais d'après la règle de la raison; d'où il arrive quelquefois que ce qui est extrême, à ne considérer que la quantité d'un bien extérieur, est le juste milieu, suivant la règle de la raison. Il n'est personne, en effet, qui vise à de plus grandes choses que l'homme généreux, ou qui surpasse en grandeur le luxe de l'homme magnifique. — Ce que l'on appelle le juste milieu en ces choses ne consiste donc pas dans la quantité des dépenses, ni dans rien de semblable, mais en ce qu'on ne va pas au-delà, ni qu'on ne reste pas en deçà de la règle de la raison, qui ne mesure pas seulement la quantité de la chose dont on fait usage, mais aussi la condition de la personne et son intention, la convenance du lieu et du temps, et tout le reste qui doit se rencontrer dans les actes des vertus. Donc personne ne se met en opposition avec la vertu par la pauvreté volontaire, même en abandonnant tout; et il n'y a pas en cela de prodigalité, puisqu'on le fait dans un but légitime et en observant les autres conditions exigées; car c'est plus de s'exposer soi-même à la mort, ce que l'on fait par la vertu de force, dans les circonstances où il le faut, que de renoncer à tous ses biens pour la fin voulue; et la sixième raison est ainsi détruite.

La conséquence qui découle des paroles de Salomon ne nous est pas

nunt, sed secundum regulam rationis; unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad majora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet; medium ergo dicitur, non quantitate sumptus aut alicujus hujusmodi, sed in quantum non transcendit regulam rationis, nec ab ea deficit; quæquidem regula non solum metitur quantitatem rei quæ in usum venit, sed conditionem personæ et intentionem ejus, opportunitatem loci et temporis, et alia hujusmodi quæ in actibus virtutum

requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam pauperatatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat; nec hoc prodigaliter facit, quum hoc faciat debito fine et aliis conditionibus debitis servatis; plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur, debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere, debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur non est contrarium. Manifestum est enim quod loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

contraire; car il parle évidemment de la pauvreté forcée, qui pousse ordinairement au vol.

CHAPITRE CXXXV.

Solution des objections faites en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté.

Nous avons à nous occuper maintenant des divers genres de vie que doivent adopter ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

La première manière, qui consiste à vivre en commun du prix des biens de chacun qui ont été vendus peut suffire, mais non pas pour longtemps. Aussi les Apôtres ont introduit ce genre de vie parmi les fidèles de Jérusalem, parce que, instruits par le Saint-Esprit, ils prévoyaient qu'ils ne demeureraient pas beaucoup de temps ensemble dans cette ville, tant à cause des persécutions et des mauvais traitements que les Juifs leur feraient souffrir, que parce que la destruction de la ville et de la nation était proche. Il n'était donc nécessaire de pourvoir aux besoins des fidèles que pour un temps très court; et, pour cette raison, nous ne voyons pas que les Apôtres, en passant chez les Gentils, au milieu desquels l'Eglise devait s'établir d'une manière durable, leur aient apporté la même institution.

La fraude possible des administrateurs ne doit pas faire condamner ce genre de vie; car cela est commun à tous les états dans lesquels plusieurs vivent ensemble, et dans celui-ci cet inconvénient est d'autant moins à redouter qu'il semble plus difficile que ceux qui professent la perfection commettent ces fraudes. On remédie encore à ce mal

CAPUT CXXXV.

Solutiones objectionum contra particulares modos vivendi in paupertate.

Post hoc autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

Et primus quidem modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent, tum propter persecu-

tiones et injurias eis inferendas a Judæis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis. Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere; et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non autem est contra hunc modum vivendi fraus quæ potest per dispensatores committi; hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc re-

en ayant soin d'établir des administrateurs fidèles. C'est pourquoi, du temps des Apôtres, on choisit Étienne et] six autres que l'on croyait dignes de remplir ce ministère.

Le second genre de vie qui convient à ceux qui se font pauvres volontairement consiste à vivre des biens de la communauté.

1° Il n'y a en cela rien qui diminue la perfection à laquelle tendent ceux qui embrassent la pauvreté volontaire; car il suffit qu'un seul ou quelques-uns s'occupent de ces biens pour qu'ils soient convenablement administrés; et ainsi, les autres, dégagés de toute préoccupation temporelle, peuvent librement s'appliquer aux exercices spirituels; et c'est là l'avantage qui résulte de la pauvreté volontaire. Ceux mêmes qui se chargent pour les autres de ces soins ne mènent pas une vie moins parfaite; car ce qu'ils paraissent perdre par le défaut de tranquillité, ils le retrouvent dans les services qu'ils rendent par charité, vertu qui constitue la perfection.

2° Cette manière de vivre ne détruit point la concorde à cause de la communauté des biens; car ceux qui choisissent volontairement la pauvreté doivent mépriser tout ce qui est terrestre, et il est impossible qu'étant ainsi disposés ils se divisent pour des biens temporels communs, surtout si l'on considère qu'ils ne doivent attendre de ces biens que le strict nécessaire et que les administrateurs devront être probes. On ne peut pas blâmer ce genre de vie sous prétexte que quelques-uns en abusent, puisque les méchants font un mauvais usage du bien, de même que les bons font un bon usage des maux.

Le troisième genre de vie qui convient à ceux qui embrassent la pauvreté volontaire consiste à vivre du travail manuel.

medium per providam fidelium dispensatorum institutionem; unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens voluntariam paupertatem sectantibus, ut scilicet de possessionibus communibus vivant.

1° Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumptes. Potest enim fieri per unius vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur; et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ qui hanc sollicitudinem pro

aliis assumunt; quod enim amittere videntur in defectu quietis recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit.

2° Nec etiam propter hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum; tales enim debent voluntariam paupertatem assumere qui temporalia contemnunt, et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; præsertim quum ex temporalibus nihil præter necessaria vitæ debeant expectare, et quum dispensatores oporteat esse fideles. Nec, propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi potest improbari, quum etiam bonis mali utantur male, sicut et malis boni bene utantur.

1° Il n'est pas inutile, comme on l'objecte dans le premier argument, de renoncer aux biens temporels, pour les acquérir de nouveau, en travaillant des mains, parce que la possession des richesses exige beaucoup de sollicitude pour les régir, ou du moins pour les conserver, et qu'elle excite l'homme à s'y affectionner; ce qui n'a pas lieu quand on cherche à se procurer par le travail des mains la nourriture de chaque jour.

2° Il est clair que peu de temps suffit, et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup de sollicitude pour obtenir, par le travail manuel, la subsistance que réclament les besoins de la nature; au lieu que, pour amasser des richesses ou se procurer le superflu de la vie en travaillant des mains, comme les artisans du monde se le proposent, il faut beaucoup de temps et une grande préoccupation d'esprit; ce qui répond à la seconde objection.

3° Il faut remarquer que le Seigneur, dans l'Évangile, n'a pas interdit le travail, mais les inquiétudes d'esprit relativement aux nécessités de la vie; car il ne dit pas : « Ne travaillez pas, » mais : *Ne soyez point inquiets*; et il prouve *a minori* qu'il doit en être ainsi. En effet, si la divine Providence pourvoit aux besoins des oiseaux et des lis, qui sont d'une condition inférieure, et ne peuvent se livrer aux travaux par lesquels les hommes se procurent la subsistance nécessaire, à plus forte raison s'occupera-t-elle des hommes dont la condition est plus élevée, et auxquels elle a donné la faculté d'obtenir leur subsistance par leur propre labeur; en sorte qu'il ne faut pas être tourmenté d'une sollicitude inquiète pour les choses nécessaires à la vie. D'où il ressort clai-

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit, ut scilicet de labore manuum vivant.

1° Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum, sicut prima ratio in contrarium proponebat, quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando, vel saltem in custodiendo, et affectum hominis ad se trahebat; quod non accidit, dum sibi quis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

2° Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum, quantum sufficit ad naturæ sustentationem, modicum tempus sufficit et modica sollicitudo necessaria est; sed ad divitias congregandas vel superfluum victum querendum per laborem manuum, sicut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et ma-

gnam sollicitudinem adhibere; in quo patet solutio secundæ rationis.

3° Considerandum est autem quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitæ; non enim dixit : « Nolite laborare, » sed : *Nolite solliciti esse*; quod a minori probat. Si enim ex divina Providentia sustentantur aves et lilia, quæ inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt, multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum querendi; ut sic non oporteat anxiam sollicitudinem de necessariis vitæ affligi. Unde patet quod, per verba Domini quæ inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

rement que les paroles du Seigneur qui ont été apportées en preuve ne dérogent pas à cette manière de vivre.

On ne doit pas non plus condamner ce genre de vie, en disant qu'il est insuffisant. Car :

1° C'est dans le plus petit nombre des cas qu'un homme se trouve, soit pour cause de maladie, soit pour quelque raison semblable, dans l'impossibilité d'acquérir par le travail des mains ce qui suffit aux nécessités de la vie. Or, il ne faut pas rejeter une institution pour un défaut qui se produit dans quelques cas peu nombreux ; car la même difficulté se rencontre dans l'ordre naturel et même dans les choses que la volonté a réglées. D'ailleurs, aucun genre de vie ne pourvoit tellement aux besoins de l'homme, qu'il ne puisse quelquefois subir des privations, puisque le vol et la rapine peuvent aussi bien ravir les richesses que la maladie peut atteindre celui qui vit du travail de ses mains. Il reste cependant un remède applicable à cette manière de vivre, c'est que celui qui ne suffit plus à sa subsistance par son propre travail reçoive du secours, ou des autres membres de la même société, qui peuvent travailler plus qu'il ne leur est nécessaire, ou même de ceux qui possèdent des richesses, en vertu de cette loi de charité et d'amitié naturelle qui porte l'homme à soulager son semblable qui est dans l'indigence. C'est pourquoi, après avoir dit : *Qui-conque ne veut pas travailler ne doit pas manger* (II. Thessal., III, 10), l'Apôtre ayant en vue ceux qui sont incapables de se sustenter par leur propre travail, adresse cet avertissement aux autres : *Pour vous, ne vous laissez pas de faire du bien* (Ibid., III, 13).

2° Comme il faut peu de chose pour la subsistance rigoureusement

Neo etiam iste modus vivendi potest reprobari per hoc quod non sufficiat.

1° Quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem vel propter aliquid hujusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit aliqua ordinatio repudianda ; hoc enim et in naturalibus et etiam in voluntariis ordinationibus accidit ; nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere ; nam et divitiæ furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa prædictum modum vivendi, ut scilicet

ei cujus labor ad proprium victum non sufficit subveniatur, vel per alios ejusdem societatis qui plus laborare possunt quam eis necessarium sit, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem charitatis et amicitie naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et quum Apostolus dixisset : *Si quis non vult operari, nec manducet* (II. Thessal., III, 10), propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum querendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens : *Vos autem nolite despicere beneficientes* (Ibid., III, 13).

2° Quum etiam ad victum necessarium pauci sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti magnum tempus occupare in necessariis querendis labore ma-

requis, rien ne force ceux qui se contentent de peu à dépenser un temps considérable pour se procurer le nécessaire en travaillant des mains ; et ainsi ils ne sont pas beaucoup détournés des autres œuvres spirituelles, en vue desquelles ils ont embrassé la pauvreté volontaire, surtout puisque, en travaillant des mains, ils peuvent penser à Dieu, le louer et produire d'autres actes semblables, auxquels sont tenus ceux qui vivent en leur particulier. Mais pour ne pas être complètement distracts dans leurs exercices spirituels, ils peuvent aussi s'aider des bienfaits des autres fidèles.

1° Quoique la fin de la pauvreté volontaire ne soit pas d'éviter l'oisiveté et de mortifier la chair par le travail manuel, puisque les riches ont également la faculté de le faire, il n'est pas douteux que le travail des mains puisse avoir ces résultats, même dans le cas où peu de chose est nécessaire pour vivre.

2° Il est vrai cependant qu'on peut éviter l'oisiveté en se livrant à des occupations plus utiles, et employer des remèdes plus puissants pour réprimer la concupiscence de la chair ; aussi ceux qui ont ou peuvent avoir d'ailleurs de quoi vivre légitimement ne sont-ils pas assujettis à la nécessité du travail ; car le besoin de vivre force seul à travailler des mains ; et c'est pour cela que l'Apôtre dit : *Quiconque ne veut pas travailler ne doit pas manger* (II. Thessal., III, 10).

La quatrième manière, qui consiste à vivre d'aumônes, convient à ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. En effet :

1° Il ne répugne point que celui qui a renoncé à ses biens dans un but qui tourne à l'avantage d'autrui, vive de ce que les autres lui donnent. S'il n'en était pas ainsi, la société humaine ne pourrait pas

num ; et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quæ paupertatem voluntariam assumpserunt ; et præcipue quum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare et alia hujusmodi facere, quæ singulariter sibi viventes observare oportet. Sed, ne omnino in spiritualibus operibus impediuntur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adjuvari.

1° Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc et divitias possidentes facere possunt, non tamen est dubium quin labor manualis ad prædicta valeat, etiam sub modica victus necessitate.

2° Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari ; unde, propter hujusmodi, non imminet necessitas laborandi his qui alias habent vel habere possunt unde licite vivant ; sola enim necessitas victus cogit manibus operari ; unde et Apostolus dicit : *Si quis non vult operari, nec manducet* (II. Thessal., III, 10).

Quartus etiam modus vivendi, de his quæ ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt.

1° Non enim hoc est inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquod quod in utilitatem aliorum vergit, de his quæ ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc cesset,

se conserver; car si chacun ne prenait soin que de ses propres affaires, personne ne se consacrerait au bien public. Donc ce qui est surtout avantageux pour la société, c'est que ceux qui ont abandonné le soin de leurs biens propres pour se consacrer au bien public reçoivent leur subsistance de ceux à qui ils se rendent utiles; et c'est pour cela que les soldats vivent de la solde qui leur est payée, et que le trésor public fournit aux besoins des chefs de l'État. Or, ceux qui embrassent la pauvreté volontaire, pour suivre Jésus-Christ, renoncent à tout afin de procurer le bien commun, en éclairant le peuple par leur sagesse, leurs enseignements et leurs exemples, et en venant à son secours par leurs prières et leur intercession.

2° Il est visible par là qu'il n'y a pour eux aucune honte à vivre de ce que les autres leur donnent, puisqu'ils leur procurent en retour de plus grands biens, recevant pour leur entretien des choses temporelles, et se rendant utiles au prochain dans les choses spirituelles. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Que votre abondance des biens temporels supplée à leur pauvreté*; et ensuite : *Afin que votre pauvreté trouve un supplément dans leur abondance des biens spirituels* (II. Cor., VIII, 14); car celui qui aide un autre participe à son action bonne ou mauvaise.

3° Dès lors que ces hommes provoquent le prochain à la pratique de la vertu par leurs exemples, il en résulte que ceux qui y font des progrès, en les prenant pour modèles, sont moins attachés aux richesses, lorsqu'ils voient que d'autres y renoncent complètement pour mener une vie parfaite. Or, une personne distribue ses richesses pour subvenir aux nécessités d'autrui d'autant plus facilement qu'elle les aime moins et qu'elle s'applique davantage à pratiquer la vertu. Par

societas humana permanere non posset; si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Optimum est igitur bonorum societati quod illi qui, prætermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt ab his quorum utilitati deserviunt sustententur; propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicæ de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplo populum illustrantes, vel oratione et intercessionem sustentantes.

2° Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quæ ab aliis dantur, ex quo

ipsi majora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus : *Vestra abundantia, scilicet in temporalibus, illorum inopiam suppleat*; et : *Ut et illorum abundantia, scilicet in spiritualibus, vestra inopiam sit supplementum* (II. Cor., VIII, 14). Qui enim alterum juvat particeps fit operis ejus in bono et in malo.

3° Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutes, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitæ divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum necessitate distribuit. Unde qui paupertatem voluntariam

conséquent, ceux qui embrassent la pauvreté volontaire et vivent d'aumônes sont plus utiles aux pauvres ordinaires, en excitant les autres, par leurs discours et leurs exemples, à faire des œuvres de miséricorde, qu'ils ne leur font de tort en recevant leur subsistance de leurs bienfaiteurs.

4° Il est clair que des hommes qui sont arrivés à la perfection de la vertu, tels que doivent être ceux qui se font pauvres volontairement, en méprisant les richesses, ne perdent pas leur liberté d'esprit à cause du peu qu'ils reçoivent pour le soutien de leur vie, puisque les choses seules qui dominent dans ses affections font perdre à l'homme cette liberté. Donc l'homme ne perd pas sa liberté pour les choses qu'il méprise, si on les lui donne.

5° Quoique la subsistance de ceux qui vivent d'aumônes dépende de la volonté des personnes qui y pourvoient, elle n'est pas pour cela insuffisante pour entretenir la vie des pauvres de Jésus-Christ. Elle ne dépend pas, en effet, de la volonté d'un seul, mais de la volonté d'un grand nombre, et il n'est pas probable que, dans la multitude du peuple fidèle, il ne s'en rencontre pas beaucoup qui s'empressent de subvenir aux nécessités de ceux qu'ils ont en vénération, à cause de la perfection de leur vertu.

6° Il n'est pas inconvenant qu'ils en viennent jusqu'à exposer leurs besoins et à demander le nécessaire pour les autres et pour eux-mêmes ; car nous lisons que les Apôtres l'ont fait. Ils ne recevaient pas seulement le nécessaire de ceux qu'ils instruisaient ; ce qu'ils pouvaient exiger plutôt que de le demander comme une aumône, puisque le Seigneur ordonne que ceux qui travaillent à annoncer l'Évangile vivent

assumentes, de his quæ ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiæ opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi, ad sustentationem vitæ aliorum beneficia accipientes.

4° Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatem voluntariam sectantur, divitiis contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt; quum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quæ in affectu suo dominantur; unde propter ea quæ homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

5° Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quæ ab aliis dantur ex voluntate dantium dependeat, non tamen

propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum; non est autem probabile quod, in multitudine fidelis populi, non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent, propter perfectionem virtutis.

6° Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis, vel pro se; hoc enim et Apostoli fecisse leguntur, non solum ab illis quibus prædicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini, ut qui Evangelio deserviant de Evangelio vivere, sed etiam pro pauperibus qui erant in Jerusalem, qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus præ-

de l'Évangile (1); mais ils recevaient aussi des secours pour les pauvres qui étaient à Jérusalem, et qui, abandonnant leurs biens, vivaient dans la pauvreté, sans cependant évangéliser les nations; mais leur vie toute spirituelle pouvait profiter à ceux qui fournissaient leur subsistance. C'est pourquoi l'Apôtre conseille de les aider par des aumônes, non à cause de la nécessité, mais par bonne volonté; ce qui n'est autre chose que mendier (2). Cette mendicité ne rend pas l'homme méprisable, si l'on y met de la réserve, en demandant seulement le nécessaire, et non pas le superflu, et si l'on évite d'être importun, ayant égard à la condition des personnes auxquelles on s'adresse, ainsi qu'aux circonstances de lieu et de temps; ce que doivent toujours observer ceux qui veulent mener une vie parfaite.

7° Il est visible encore, pour ces raisons, qu'une telle mendicité n'a rien de déshonorant, comme si on l'exerçait avec importunité et sans discrétion, pour se procurer des superfluités ou des plaisirs.

Il est évident qu'il y a quelque abjection dans la mendicité; car, de même qu'il est moins noble de souffrir l'action que de la faire, ainsi il l'est moins de recevoir que de donner, d'obéir au roi que de gouverner et de commander, bien qu'à raison de quelque circonstance accessoire, il puisse y avoir compensation. Mais c'est le propre de l'humilité d'accepter volontiers ce qui est abject, non pas absolument, mais autant qu'il est nécessaire; car par là même que l'humilité est une vertu, elle ne fait rien sans discrétion. Donc ce ne serait pas humilité, mais folie que d'embrasser tout ce qui est abject; mais si l'on

(1) *Dignus est operarius cibo suo* (Matth., x, 10).—*Dominus ordinavit illi qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere* (I. Cor., ix, 14).

(2) Voyez le chap. 8 de la seconde épître aux Corinthiens.

dicabant, sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur; unde et Apostolus talibus, non ex necessitate, sed ex voluntate dantium, persuadet eleemosynis subveniendum; quod nihil est aliud quam mendicare. Hæc autem mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitæ sectantur.

7° Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis, quam haberet si cum importunitate

et indiscrete fieret ad superfluitatem vel voluptatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abjectione fit; sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi obedire quam gubernare et imperare, quamvis, propter aliquid adjunctum, posset recompensatio fieri. Eo vero quæ abjectionis sunt sponte assumere ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est; quum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiæ, si quis quodcumque abjectum assumpsit; sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem aliquis

ne refuse pas, à cause de l'abjection qui en résulte, de faire une chose qu'une vertu rend nécessaire : par exemple, si la charité exige que l'on remplisse auprès du prochain quelque bon office, on y consent par humilité. Si donc il est nécessaire de mendier pour pratiquer dans sa perfection la vie de pauvreté, l'humilité fait supporter cet abaissement. Il est des circonstances où la vertu nous porte à nous charger de fonctions abjectes, bien que ce ne soit pas une obligation de notre état, afin d'encourager par cet exemple ceux à qui elles reviennent à les accepter plus facilement ; car le général fait quelquefois les fonctions des soldats dans le but de les exciter. Dans certains cas nous avons même recours à cette abjection, par principe de vertu, comme à une sorte de remède : ainsi, lorsque quelqu'un se sent porté à concevoir de lui-même une estime exagérée, il lui est avantageux de s'abaisser, sans s'écarter de la modération voulue, à de vils emplois, qu'il choisit lui-même ou que d'autres lui imposent, afin de comprimer cet orgueil de l'esprit en s'assimilant en quelque façon, par cette manière d'agir, aux hommes de basse condition qui passent leur vie dans ces occupations abjectes.

8° Ceux qui s'imaginent faussement que le Seigneur leur interdit absolument le soin de pourvoir à leur subsistance sont en contradiction complète avec la raison. Tout acte, en effet, exige de la sollicitude. Si donc l'homme ne doit avoir aucune sollicitude pour les biens temporels, il s'ensuit qu'il ne doit rien faire de ce qui est dans le temps ; et il n'est ni possible, ni raisonnable d'en agir ainsi, parce que Dieu a réglé les actions de chaque être suivant la propriété de sa nature. Or,

propter abjectionem non recusat, puta si charitas exigit quod proximis aliquod abjectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est, ad perfectionem pauperis vite sectandum, quod aliquis mendicet, hanc abjectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abjecta assumere virtutis est, etsi nostrum hoc officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus, quibus incumbit, ut id facilius ferant ; nam et dux interdum militis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abjectis utitur per virtutem ut medicina quadam ; puta, si alicujus animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter debita moderatione servata abjectis utitur vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam, dum per hæc quæ gerit

sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

8o Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu querendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit ; si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus temporalibus habere debet, sequitur quod nihil temporale agere debeat ; quod neque possibile neque rationabile est observari ; Deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem sue nature. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat ; et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intenditur. Non est igitur

deux natures, l'une spirituelle et l'autre corporelle, constituant l'homme. Il est donc nécessaire, d'après le plan divin, qu'il fasse des actions corporelles, et qu'il s'applique aux choses spirituelles; et il sera d'autant plus parfait que son application aux choses spirituelles sera plus soutenue. Donc la perfection de l'homme ne consiste pas à y rien faire de corporel, parce que, comme la fin des actions corporelles est de pourvoir aux choses nécessaires à la conservation de la vie, celui qui les omet néglige sa vie, que chacun est tenu de conserver. Or, compter sur le secours de Dieu, dans les choses où l'on peut s'aider par son action propre, sans employer ce moyen, c'est être insensé et tenter Dieu; car il est de la bonté divine de pourvoir aux nécessités des êtres, non pas en faisant tout immédiatement, mais en donnant aux autres causes l'impulsion qui les fait agir de la manière qui leur est propre, comme nous l'avons dit (ch. 77). Donc personne ne doit attendre que Dieu subvienne à ses besoins, en laissant de côté toute action propre au moyen de laquelle il peut y subvenir; car cela répugne à l'ordre établi par Dieu et à sa bonté.

Mais parce que, bien qu'il soit en notre pouvoir d'agir, il ne dépend pas de nous que nos actions atteignent la fin voulue, à cause des obstacles qui peuvent se rencontrer, le résultat des actions de chacun est subordonné aux dispositions arrêtées par Dieu. Le Seigneur a donc statué que nous ne devons pas nous inquiéter de ce qui ne nous concerne pas, savoir du résultat de nos actions; mais il ne nous a pas défendu de prendre soin de ce qui nous regarde, c'est-à-dire de nos actions. Donc celui qui s'occupe de ce qu'il doit faire n'agit point contre le précepte du Seigneur, mais plutôt celui qui se préoccupe des événements qui peuvent avoir lieu, lors même qu'il réaliserait ses

modus perfectionis humanæ quod nihil corporale agatur; quia, quum corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conservationem vitæ, si quis eas prætermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem juvare, prætermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis; hoc enim ad divinam bonitatem pertinet ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra (c. 77) dictum est. Non est igitur expectandum a Deo ut, omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest prætermissa, Deus

ei subveniat; hoc enim divinæ ordinationi repugnat et bonitati ipsius.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostræ debitum finem consequantur, propter impedimenta quæ possunt contingere, hoc dispositioni divinæ subjacet quid cuique ex actione sua proveniat. Præcipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra præceptum Domini agit qui de iis quæ ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet, sed ille qui

nos propres, au point de négliger d'agir comme il le faut pour prévenir ces sortes d'événements, contre lesquels nous devons nous prémunir en nous confiant dans la Providence de Dieu, qui nourrit les oiseaux et fait croître les plantes; car une telle sollicitude paraît s'accorder avec l'erreur des Gentils, qui niaient la Providence divine. C'est pour cela que le Seigneur conclut en nous recommandant *de n'être point inquiets pour le lendemain* (Matth., VI, 34). Ce n'est pas qu'il nous défende de conserver pour le lendemain ce qui nous est nécessaire en son temps, mais il nous dit de ne pas nous tourmenter de ce qui arrivera dans l'avenir, en désespérant en quelque sorte du secours de Dieu; ou encore de ne pas nous occuper d'avance le jour présent des choses dont nous devons prendre soin le lendemain, parce que chaque jour a ses sollicitudes; aussi il ajoute : *A chaque jour suffit sa peine* (Ibid.).

Nous voyons donc que ceux qui embrassent la pauvreté volontaire peuvent adopter divers genres de vie qui leur conviennent; et le meilleur de tous est celui qui débarrasse le plus l'esprit de l'homme de la sollicitude des choses temporelles et de l'occupation qu'elles imposent.

CHAPITRE CXXXVI.

De l'erreur de ceux qui attaquent la continence perpétuelle.

Des hommes d'un sens pervers ont aussi déclamé contre le bien de la continence, tout comme ils l'ont fait contre la perfection de la pauvreté. Il s'efforcent de détourner de la continence par les raisons suivantes et d'autres de même valeur :

sollicitus est de his quæ possunt emergere, etiam ipse proprias actiones exsequatur, ita quod debitas actiones prætermittat ad obviandum hujusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei Providentia sperare, per quam etiam aves et herbæ sustentantur; talem enim sollicitudinem habere videtur pertinere ad errorem Gentilium, qui divinam Providentiam negant. Propter quod Dominus concludit quod non simus solliciti in crastinum (Matth., VI, 34); per quod non prohibuit quin conservaremus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur cum quadam desperatione divini auxilii, vel ne præoccupet hodie sollicitudinem quæ erit habenda in crastino, quia quælibet dies suam sollicitudinem habet;

unde subditur : *Sufficit diei malitia sua* (Ibid.).

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur; inter quos ille laudabilior est qui magis a sollicitudine temporalium et occupatione circa ea hominis animum reddit immanem.

CAPUT CXXXVI.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiam bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quodquidem bonum continentie his et similibus rationibus excludere nituntur :

1° L'union de l'homme et de la femme a pour fin le bien de l'espèce. Or, le bien de l'espèce est supérieur au bien de l'individu. Donc celui qui renonce complètement à l'acte par lequel l'espèce se conserve pèche plus gravement que s'il s'abstenait de l'acte qui conserve l'individu, que s'il se privait, par exemple, de nourriture, de boisson et d'autres choses semblables.

2° C'est en vertu de l'ordre divin que l'homme a reçu des organes destinés à la génération, la force de la concupiscence, qui l'y excite, et d'autres dons analogues qui tendent au même but. Donc celui qui s'abstient absolument de l'acte de la génération paraît agir contre l'ordre divin.

3° S'il est bien qu'un seul garde la continence, il est meilleur que le grand nombre l'imite et très bien que tous fassent de même. Or, il suivrait de là que le genre humain disparaîtrait. Donc il n'est pas bon qu'un homme pratique la continence absolue.

4° La chasteté, comme les autres vertus, consiste dans le juste milieu. Donc, de même qu'on agit contre la vertu en obéissant sans aucune résistance à la concupiscence et en s'abandonnant à l'intempérance, celui qui résiste absolument à la concupiscence et reste insensible blesse également la vertu.

5° Dès lors que la concupiscence de la chair est naturelle, il est impossible qu'elle ne se fasse pas sentir dans l'homme. Or, la résistance absolue à la concupiscence, et cette espèce de lutte continuelle à soutenir, trouble beaucoup plus l'esprit que l'usage modéré de ces plaisirs. Donc, puisque le trouble de l'esprit empêche plus que tout le reste la vertu de se perfectionner, l'observation de la continence perpétuelle semble s'opposer à la perfection de la vertu.

1° Viri animi et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinus autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinere ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstinere ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, potus et alia hujusmodi.

2° Adhuc, Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinere.

3° Item, Si bonum est quod unus continet, melius est quod multi, et optimum

quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino continet.

4° Amplius, Castitas, sicut et aliae virtutes, in medio consistit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentiam insequitur et intemperatus est, ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentia abstinere et insensibilis est.

5° Præterea, Non est possibile quin in homine concupiscentia venereorum oriatur, quum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentia, et quasi continuam pugnam habere, majorem inquietudinem animo tribuit quam si aliqua moderata

Telles sont les difficultés qui semblent s'élever contre la continence perpétuelle.

On peut encore leur ajouter ce précepte que nous trouvons dans l'Écriture et que Dieu donna à nos premiers parents : *Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre* (Gen., I, 28, et IX, 7); précepte qui n'a pas été abrogé, mais que le Seigneur paraît plutôt avoir confirmé lorsqu'il dit, dans l'Évangile, en parlant de l'union du mariage : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* (Matth., XIX, 6). Or, celui qui garde la continence perpétuelle se met en opposition expresse avec ce précepte. Donc il ne semble pas permis de garder la continence perpétuelle.

Il n'est pas difficile de résoudre ces objections d'après les principes que nous avons posés plus haut. En effet :

1° Il faut considérer que l'on doit suivre une règle différente pour les choses qui entrent dans les besoins de chaque individu et pour celles qui entrent dans les besoins de la multitude des hommes. S'il s'agit des besoins de chaque individu, il faut qu'il y soit pourvu pour chacun : parmi ces besoins sont la nourriture, la boisson et tout ce qui compose la subsistance de l'individu ; aussi est-il indispensable que chacun prenne de la nourriture et une boisson. S'il s'agit, au contraire, des besoins de la multitude, il n'est pas nécessaire, il n'est pas même possible que chacun de ceux qui la composent y pourvoie. Il est évident, en effet, qu'un seul individu ne saurait pourvoir à beaucoup de choses dont la multitude des hommes ne peut se passer, telles que la nourriture, la boisson, les vêtements, les habitations et le reste ; et, pour cette raison, les individus doivent exercer des professions diffé-

concupiscentiis ateretur. Quam igitur in-
quieta animi maxime perfectioni virtutis
repugnet, videtur perfectioni virtutis ad-
versari quod aliquis perpetuam continen-
tiam servet.

Hæc igitur contra perpetuam continen-
tiam obijci videntur.

Quibus etiam adjungi potest præceptum
Domini quod primis parentibus legitur
esse datum : *Crescite, et multiplicamini, et
replete terram* (Gen., I, 28, et IX, 7) ; quod
non est remotum, sed magis videtur a Do-
mino in Evangelio esse confirmatum, ubi
dicit : *Quod Deus conjunxit homo non separet*
(Matth., XIX, 6), de conjunctione matri-
monii loquens. Contra autem hoc præ-
ceptum expresse facit qui perpetuam continen-
tiam servat. Videtur igitur non esse
licitum perpetuam continentiam servare.

Hoc autem non difficile est solvere se-
cundum ea quæ præmissa sunt.

1° Considerandum enim est quod alia
ratio est habenda in his quæ pertinent ad
necessitatem uniuscujusque hominis perti-
nent, atque alia in his quæ pertinent ad
multitudinis necessitatem. In his enim quæ
ad uniuscujusque necessitatem pertinent,
oportet quod cuilibet provideatur ; hujus-
modi autem sunt cibi et potus et alia quæ
ad sustentationem individui pertinent ; unde
necessarium est quod cuilibet cibo et potu
utatur. In his autem quæ necessaria sunt
multitudini, non oportet quod cuilibet de
multitudine attribuat, neque etiam est
possibile ; patet enim multa esse necessaria
multitudini hominum, ut sunt cibus, potus,
indumentum, domus et alia hujusmodi, quæ
impossibile est quod per unum procurantur ;

rentes, de même que les divers membres du corps ont pour fin des actions diverses. Donc, puisque la génération n'est pas dans les besoins de l'individu, mais dans ceux de l'espèce tout entière, tous les hommes ne sont pas dans la nécessité de procréer, mais il faut que certains d'entre eux s'en abstiennent pour embrasser d'autres professions, comme le métier des armes ou la vie contemplative.

2° De là ressort la réponse à la seconde objection. La divine Providence a donné à l'homme les choses nécessaires à l'espèce entière. Cependant chaque individu n'est point obligé de faire usage de chacune de ces choses : ainsi, l'homme a reçu l'habileté pour construire et la force pour combattre, et néanmoins tous ne doivent pas être architectes ou soldats. De même, quoique l'homme ait reçu de Dieu la puissance d'engendrer et tout ce qui se rapporte à l'acte de cette puissance, il n'est nullement nécessaire que chacun produise l'acte générateur.

3° On voit d'après cela comment se résout la troisième objection. Bien que, à ne considérer que les individus, il soit préférable que celui qui se consacre à de meilleures choses s'abstienne de ces choses nécessaires, ce ne serait pourtant pas un bien que tous s'en abstinssent. Nous en avons la preuve dans l'ordre de l'univers. Quoique la substance spirituelle soit supérieure à la substance corporelle, un univers qui ne renfermerait que des substances spirituelles ne serait pas meilleur, mais plus imparfait. Pareillement, quoique, dans le corps de l'animal, l'œil l'emporte sur le pied, l'animal ne serait pas dans un état parfait, s'il n'avait pas l'œil et le pied. De même, la multitude du genre humain ne serait pas dans un état parfait, si ceux-ci ne se livraient pas à

et ideo diversorum oportet esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militis vel contemplationi.

2° Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim Providentia dantur homini ea quæ sunt toti speciei necessaria; nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur; data est enim homini industria edificandi et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint edificatores aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa et

ea quæ ad actum ejus ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

3° Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quæ sunt necessaria, quamvis, quantum ad singulos, melius sit quod abstineat, melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant; sicut et in ordine universi apparet; quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solum substantiæ spirituales, sed imperfectius; et, quamvis sit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis ac-

l'acte générateur, et si ceux-là ne s'en abstenaient pas pour s'adonner à la contemplation.

4^e A ce qu'on nous objecte en quatrième lieu, que la vertu se trouve nécessairement dans le juste milieu, nous opposons la même réponse que nous avons faite plus haut (ch. 134) pour la pauvreté. Le juste milieu qui constitue la vertu ne s'apprécie pas toujours d'après la quantité de la chose que la raison ordonne, mais d'après la règle de la raison, qui atteint la fin légitime et détermine les circonstances qui conviennent. D'après ce principe, s'abstenir, plus que ne le permet la raison, des plaisirs de la chair, c'est le vice que l'on appelle insensibilité ; mais si l'on s'en abstient comme le veut la raison, c'est une vertu, et même elle dépasse la capacité ordinaire de l'homme ; car elle fait participer en quelque sorte les hommes à la ressemblance divine ; ce qui fait dire que la virginité est la parente des Anges.

5^e Il faut répondre à la cinquième objection que la sollicitude et les occupations de ceux qui usent du mariage, à cause de leurs épouses, de leurs enfants et des nécessités de la vie auxquelles ils ont à pourvoir, sont incessantes, au lieu que le trouble dont l'homme souffre dans sa lutte contre la concupiscence ne dure que pendant un temps, et ce temps est même abrégé parce qu'il refuse d'y consentir ; car l'amour des jouissances s'accroît d'autant plus qu'on en use davantage, et la concupiscence s'affaiblit par l'abstinence et les autres exercices corporels, qui conviennent à ceux qui se proposent de garder la continence. Il est vrai encore que les jouissances corporelles font déchoir l'âme de son élévation et la détournent de la contemplation des choses spirituelles plus que le trouble qui provient de la résistance opposée au désir de

tibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

4^o Quod autem quarto objicitur, quod necesse est virtutem in medio esse, solvitur per id quod supra (c. 134) jam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quæ ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quæ debitum finem attingit et circumstantias convenientes metitur. Et sic ab omnibus venerorum delectationibus abstinere, præter rationem, vitium insensibilitatis dicitur ; si autem secundum rationem fiat, virtus est, quæ etiam communem hominis modum excedit ; facit enim homines esse in divinæ quadam similitudinis participatione ; unde virginitas Angelis dicitur esse cognata.

5^o Ad quintum dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui conjugio utuntur de uxoribus, filiis et necessariis vitæ acquirendis, est continua, inquietatio autem quam homo patitur expugna concupiscentiarum est ad aliquam horam, quæ etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non consentit ; nam, quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus ; debilitantur enim concupiscentiæ per abstinentiam et alia exercitia corporalia quæ conveniunt his qui continentie propositum habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo quæ provenit in resistendo concupiscentiis horum delectabilium, quia

ces jouissances, parce que l'usage des délectations, et surtout des délectations charnelles, attache plus que tout le reste l'âme à ce qui est de la chair, puisque la délectation fait que le désir se repose dans l'objet délectable; et, par conséquent, il est très nuisible à ceux qui s'appliquent à la contemplation des choses divines et de toute vérité de s'adonner aux plaisirs de la chair, et il leur est très utile de s'en abstenir. Cependant, quoique l'on dise en général qu'il vaut mieux pour un homme garder la continence qu'user du mariage, rien ne s'oppose à ce que le mariage ne soit préférable pour un autre. C'est pourquoi le Seigneur, après avoir parlé de la continence, ajoute : *Tous ne comprennent pas cette parole, mais que celui-là comprenne qui peut comprendre* (Matth., XIX, 11 et 12).

On voit par ce que nous venons de dire comment il faut répondre à la dernière difficulté tirée du précepte donné à nos premiers parents. Ce précepte a rapport à l'inclination qui est naturellement dans les hommes, de conserver l'espèce par l'acte de la génération; et il n'est pas nécessaire que tous l'exécutent, mais seulement un certain nombre, comme nous l'avons observé. Or, comme il n'est avantageux pour personne de s'adonner en tout temps à l'acte de la génération, il n'était pas expédient non plus de s'en abstenir toujours, surtout quand il était nécessaire de multiplier les naissances, soit à cause de la rareté des hommes, ainsi que cela eut lieu à l'origine du monde, quand le genre humain commença à se propager, soit à cause du petit nombre du peuple fidèle, dans les temps où, comme sous l'Ancien-Testament, il fallut le multiplier par la génération charnelle. C'est pour cette raison que le conseil de la continence perpétuelle fut réservé pour l'époque du Nou-

per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhæret, quum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his qui ad contemplationem divinorum et cujusque veritatis intendunt maxime nocivum est venereis delectis esse et maxime utile ab eis abstinere. Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit: *Non omnes capiunt verbum istud, sed qui potest capere capiat* (Matth., XIX, 11 et 12).

Ad id autem quod de præcepto primis parentibus dato ultimo positum est patet responsio per ea quæ dicta sunt. Præceptum enim illud respicit inclinationem naturalem

quæ est in hominibus ad conservandam speciem per actum generationis; quod tamen non est necessarium per omnes exsequi, sed per aliquos, ut dictum est. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio, quando humanum genus cœpit multiplicari, sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Veteri Testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est temporibus Novi Testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

veau-Testament, où le peuple spirituel s'accroît par la génération spirituelle.

CHAPITRE CXXXVII.

Contre ceux qui égalaient le mariage à la virginité.

Il s'en est rencontré d'autres, qui, tout en ne condamnant pas la continence perpétuelle, lui égalaient l'état du mariage. Ce fut l'hérésie de Jovinien (1). Mais tout ce qui précède fait ressortir suffisamment la fausseté de cette erreur, puisque la continence rend l'homme plus capable d'élever son esprit vers les choses spirituelles et divines, et l'établit, en quelque manière, dans un état supérieur à celui de l'humanité, en lui donnant une sorte de ressemblance avec les anges.

Que certains personnages d'une vertu très parfaite, tels qu'Abraham, Isaac et Jacob, aient usé du mariage, cela ne fait pas une difficulté, parce que plus l'âme est affermie dans la vertu et moins elle est exposée à déchoir de son élévation pour quelque cause que ce soit. Cependant, l'usage du mariage ne leur a pas fait moins aimer la contemplation de la vérité et des choses divines ; mais, selon que les temps l'exigeaient, ils usaient du mariage afin de multiplier le peuple fidèle. Toutefois, la

(1) A Joviniano quodam monacho (*mediolanensi*) ista hæresis orta est ætate nostra, quum adhuc juvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse jejuniæ, vel a cibis aliquibus abinentiam. Virginitatem Mariæ destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam. Virginitatem etiam sanctimonialium, et continentiam sexus virilis in sanctis eligentibus cœlibem vitam, conjugiorum castorum atque fidelium meritis adæquabat; ita ut quædam virgines sacræ provecæ jam ætatis in urbe Roma, ubi hæc docebat, eo audite nupsisse dicantur. Non sane ipse vel habebat, vel habere volebat uxorem; quod non propter aliquod apud Deum majus meritum in regno vitæ perpetuæ profuturum, sed propter præsentem prodesse necessitatem, hoc est, ne homo conjugales patiatur molestias, disputabat. Cito tamen ista hæresis oppressa et extincta est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire (S. Aug., *De hæresibus*, c. 82). — Le pape saint Sixte condamna les erreurs de Jovinien, contre lequel s'élevèrent, avec saint Augustin, saint Jérôme et saint Ambroise.

CAPUT CXXXVII.

Contre eos qui matrimonium virginitati æquabant.

Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii sequabant; quæ est hæresis Joviniani. Sed hujus erroris falsitas satis ex prædictis apparet, quum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina, et quo-

dammodo supra statum hominis ponatur in quædam similitudine Angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimæ virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Jacob, quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quæcumque a sua altitudine dejici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

perfection d'une personne n'est pas un argument suffisant en faveur de la perfection de son état, puisque tel peut user d'un bien moindre avec des dispositions meilleures que tel autre qui use d'un bien supérieur avec des dispositions moins parfaites. De ce qu'Abraham ou Moïse a été plus parfait que beaucoup de ceux qui gardent la continence, on n'en doit donc pas conclure que l'état du mariage est supérieur, ou même égal à l'état de la continence.

CHAPITRE CXXXVIII.

De l'erreur de ceux qui condamnent les vœux.

Il a paru à plusieurs que c'est une chose insensée de s'obliger par un vœu à obéir à quelqu'un, ou à observer quelque chose (1).

Ils apportent cette raison, que la vertu est d'autant plus grande que l'on fait avec plus de liberté un bien quel qu'il soit. Or, plus la nécessité qui astreint à observer une chose est forte, et moins l'action paraît libre. Le mérite des actes des vertus semble donc diminuer par là même qu'on les accomplit par la nécessité qu'impose l'obéissance ou le vœu.

Ces hommes paraissent étrangers à la notion de la nécessité. En effet :

1° Il y a trois sortes de nécessités : — La première est la nécessité de coaction, qui diminue le mérite des actes des vertus, parce qu'elle est opposée au volontaire ; car ce qui est forcé, c'est ce qui est contraire à

(1) C'est une des erreurs de Vigilance, si vigoureusement réfuté par saint Jérôme.

Neo tamen perfectio alicujus personæ est sufficiens argumentum ad perfectionem status, quum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius majori bono imperfectiori mente. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentie, vel ei æqualis.

CAPUT CXXXVIII.

De errorum eorum qui vota impugnant.

Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum.

Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem ex majori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obediencie vel voti fiunt.

Videntur autem hujusmodi homines necessitatis rationem ignorare.

1° Est enim triplex necessitas : — Quædam coactionis, et hæc laudem virtuosorum actuum deminuit, quia voluntario contrariatur ; coactum enim est quod est voluntati contrarium. — Est autem quædam necessitas ex interiori inclinatione procedens, et hæc laudem virtuosorum actus non minuit, sed augeat ; facit enim voluntatem

la volonté. — Il est une seconde nécessité, qui procède d'une inclination intérieure; et celle-ci, loin de le diminuer, augmente le mérite de l'acte de la vertu; car elle donne à la volonté une vigueur plus grande pour se porter à cet acte. Il est évident, en effet, que plus l'habitude d'une vertu est parfaite et plus elle a de force pour déterminer la volonté à tendre au bien propre de cette vertu et à s'en moins éloigner. Si cette habitude atteint le dernier degré de la perfection, elle impose une sorte de nécessité de faire le bien, comme cela a lieu pour les bienheureux, qui ne peuvent pécher, ainsi que nous le prouverons plus loin (liv. iv, ch. 92). Toutefois, il n'y a rien en cela qui diminue la liberté de la volonté ou la bonté de l'acte. — La troisième nécessité se tire de la fin : on dit, par exemple, de quelqu'un, qu'il lui faut nécessairement un navire pour traverser la mer. Il est clair que cette nécessité ne diminue ni la liberté de la volonté, ni la bonté de l'acte; bien plus, lorsque l'on fait une chose comme étant nécessaire pour atteindre à la fin, elle est bonne par là même et d'autant meilleure que la fin est plus noble. Or, la nécessité où se trouve une personne d'exécuter son vœu, ou d'obéir à celui qu'elle a pris pour supérieur, n'est point une nécessité de coaction; elle ne procède pas même d'une inclination intérieure, mais de l'ordre voulu pour la fin; car celui qui a fait un vœu est dans la nécessité de faire ceci ou cela, s'il faut que ce vœu soit accompli, ou que l'obéissance soit gardée. Donc, dès lors que ces fins sont bonnes, puisque par là l'homme se soumet à Dieu, cette nécessité ne diminue nullement le mérite de la vertu.

2° Il faut considérer encore que l'accomplissement des choses promises par un vœu, ou commandées par celui auquel on s'est soumis pour Dieu, est plus méritoire et digne d'une plus grande récompense.

magis intense tendere in actum virtutis; patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis et minus ab eo deficere; quod, si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit (l. iv, c. 92); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitatis. — Est autem alia necessitas ex fine, sicut quum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare; patet autem quod nec huiusmodi necessitas libertatem voluntatis deminuit, nec actuum bonitatem; quin potius, quod

quis agit quasi necessarium ad finem ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius quanto finis fuerit melior. Necessitas autem observandi quæ quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit non est necessitas coactionis; sed nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem; est enim necessarium vovendi hoc vel illud agere, si debet votum impleri aut obedientia servari. Quum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subijcit, necessitas prædicta nihil deminuit de laude virtutis.

2° Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quæ quis vovit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se sub-

Il arrive qu'un même acte appartient à deux vices, lorsque l'acte d'un vice est fait pour atteindre à la fin d'un autre vice : par exemple, si quelqu'un vole pour commettre la fornication, c'est un acte d'avarice, à raison de son espèce, mais, d'après l'intention, c'est un acte d'impureté. Il en est de même pour les vertus, où l'acte d'une vertu se rapporte à une autre : c'est ce qui se rencontre quand quelqu'un donne ce qu'il possède pour contracter avec un autre l'amitié de la charité ; par son espèce, cet acte appartient à la libéralité, mais, à raison de sa fin, c'est un acte de charité. Un acte de cette nature acquiert un plus grand mérite à cause de l'amour de la vertu, c'est-à-dire de la charité, qu'à cause de la libéralité ; d'où il suit que, bien qu'il soit moins intense pour ce qui concerne la libéralité, par là même qu'il est fait en vue de la charité, il est plus méritoire et digne d'une plus grande récompense que s'il était fait avec plus de libéralité et sans aucun rapport avec la charité. Supposons donc que quelqu'un fait une œuvre de vertu, par exemple, qu'il jeûne, ou qu'il s'abstient des voluptés de la chair ; s'il fait cela en dehors de tout vœu, ce sera un acte de chasteté ou d'abstinence ; s'il le fait en vertu d'un vœu, cet acte se rapporte ultérieurement à une autre vertu, à laquelle il appartient de vouer quelque chose à Dieu, c'est-à-dire à la religion, qui l'emporte sur la chasteté et l'abstinence, en ce qu'elle nous met dans la disposition qui convient vis-à-vis de Dieu. Cet acte de continence ou d'abstinence est donc plus méritoire chez celui qui le fait en vertu d'un vœu, bien qu'il ne trouve pas autant de jouissance dans l'abstinence ou dans la continence, parce qu'il se délecte dans une vertu supérieure, qui est la religion.

didit propter Deum, majori laude et remuneratione sunt digna. Contingit autem unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut, quum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiæ, secundum intentionem vero luxuriæ. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; sicut, quum quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. Hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex amore virtutis, scilicet ex charitate, quam ex liberalitate; unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur lauda-

bilior et majori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur, non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta jejunantem vel continentem se a venereis; et quidem, si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiæ; si autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cujus est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quæ potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus continentiæ vel abstinentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quæ est religio.

3^o Item, Id quod potissimum est in virtute est debitus finis; nam ex fine prin-

3° La fin légitime consiste dans ce qu'il y a de plus excellent dans une vertu ; car ce qui constitue le bien découle principalement de la fin. Si donc la fin est plus relevée, lors même que l'on agit avec moins de vigueur, il y a plus de vertu dans l'acte : par exemple, quelqu'un se propose de parcourir une longue route en vue du bien qui se trouve dans une vertu, et un autre ne fait qu'un court trajet ; celui-là mérite davantage qui fait plus à cause de cette vertu, quoique sa marche soit lente. Or, lorsque quelqu'un fait une chose pour Dieu, il offre à Dieu cet acte ; mais s'il fait cela par suite d'un vœu, il offre à Dieu, non-seulement son acte, mais encore sa puissance ; ce qui prouve que son but est de faire à Dieu une offrande plus considérable. Il y aura donc plus de vertu dans son acte, à raison du plus grand bien qu'il a en vue, quoiqu'un autre semble apporter plus de ferveur dans l'exécution.

4° La volonté qui précède l'acte demeure virtuellement pendant toute la durée de l'acte, et le rend méritoire, même lorsque dans l'exécution on ne pense pas au dessein de la volonté par suite duquel on a commencé l'acte : ainsi, il n'est pas nécessaire que celui qui a entrepris un voyage pour Dieu, pense actuellement à Dieu pendant toute la durée du chemin. Or, évidemment, celui qui a fait vœu d'accomplir une chose l'a voulue plus fortement que celui qui a simplement résolu de la faire, parce que, non-seulement il a voulu la faire, mais il a voulu aussi s'affermir, afin de ne pas manquer de l'accomplir. Cette énergie de la volonté rend donc l'exécution du vœu méritoire à un plus haut degré, même dans les instants où la volonté n'est pas actuellement appliquée à cette œuvre, ou ne s'y applique que fai-

cipliter ratio boni manet. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habet, erit ejus actus virtuosior ; sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui majus aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu vis lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert ; sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo, et sic patet quod propositum suum est ad aliquid majus Deo exhibendum. Erit ergo actus ejus virtuosior ratione majoris boni intenti, etsi in executione alius videatur ferventior.

4° Præterea, Voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, et

ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis, propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat ; non enim oportet quod qui propter Deum aliquod iter arripuit in qualibet parte itineris de Deo cogitet actum. Patet autem quod ille qui vovit se aliquid facturum intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit ; quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare, ut non deficeret a faciundo. Ex hac igitur voluntatis intensione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remissa. Sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto, cæteris tamen paribus.

blement. Ainsi donc, toutes choses égales d'ailleurs, une action faite en vertu d'un vœu est plus méritoire que si elle est faite sans vœu.

CHAPITRE CXXXIX.

Ni les mérites, ni les péchés ne sont égaux.

Il est manifeste, d'après ce qui précède, qu'il n'y a égalité ni entre toutes les bonnes œuvres, ni entre tous les péchés. En effet :

1° Le conseil n'est donné qu'en vue d'un bien supérieur. Or, nous avons vu que la loi divine contient les conseils de la pauvreté, de la continence et d'autres vertus analogues (ch. 130). Il est donc meilleur de les pratiquer que d'user du mariage et de posséder les richesses temporelles, bien que l'on puisse agir selon la vertu dans ces choses, en restant dans l'ordre indiqué par la raison (ch. 134). Donc tous les actes des vertus ne sont pas égaux.

2° Les actes se spécifient d'après leurs objets. Donc plus l'objet est relevé et plus il y a de vertu dans l'acte, eu égard à son espèce. Or, la fin est supérieure aux choses qui existent pour la fin ; et parmi ces choses, la meilleure est celle qui est le plus près de la fin. Donc le plus parfait des actes humains est celui qui est en rapport immédiat avec la fin dernière, qui est Dieu ; et après lui, chaque acte vaut d'autant mieux, dans son espèce, qu'il se rapproche davantage de Dieu.

3° Le bien des actes humains consiste en ce qu'ils sont réglés par la raison. Or, il arrive que les uns sont plus près que les autres de la raison, puisque les actes qui appartiennent à la raison elle-même parti-

CAPUT CXXXIX.

Quod neque merita neque peccata sunt paria.

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria.

1° Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia, in lege divina, de paupertate, continentia et aliis hujusmodi, ut supra (c. 130) dictum est. Hæc igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quæ tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (c. 134) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

2° Adhuc, Actus speciem recipiunt ex objectis. Quanto igitur objectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quæ sunt ad finem ; quorum tanto aliquid melius est quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur ; post quem tanto actus melior est secundum suam speciem quanto objectum est Deo propinquius.

3° Amplius, Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio

cipent beaucoup plus au bien de la raison que les actes des puissances inférieures, auxquelles la raison commande. Donc certains actes humains sont meilleurs que d'autres.

4° C'est la charité qui fait exécuter parfaitement les préceptes de la loi (ch. 128). Or, quelquefois celui-ci remplit ses obligations avec une charité plus vive que celui-là. Donc il est des actes de vertu qui sont meilleurs que d'autres.

5° Si c'est la vertu qui rend bons les actes de l'homme, et si, d'ailleurs, la même intention est plus forte chez celui-ci que chez celui-là, il en résulte nécessairement que tel acte humain est meilleur que tel autre.

6° S'il est vrai que les vertus rendent bons les actes humains, le meilleur doit être celui qui découle de la vertu la plus élevée. Or, telle vertu est plus excellente que telle autre : par exemple, la magnificence l'emporte sur la libéralité, et la magnanimité sur la modération. Donc certains actes humains sont meilleurs que d'autres.

Aussi est-il dit dans l'Écriture : *Celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux* (I. Cor., VII, 38).

Les mêmes raisons prouvent également que tous les péchés ne sont pas égaux, puisque tel péché éloigne de la fin plus que tel autre, détruit davantage l'ordre de la raison, et cause un plus grand préjudice au prochain. C'est pourquoi il est dit : *Vous avez surpassé leurs crimes dans toutes vos voies* (Ezéch., XVI, 47).

Cette démonstration renverse l'erreur de ceux qui prétendent que tous les mérites et tous les péchés sont égaux.

Pour affirmer que tous les actes des vertus sont égaux, on a cette apparence de raison, que tout acte appartient à une vertu parce que

imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

4° Item, Præcepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (c. 128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex majori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

5° Præterea, Si ex virtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eandem majorem esse in uno quam in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

6° Item, Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse:

puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur : *Qui matrimonio jungit virginem suam bene facit ; et qui non jungit melius facit* (I. Cor., VII, 38).

Et eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria, quum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud, et magis pervertatur ordo rationis, et majus nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur : *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis* (Ezech., XVI, 47).

Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium omnia merita et peccata esse paria.

le bien en est la fin; d'où l'on conclut que si tous les actes bons ont la même fin, c'est-à-dire le bien, ils doivent être également bons.

Mais quoiqu'il n'y ait qu'une seule fin dernière, qui est le bien, les actes qui tirent leur bonté de cette fin sont bons à des degrés divers; car tous ces biens qui se rapportent à la fin dernière sont différemment gradués, en tant que certains d'entre eux sont meilleurs et plus près de la fin dernière. Par conséquent, le degré de bonté de la volonté et de ses actes se règlera sur la diversité des biens qui sont le terme de la volonté et de son acte, bien que la fin dernière soit la même.

Egalement, cette proposition : tous les péchés sont égaux, semble s'appuyer sur cette raison, que le péché n'a lieu dans les actes humains que parce que quelqu'un dépasse la règle de la raison. Or, celui qui s'écarte de la raison en de petites choses, dépasse aussi bien la règle de la raison que celui qui s'en écarte en de grandes choses. Le péché paraît donc égal, que la matière soit légère ou grave.— La manière dont on procède dans les jugements humains semble encore fortifier ce raisonnement. En effet, si l'on trace à quelqu'un une limite qu'il ne doit pas franchir, il est indifférent pour le juge qu'il l'ait peu ou beaucoup dépassée; de même que l'on ne s'inquiète pas si l'athlète est parvenu à une distance plus ou moins considérable, dès lors qu'il a franchi les bornes du champ. Donc, dès lors que l'on dépasse la règle de la raison, il n'importe pas que ce soit dans une chose grave ou légère.

Si l'on fait bien attention, on verra que dans toutes les choses dont la perfection et la bonté consistent dans une sorte de mesure propor-

Quod tamen omnes virtuosus actus sint æquales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni; unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes æqualiter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent diversum bonitatis gradum accipiunt; est enim in his bonis quæ ad ultimum finem ordinantur differentia graduum, secundum quod quædam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationem, quia

peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis præterit regulam rationis; ita autem præterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno; videtur igitur peccatum æquale, sive in modico sive in magno peccetur.— Hæc autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur. Nam, si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem sive multum sive modicum sit transgressus, sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur; ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis

tionnelle, plus on s'éloigne de la mesure qu'il faut garder et plus le mal est grand. Ainsi, la santé consiste dans l'équilibre des humeurs, et la beauté dans une proportion donnée des membres; quant à la vérité, c'est un rapport exact entre l'intelligence ou le discours et la chose. Il est évident que la maladie augmente à mesure que l'équilibre se rompt dans les humeurs; que plus les membres sont disproportionnés et plus la laideur est sensible, et aussi que plus on s'écarte de la vérité et plus on s'engage dans l'erreur; car celui qui pense que trois égalent cinq ne se trompe pas autant que celui qui croit que trois égalent cent. Or, le bien de la vertu consiste dans une certaine mesure; car c'est le juste milieu établi entre des vices contraires, en tant que les circonstances sont déterminées comme il convient. Donc plus on rompt cet accord et plus la malice s'accroît.

Il n'y a pas de parité entre s'écarter de la vertu et franchir les limites tracées par le juge. La vertu est un bien en elle-même; s'écarter de la vertu, c'est donc un mal en soi; et, par conséquent, plus on s'écarte de la vertu et plus nécessairement le mal est grand. Au contraire, ce n'est point un mal en soi de franchir les limites tracées par le juge, mais accidentellement, c'est-à-dire en tant que cela est défendu. Or, si l'absolu résulte de l'absolu dans les choses accidentelles, il n'est pas nécessaire pour cela que le plus entraîne le plus; ce qui n'a lieu que pour les choses qui sont telles essentiellement: par exemple, de ce que tel qui est blanc aime la musique, il ne s'ensuit nullement que tel autre, qui est plus blanc, aimera davantage la musique; mais dès lors que le blanc fait distinguer les objets à l'œil, il s'ensuit que plus le blanc sera intense et mieux l'œil distinguera les objets.

a debita commensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum, et pulchritudo in debita proportionem membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inaequalitas in humoribus, tanto est major infirmitas; et quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudine; et quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut ejus qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur

magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi et terminos a iudice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum; unde virtutem transgredi est secundum se malum; et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum. Transgredi autem terminum a iudice positum non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quæ sunt per se; non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si al-

Parmi les différences qui existent entre les péchés, il faut remarquer ceci, que certains sont mortels et d'autres véniels. Le péché mortel est celui qui prive l'âme de la vie spirituelle. On peut connaître la nature de cette vie, comparée à la vie naturelle, en considérant deux choses. Le corps vit naturellement parce qu'il est uni à l'âme, qui est son principe vital; et le corps, ainsi vivifié par l'âme, se meut de lui-même; mais une fois mort, il demeure immobile, ou bien il ne reçoit le mouvement que d'un moteur extrinsèque. De même donc, lorsque la volonté de l'homme est unie par une intention droite à sa fin dernière, qui est son objet, et en quelque sorte sa forme, elle vit; et quand elle s'attache par la charité à Dieu et au prochain, elle se porte à agir en vertu d'un principe intérieur. Si cette intention droite qui la dirige vers sa fin dernière et la charité disparaissent, l'âme est comme morte, et elle ne se porte plus d'elle-même à faire le bien; mais elle en abandonne entièrement la pratique, ou bien elle n'y est déterminée que par un principe extrinsèque, savoir la crainte des châtiments. Tous les péchés qui sont contraires à cette tendance vers la fin dernière et à la charité sont mortels; et si l'on s'écarte de l'ordre fixé par la droite raison, sans détruire ces choses, le péché n'est pas mortel, mais véniel.

bum est disagregativum visus, quod magis album sit magis disagregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat; cuiusquidem vitæ ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitæ naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animæ unitur, quæ est ei principium vitæ; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, quum per rectam intentionem ultimo fini

conjungitur, quod est ejus objectum et quodammodo forma, viva est; et, quum per dilectionem Deo et proximo inhæret, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu pœnarum. Quæcumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur mortalia sunt; si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

CHAPITRE CXL.

Dieu punit et récompense les actes de l'homme.

Ce que nous venons de dire prouve que Dieu punit ou récompense les actes de l'homme. En effet :

1° Celui qui a le droit de porter la loi a aussi le droit de punir ou de récompenser ; car les législateurs excitent par des récompenses et des châtimens à observer leurs lois. Or, nous avons prouvé qu'il appartient à la divine Providence de donner des lois aux hommes (ch. 114). Donc il appartient à Dieu de punir ou de récompenser les hommes.

2° Partout où un ordre convenable est établi en vue de la fin, cet ordre doit conduire à la fin, et, en s'écartant de l'ordre, on rend la fin impossible ; car les choses qui existent à cause de la fin tirent d'elle leur nécessité, en sorte que leur existence est nécessaire, si la fin doit être atteinte, et la fin est atteinte dès lors que rien ne s'oppose à l'existence de ces choses. Or, Dieu a soumis les actes humains à un certain ordre en vue d'une fin, qui est le bien (ch. 16 et 17). Donc, si cet ordre a été déterminé comme il convient, ceux qui y conforment leur conduite doivent atteindre à cette fin, qui est le bien ; ce qui constitue la récompense ; au lieu que ceux qui s'écartent de cet ordre par le péché sont exclus de la fin, qui est le bien ; et en cela consiste le châtiment.

3° Nous avons prouvé que les actes humains sont soumis à l'ordre de la Providence divine aussi bien que les êtres de la nature (ch. 90).

CAPUT CXL.

Quod actus hominis puniuntur et præmiantur a Deo.

Ex præmissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel præmiantur a Deo.

1° Eius enim est punire vel præmiare cujus est legem imponere ; legis enim latores per præmia et pœnas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam Providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. 114) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare.

2° Præterea, Ubi cumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine

finem excludat ; ea enim quæ sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex prædictis (c. 16 et 17) patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incidentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est præmiari ; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

3° Adhuc, Sicut res naturales ordini divinæ Providentiæ subduntur, ita et actus humani, ut ex prædictis (c. 90) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem servari, vel etiam prætermitti ; hoc tamen

Des deux côtés l'ordre établi est également gardé ou violé, avec cette différence, cependant, qu'il dépend de la volonté humaine de rester dans l'ordre fixé ou d'en sortir, au lieu qu'il n'est pas au pouvoir des êtres de la nature de s'écarter de l'ordre ou de le suivre. Or, un rapport de convenance doit exister entre les effets et leurs causes. Donc, de même que, pour ce qui regarde les êtres de la nature, quand l'ordre voulu est observé dans les principes naturels et leurs actions, la conservation de leur nature et leur bien propre en résultent nécessairement, tandis que la transgression de l'ordre naturel auquel ils sont soumis entraîne leur corruption et leur mal, ainsi faut-il que, dans les choses humaines, lorsque l'homme observe volontairement l'ordre fixé par la loi que Dieu lui a donnée, il arrive à posséder le bien, non pas par une sorte de nécessité, mais par la libéralité de celui qui régit toutes choses; ce qui constitue une récompense; et, au contraire, quand il est sorti de l'ordre de la loi, le mal est son partage, c'est-à-dire qu'il est puni.

4° Il est de la parfaite bonté de Dieu de ne souffrir aucun désordre parmi les êtres; aussi nous voyons que, dans l'ordre naturel, tout mal est subordonné à quelque bien : par exemple, la décomposition de l'air donne naissance au feu, et le loup se nourrit de la brebis qu'il égorge. Donc, puisque les actes humains sont soumis à la divine Providence, de même que les êtres de la nature, le mal qui se rencontre dans les actes humains doit être subordonné à un bien. Or, cela se réalise parfaitement, par là même que le péché est puni; car, de cette manière, tout ce qui excède la quantité voulue se trouve renfermé dans l'ordre de la justice, qui rétablit l'égalité. Or, l'homme dépasse

interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, quum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturæ conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, quum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositæ, consequatur bonum, non vult ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est premiari; et, e

converso, malum, quum ordo legis fuerit prætermisus, et hoc est puniri.

4° Amplius, Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde, in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alienius boni concluditur; sicut corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinæ Providentiæ subdantur, accidunt et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alienius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine iustitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt. Ex-

le degré de quantité qui lui convient, lorsqu'à la volonté divine il préfère sa volonté, en la satisfaisant contre l'ordre de Dieu; et cette inégalité disparaît quand, contrairement à sa volonté, l'homme est forcé de souffrir quelque chose en vertu d'une disposition supérieure. Il est donc nécessaire que Dieu punisse les péchés des hommes, et, pour la même raison, qu'il récompense leurs bonnes actions.

5° La Providence divine ne se borne pas à régler l'ordre des êtres, mais elle leur donne à tous le mouvement pour réaliser l'ordre qu'elle a arrêté (ch. 67). Or, la volonté est mué par son objet, qui est bon ou mauvais. Donc il appartient à la divine Providence de proposer aux hommes des biens pour récompense, afin que la volonté soit excitée à vouloir ce qu'il faut, et des maux comme châtement, pour lui faire éviter le désordre.

6° La divine Providence a tellement coordonné les êtres que l'un est utile à l'autre. Or, le mal d'autrui, de même que son bien, est très propre à faire avancer l'homme vers sa fin, qui est le bien, puisqu'en voyant récompenser ceux qui font le bien, il est excité à bien agir, et il est détourné du mal par la vue des châtements infligés à ceux qui le commettent. Donc il appartient à la divine Providence de punir les méchants et de récompenser les bons.

C'est pourquoi il est dit dans la Sainte-Écriture : *Je suis le Seigneur votre Dieu..., je venge l'iniquité des pères sur leurs enfants..., et je fais miséricorde pendant mille générations à ceux qui m'aiment et gardent mes préceptes* (Exod., XX, 5 et 6); *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres* (Ps. Lxi, 13); *Il rendra à chacun selon ses œuvres; à ceux qui, par la patience dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité,*

cedit autem homo debitum sue quantitatis gradum, dum voluntas in suam divinæ voluntati præfert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quæquidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pñi cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

5o Item, Divina Providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi executionem, ut supra ostensum est (c. 67). Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur Providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in præmium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in

pœnam, ad hoc quod inordinationem vitet.

6o Præterea, divina Providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni, tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes præmiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur Providentiam pertinet quod mali puniantur et boni præmientur.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus..., visitans iniquitatem patrum in filios..., et faciens misericordiam in mille his qui diligunt me et custodiunt præcepta mea* (Exod., XX, 5 et 6); et : *Reddes unicuique juxta opera sua* (Psalm. Lxi, 13); et : *Reddet unicuique secundum opera ejus; illis quidem*

il donnera la vie éternelle ; mais sa colère et son indignation tomberont sur ceux qui n'adhèrent point à la vérité et embrassent l'iniquité (Rom., II, 6-8).

Par là se trouve réfutée l'erreur de quelques-uns qui affirment que Dieu ne punit pas : Marcion et Valentin enseignaient que le Dieu bon et le Dieu juste qui punit sont distincts (1).

CHAPITRE CXLI.

De la différence et de l'ordre des châtimens.

Puisque, d'après ce qui précède, une récompense est ce que l'on propose à la volonté comme une fin qui l'excite à bien agir, et le châtimement, au contraire, est ce que l'on propose à la volonté comme une chose mauvaise qu'il faut éviter, afin de la détourner du mal, de même qu'il est de l'essence de la récompense que ce soit un bien agréable à la volonté, ainsi il est de l'essence du châtimement que ce soit un mal qui répugne à la volonté. Or, le mal est la privation du bien. Donc il doit y avoir dans les châtimens un ordre et une différence qui correspondent à la différence et à l'ordre des biens. Or, le souverain bien de l'homme est la félicité, qui est sa fin dernière. Donc plus une chose

(1) Marcion avait emprunté cette doctrine à Cerdon : Cerdoniani, a Cerdone nominati, qui duo principia sibi adversantia dogmatizavit : Deumque Legis et Prophetarum non esse patrem Christi, nec bonum Deum esse, sed justum ; patrem vero Christi, bonum ; Christumque ipsum neque natum ex femina, neque habuisse carnem, nec vere mortuum vel quidquam passum, sed simulasse passionem. Quidam vero in duobus principiis suis duos deos ita eum dixisse perhibent, ut unus eorum esset bonus, alter autem malus... — Marcion quoque, a quo Marcionitæ appellati sunt, Cerdonis secutus est dogmata de duobus principiis [S. Aug., *De hæresibus*, c. 21 et 22].

qui, secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem querunt, vitam æternam ; iis autem qui... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio (Rom., II, 6-8).

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod Deus non punit ; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum, qui punit.

CAPUT CXLI.

De differentia et ordine pœnarum.

Quia vero, sicut ex prædictis patet, præ-

mium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum ; e contrario pœna voluntati proponitur, ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione præmii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione pœnæ est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni ; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quæ est ultimus finis ejus ; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tantò præeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum pro-

se rapproche de cette fin, et plus le bien de l'homme s'accroît. Or, ce qui s'en rapproche le plus, c'est la vertu, et tout ce qui aide l'homme à produire de bonnes œuvres, qui le conduisent au bonheur; vient ensuite la bonne disposition de la raison et des puissances qui lui sont soumises; après cela la santé du corps, qui est indispensable pour que l'opération soit libre; enfin, les biens extérieurs, qui nous facilitent en quelque sorte l'exercice de la vertu. Donc le plus grand châtement de l'homme, c'est d'être exclu du bonheur. Au-dessous de ce châtement sont : la privation de la vertu et d'une perfection quelconque des puissances naturelles dont l'âme est douée pour faire le bien; le désordre de ces puissances naturelles de l'âme; les maladies du corps; et enfin la perte des biens extérieurs.

Mais parce qu'il est de l'essence du châtement, non-seulement d'être une privation du bien, mais encore de répugner à la volonté, et que la volonté de tous les hommes ne prend pas les biens pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, il arrive quelquefois qu'une chose qui prive d'un plus grand bien répugne moins à la volonté, et, par conséquent, elle paraît être un moindre châtement. Il résulte de là que nombre d'hommes, qui prennent davantage et connaissent mieux les biens sensibles et corporels que les biens intelligibles et spirituels, redoutent beaucoup plus les châtements du corps que ceux de l'âme; et, suivant leur opinion, l'ordre des châtements paraît opposé à celui que nous venons d'indiquer. Ils considèrent, en effet, comme la plus grande des peines les infirmités du corps et la perte des biens extérieurs; au lieu qu'ils considèrent comme peu de chose, ou comme rien, le désordre de l'âme, la perte de la vertu et l'exclusion de la vision de Dieu, qui con-

ficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quæ exterius sunt, quibus quasi administrantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima pœna hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animæ ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animæ deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione pœnæ est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secun-

dum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus pœnale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intelligibilia et spiritualia, plus timent corporales pœnas quam spirituales; secundum quorum aestimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima pœna aestimantur læsiones corporis et damna rerum exteriorum; deordinatio autem animæ, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinæ, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant, quia vident ple-

stitue la félicité souveraine de l'homme. Cette disposition d'esprit leur fait croire que Dieu ne punit pas les péchés des hommes, parce qu'ils voient que, le plus souvent, les pécheurs ont une santé vigoureuse et possèdent les richesses extérieures dont les hommes vertueux sont quelquefois privés. Cela ne doit point étonner ceux qui envisagent ces choses sous leur aspect véritable. En effet, puisque tous les biens extérieurs sont subordonnés aux biens intérieurs, de même que le corps l'est à l'âme, les biens extérieurs et corporels ne sont des biens pour l'homme qu'autant qu'ils concourent à augmenter le bien de la raison, et lorsqu'ils sont un obstacle à son accroissement, ils se changent en maux pour l'homme. Dieu, qui règle toutes choses, connaît les degrés de la vertu humaine. C'est pourquoi il accorde quelquefois à l'homme vertueux des biens corporels et extérieurs pour l'aider à pratiquer la vertu, et dans ce cas, c'est un bienfait : quelquefois, au contraire, il lui retire ces biens, parce qu'il voit qu'ils empêcheront cet homme de s'exercer à la vertu et d'arriver à jouir de Dieu ; ce qui fait que ces biens extérieurs deviennent pour lui des maux, comme nous l'avons dit ; et, par conséquent, pour la même raison, leur perte est un bien pour l'homme. Dès lors donc que toute peine est un mal, et que ce n'est pas un mal pour l'homme d'être privé des biens extérieurs et corporels, en tant que cela est expédient pour son avancement dans la vertu, l'homme vertueux ne sera pas puni parce qu'il sera privé des biens extérieurs au profit de sa vertu ; et, au contraire, ce sera un châtement pour les méchants de recevoir ces biens extérieurs, qui les poussent au mal. Ainsi il est dit que *les créatures de Dieu sont devenues un objet de haine, une tentation pour les âmes des hommes et un filet pour les pieds des insensés* (Sag., XIV, 11).

rumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Quum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bonum in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanæ; unde interdum homini virtuosio corporalia et exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis, et in hoc ei beneficium præstat. Interdum vero ei prædicta subtrahit, eo quod considerat homini

illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinæ; ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis poena malum est, non autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit hoc homini virtuosio poena si privetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis; e contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde dicitur quod *creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in excipulam pedibus insipientium* [Sap., XIV, 11].

D'un autre côté, comme il est de l'essence du châtimement, non-seulement d'être un mal, mais encore de répugner à la volonté, on dit par abus que la perte des biens corporels et extérieurs est un châtimement, même quand elle fait avancer l'homme dans la vertu et n'est point pour lui un mal, parce qu'elle répugne à la volonté. C'est à cause du désordre qui est en lui que l'homme n'estime pas les choses telles qu'elles sont, mais préfère les biens du corps à ceux de l'âme. Ce désordre est une faute, ou procède d'une faute antérieure. Conséquemment donc, chez l'homme, toute peine, même en tant qu'elle répugne à la volonté, ne peut venir que d'une faute qui a précédé.

Ce qui le prouve encore, c'est que les choses qui sont bonnes en elles-mêmes ne deviendraient pas un mal pour l'homme par l'abus qu'il en fait, s'il n'y avait pas en lui quelque désordre.

De plus, si les choses que la volonté accepte, parce qu'elles sont naturellement bonnes, doivent être retirées à l'homme pour perfectionner sa vertu, cela vient d'un désordre, qui est une faute, ou la conséquence d'une faute; car il est évident que le péché qui a précédé introduit quelque désordre dans les affections humaines, en sorte qu'elles sont ensuite inclinées plus facilement vers le mal. Donc on ne peut pas dire que la faute est étrangère à cette nécessité où se trouve l'homme d'être aidé à pratiquer le bien, qui consiste dans la vertu, par un moyen qui est pour lui une sorte de châtimement, en tant que, pris en lui-même, il répugne à sa volonté, bien que quelquefois il le veuille parce que la raison considère la fin.

Nous parlerons plus tard de ce désordre que le péché originel a in-

Quia vero de ratione poenæ est, non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium voluntati, amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poenæ, abusive, ex eo quod est contra voluntatem. Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus præferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa præcedente procedens. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa præcedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quæ sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, Quod oporteat ea quæ voluntas acceptat, eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quæ vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum est enim quod per peccatum præcedens fit quidam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adjuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, id est in quantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem.

Sed de hac inordinatione, in natura humana existente ex peccato originali, postea dicitur; nunc autem id tantum ma-

trouvé dans la nature humaine. Il suffit, pour le présent, que l'on voie clairement que Dieu punit les hommes pour leurs péchés, et qu'il ne punit qu'à cause d'une faute.

CHAPITRE CXLII.

Tous les châtimens et toutes les récompenses ne sont pas égaux.

1° Dès lors que, pour conserver l'égalité parmi les êtres, la justice divine exige que des châtimens soient infligés pour les fautes, et que les bonnes actions reçoivent une récompense, si, comme nous l'avons prouvé (ch. 139), les actes de vertu et les péchés sont gradués, il doit y avoir aussi des degrés dans les récompenses et les châtimens. L'égalité serait, en effet, détruite, si, contrairement à cela, celui qui commet de plus grands péchés n'était pas puni plus rigoureusement, et si celui qui agit mieux ne se voyait pas plus amplement récompensé; car la même raison semble demander que les hommes soient traités différemment, selon la différence du bien et du mal, et aussi suivant la différence du bien et du mieux, ou du mal et du plus mauvais.

2° L'égalité de la justice distributive consiste à traiter d'une manière inégale ceux dont les mérites sont inégaux. Donc la rétribution par les châtimens et les récompenses ne serait pas juste, si tous les châtimens et toutes les récompenses étaient égaux.

3° Nous avons vu que le législateur propose aux hommes des récompenses et des châtimens pour les éloigner du mal et les porter au bien (ch. 140). Or, il ne suffit pas de porter les hommes au bien et de les éloigner du mal, mais il faut encore exciter les bons à faire ce

nifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis, et quod non punit absque culpa.

CAPUT CXLII.

Quod nec omnes poenae nec omnia praemia sunt aequalia.

1° Quum autem divina justitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur et pro bonis actibus praemia, oportet, si est gradus in virtutis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c. 139), quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim non servaretur aequalitas, si non plus peccanti ma-

jor poena aut, melius agenti majus praemium redderetur. Ejusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris.

2° Praeterea, Talis est aequalitas distributivae justitiae ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset justa recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

3° Adhuc, Praemia et poenae a legistatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supradictis (c. 140) patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora et malos retrahi a pe-

qui est meilleur, et détourner les méchants de ce qui est plus mauvais; ce qui n'aurait pas lieu, si les récompenses et les châtimens étaient égaux. Donc les châtimens et les récompenses doivent être inégaux.

4° De même que certaines dispositions naturelles préparent un être à recevoir sa forme, les œuvres bonnes ou mauvaises disposent l'homme à être puni ou récompensé. Or, l'ordre établi par la divine Providence parmi les êtres fait que les mieux préparés reçoivent une forme plus parfaite. Donc il doit y avoir dans les châtimens et les récompenses une diversité correspondante à la diversité des actions bonnes ou mauvaises.

5° Il se rencontre un excédant dans les œuvres bonnes ou mauvaises de deux manières : d'abord, quant au nombre, selon que celui-ci a fait plus d'œuvres bonnes ou mauvaises que celui-là ; en second lieu, quant à la qualité, selon que l'action de l'un est meilleure ou pire que celle de l'autre. Or, il faut qu'un excédant de récompenses ou de châtimens réponde à l'excédant du nombre des œuvres ; car si certaines actions mauvaises restaient impunies, et si quelques bonnes actions n'étaient pas récompensées, Dieu ne décernerait pas, dans son jugement, ce qui revient aux hommes pour toutes leurs actions. Donc, pour la même raison, l'inégalité dans les récompenses et les châtimens correspond à l'excédant qui se trouve dans l'inégalité des œuvres.

C'est pourquoi l'Écriture dit : *Le nombre des coups sera réglé sur la mesure du péché* (Deutér., xxv, 2) ; *Lorsqu'elle sera rejetée, vous la jugerez en lui rendant mesure pour mesure* (Is., xxvii, 8).

Cette démonstration renverse l'erreur de ceux qui veulent que dans la vie future toutes les récompenses et tous les châtimens soient égaux.

foribus; quod non fieret, si præmia et pœnæ essent æqualia. Oportet igitur et pœnas et præmia inæqualia esse.

4° Amplius, Sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad pœnas et præmia. Sed hoc habet ordo quem divina Providentia statuit in rebus, quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas pœnarum et præmiorum.

5° Item, Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter : uno modo, secundum numerum, prout unus alio habet opera plura, bona vel mala ; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio

vel melius vel pejus opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum respondeat excessus præmiorum vel pœnarum ; alias, non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quæ quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inæqualitatem operum inæqualitas præmiorum et pœnarum respondet.

Hinc est quod dicitur : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus* (Deuter., xxv, 2) *In mensura contra mensuram, quum abjec fuerit, iudicabis eam* (Isai., xxvii, 8).

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia præmia et pœnas esse æqualia.

CHAPITRE CXLIII.

De la peine qui est due au péché mortel et au péché véniel, par rapport à la fin dernière.

1° Nous voyons par tout ce qui précède que l'on pèche en deux manières : premièrement, le péché est tel que la tendance de l'âme est complètement détournée de l'ordre qui la rattache à Dieu, fin dernière de tous les biens ; et c'est là le péché mortel ; on pèche, en second lieu, de telle manière que, bien que l'ordre qui rattache l'âme humaine à sa fin dernière ne soit pas détruit, cela constitue pour elle un obstacle qui l'empêche de tendre librement à sa fin ; et ce péché, on l'appelle véniel. Si donc il doit y avoir dans les châtimens une différence correspondant à celle des péchés (ch. 142), il en résulte que la punition infligée à celui qui pèche mortellement devra l'exclure de la fin de l'homme, au lieu que la punition de celui qui pèche véniellement ne l'exclut pas ainsi de cette fin, mais le retarde et ne lui permet d'y arriver que plus difficilement ; car l'égalité de la justice se trouve observée en ce que l'homme est empêché, par punition et contre sa volonté, d'atteindre à sa fin en proportion de ce qu'il s'en est éloigné volontairement par le péché.

2° L'homme est doué d'une volonté, et les êtres de la nature ont aussi une inclination naturelle. Si l'on détruit dans un être de la nature l'inclination qui le fait tendre vers sa fin, il est dans une impossibilité absolue d'y arriver : par exemple, lorsque, par suite d'une altération, un corps pesant a perdu sa pesanteur et est devenu léger,

CAPUT CXLIII.

De pena quæ debetur peccato mortali et veniali, per respectum ad ultimum finem.

1° Est autem ex prædictis manifestum quod dupliciter contingit peccare : uno modo sic quod totaliter intentio mentis aver-tatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum ; et hoc est peccatum mortale ; alio modo sic quod, manente ordine humanæ mentis ad ultimum finem, impedimentum ali quod afferatur, quo retardatur ne libere tendat in finem ; et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum (c. 142), consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit punien-

das sic quod excidat ab hominis fine ; qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiat in adipiscendo finem ; sic enim justitiæ servatur æqualitas ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divellit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

2° Adhuc, Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, omnino finem illum consequi non potest ; sicut corpus grave, quum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium ; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad

il ne parvient plus à son centre de gravité ; mais si, continuant à tendre vers sa fin, il a seulement été empêché d'exécuter son mouvement, il y arrive aussitôt que l'obstacle est levé. Or, la tendance de la volonté est complètement détournée de la fin dernière chez celui qui pèche mortellement ; et quand le péché n'est que véniel, cette tendance reste toujours dirigée vers la fin, mais elle est en quelque sorte retardée, parce qu'elle s'arrête plus qu'il ne faudrait aux choses qui existent à cause de la fin. Donc le châtement dû à celui qui pèche mortellement, c'est d'être complètement exclu de sa fin ; et celui qui pèche véniellement doit être puni en éprouvant quelque difficulté pour y atteindre.

3° Quand un bien que l'on n'a pas en vue vient à échoir, c'est un effet de la fortune et du hasard. Si donc celui dont l'intention est détournée de sa fin dernière y arrive néanmoins, ce sera un effet de la fortune et du hasard. Or, cela répugne ; car la fin dernière est le bien de l'intelligence ; la fortune est opposée à l'intelligence, parce que les événements fortuits ont lieu en dehors de tout plan arrêté dans l'intelligence, et il serait absurde que l'intelligence atteignît à sa fin par un moyen non intelligible. Donc celui qui, péchant mortellement, détourne son intention de sa fin dernière, n'atteindra pas à cette fin.

4° La matière ne reçoit sa forme de l'agent qu'autant qu'elle est convenablement disposée à cet effet. Or, la perfection de la volonté consiste dans la fin et dans le bien, de même que la forme est celle de la matière. Donc la volonté n'entrera en possession de sa fin dernière que si elle est dans la disposition requise. Or, la volonté est disposée à atteindre à sa fin par l'intention et le désir qu'elle en a. Donc celui qui détourne son intention de sa fin n'y atteindra pas.

finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo ; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliquantulum impeditur ex hoc quod plus debito inhæret his quæ sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter hæc pœna debetur ut omnino excludatur a consecutione finis ; ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patietur antequam ad finem perveniat.

3° Amplius, Quum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille ejus intentio est aversa a fine ultimo finem ultimum consequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc

autem inconveniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus ; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt ; inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem aversam ab ultimo fine.

4° Item, Materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materię. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas

5° On remarque cette disposition dans les choses qui sont ordonnées en vue d'une fin, que si la fin existe ou doit exister, les choses qui s'y rapportent existeront nécessairement, et si les choses qui se rapportent à la fin n'existent pas, la fin n'existera pas non plus; car si la fin peut se réaliser, même dans le cas où tout ce qui s'y rapporte n'existe pas, il est inutile de chercher à y atteindre par de tels moyens. Or, il est clair pour tous que l'homme atteint à sa fin dernière, qui est le bonheur, au moyen des actes des vertus, parmi lesquels la chose principale est la tendance vers la fin légitime. Si donc quelqu'un agit contrairement à la vertu, en détournant son intention de sa fin dernière, il convient qu'il en soit privé.

De là cette parole : *Eloignez-vous de moi, vous tous qui faites des œuvres d'iniquité* (Ps. vi, 9 et Matth., vii, 23).

CHAPITRE CXLIV.

Le péché mortel exclut éternellement de la fin dernière.

Le châtement qui exclut l'homme de sa fin dernière ne doit point avoir de terme. Car :

1° La privation d'une chose n'a lieu que pour celui qui est naturellement apte à la posséder; car on ne dit pas que le petit d'un animal qui vient de naître est privé de la vue. Or, nous avons prouvé que l'homme n'est pas apte à atteindre à sa fin dernière durant la vie présente (ch. 48). Donc l'exclusion de cette fin doit être une peine infligée après cette vie. Or, après cette vie l'homme ne conserve plus la

per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cujus intentio a fine avertitur.

8° Præterea, In his quæ sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quæ sunt ad finem fore; si autem ea quæ sunt ad finem non sunt, nec finis erit; si enim finis esse potest, etiam non existentibus illis quæ sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quæritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

Hinc est quod dicitur : *Discedite a me,*

omnes qui operamini iniquitatem (Psalm. vi, 9, et Matth., vii, 23).

CAPUT CXLIV.

Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in æternum privatur.

Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine esse interminabilem.

1° Privatio enim alicujus non est nisi quando natum est haberi; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, ut probatum est (c. 48). Privatio ergo hujusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed

faculté d'arriver à sa fin dernière ; car, pour arriver à sa fin, l'âme a besoin du corps, en tant qu'au moyen du corps elle se perfectionne dans la science et la vertu, et lorsqu'elle est séparée du corps, elle ne revient plus à un état qui lui permette de se perfectionner par le moyen du corps, comme le prétendaient les partisans de la transmigration des âmes que nous avons réfutés plus haut (liv. II, ch. 83). Nécessairement donc celui sur qui tombe ce châtiment est exclu de sa fin dernière, et cette exclusion dure éternellement.

2° Si un être est privé d'une chose qu'il est dans sa nature de posséder, ce dommage ne peut se réparer qu'autant que, par la décomposition, il reviendra à l'état de matière première, afin qu'un autre être soit produit de nouveau ; et ce cas se présente lorsqu'un animal perd la vue ou un autre sens. Il ne peut se faire qu'un être qui est déjà produit le soit une seconde fois, à moins qu'il ne soit préalablement décomposé, et alors il sera produit de la même matière un autre être qui ne sera pas identique quant au nombre, mais quant à l'espèce. Or, une substance spirituelle, telle que l'âme ou un Ange, ne peut revenir par la décomposition à l'état de matière première, afin d'être de nouveau produite dans son identité spécifique (1). Si donc cette substance est privée d'une chose qu'il est dans sa nature de posséder, cette privation devra durer toujours. Or, un ordre rattache à une fin dernière, qui est Dieu, la nature de l'âme et celle de l'Ange. Donc, si elle sort de cet ordre par punition, cette punition sera éternelle.

3° Il semble conforme à l'équité naturelle que quiconque agit con-

(1) Cela est évident, puisque ces substances sont parfaitement simples, et qu'on ne peut décomposer que ce qui est composé de parties.

post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem ; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientia et in virtute ; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut debebant transcorporationem ponentes, contra quos superius (l. II, c. 83) disputatum est. Necessesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ultimo fine privetur, et in æternum privatus remaneat.

2° Adhuc, Si quis privatur eo quod est in natura ejus ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in præjacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, sicut quum animal amittit visum

aut alium sensum. Impossibile est autem quod jam generatum est iterum generetur, nisi primum corrumpatur ; et tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel Angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam præjacentem materiam, ut iterum generetur illud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animæ et Angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

3° Item, Naturalis æquitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit ; ex hoc enim reddit se

trairement à un bien en soit privé, parce que sa conduite l'en rend indigne. C'est pour cela que, d'après le droit civil, le citoyen qui commet un crime contre l'État est complètement exclu de la société, par la mort ou par un exil perpétuel; et l'on n'examine pas combien de temps a duré son crime, mais contre quel objet était dirigé son attentat. Or, il y a le même rapport entre la vie présente et la société terrestre, qu'entre l'éternité tout entière et la société des bienheureux, qui sont pour l'éternité en possession de leur fin dernière, comme nous l'avons vu (ch. 62). Donc quiconque pèche contre sa fin dernière et contre la charité, qui établit une société entre les bienheureux et ceux qui s'efforcent d'arriver au bonheur, doit être puni éternellement, bien que son péché n'ait duré que quelques courts instants.

4° Au jugement de Dieu la volonté est réputée pour le fait, parce que si les hommes voient les actes extérieurs, Dieu pénètre le cœur humain. Or, si quelqu'un se détourne pour un bien temporel de la fin dernière, qui est possédée éternellement, il préfère la jouissance transitoire de ce bien temporel à la jouissance éternelle de la fin dernière; ce qui prouve qu'il aurait beaucoup mieux aimé jouir pendant l'éternité de ce bien temporel. Donc, selon la justice divine, il doit être puni comme s'il avait péché éternellement. Or, il n'est pas douteux qu'un péché éternel mérite un châtimement éternel. Donc celui qui se détourne de sa fin dernière doit être puni éternellement.

5° C'est la même raison de justice qui fait punir le péché et récompenser les bonnes actions. Or, la vertu est récompensée par la félicité qui est éternelle (ch. 62). Donc le châtimement qui exclut l'homme de la félicité doit être également éternel.

tali bono indignum; et inde est quod, secundum civilem justitiam, qui contra rempublicam peccat societate reipublicæ privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, et totius æternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra (c. 62) ostensum est, ultimo fine æternaliter possunt. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra charitatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

4° Præterea, Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia, sicut

homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in æternum possidetur, præponit fructum temporalem illius boni temporalis æternæ fructum ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporalis frui. Ergo, secundum divinum judicium, ita puniri debet ac si æternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro æterno peccato æterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur poena æterna.

5° Adhuc, Eadem justitiæ ratione poena peccatis redditur et bonis actibus præmium. Præmium autem virtutis est beatitudo, quæquidem est æterna, ut supra (c. 62) os-

Aussi est-il écrit : *Ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle* (Matth., xxv, 46).

Ces raisonnements renversent l'erreur de ceux qui disent que les peines des méchants auront un jour un terme.

Cette opinion paraît avoir pris son origine dans ce principe posé par quelques philosophes, que toutes les peines sont médicinales, et, par conséquent, qu'elles doivent finir après quelque temps. On croyait pouvoir apporter en preuve : — Premièrement, la coutume des hommes; car les lois humaines décrètent des peines pour corriger les vices; ce qui en fait en quelque sorte des remèdes; — en second lieu, la raison; car si le supérieur infligeait des peines sans but, et seulement pour elles-mêmes, il s'ensuivrait qu'il se plairait à punir pour punir; ce qui répugne à la bonté divine; donc les peines doivent être infligées en vue d'une fin, et aucune autre fin ne paraît mieux convenir que la correction des vices. Il semble donc qu'on est en droit d'affirmer que toutes les peines sont médicinales, et, par suite, qu'elles auront un jour un terme, puisque tout ce qui est susceptible de guérison est accidentel à la créature raisonnable et peut être enlevé sans que la substance elle-même soit détruite.

Il faut reconnaître que Dieu n'inflige pas des châtimens pour eux-mêmes, comme s'il s'y complaisait, mais qu'il se propose une fin, qui est de soumettre les créatures à l'ordre qui constitue le bien de l'univers. L'ordre des êtres exige que Dieu dispense toutes choses suivant une certaine proportion; c'est pourquoi nous lisons au livre de la Sagesse (xi, 21), que Dieu fait tout avec poids, nombre et mesure. Or, il y a

tensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur debet esse aeterna.

Hinc est quod dicitur : *Stunt hi in supplicium aeternum; justi autem in vitam aeternam* (Matth., xxv, 46).

Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas.

Quosquidem positio ortum habuisse videtur a positione quorundam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc persuasibile : — tam ex humana consuetudine; poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum; unde sicut medicinae quaedam sunt; — tum etiam ratione; si enim poena non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in poenis

propter se delectaretur; quod bonitati divinae non congruit; oportet igitur poenas propter aliud inferri, nec viletur alius conveniuntur finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et, per consequens, quandoque terminandas, quum etiam illud quod est purgabile accidentale sit ratione creaturae et possit removeri absque consumptione substantiae.

Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur; propter quod dicitur in libro Sapientiae (xi, 21) quod Deus omnia facit in pondere, numero et men-

entre les peines et les péchés le même rapport de proportion qu'entre les récompenses et les actes des vertus, et nous venons de voir que les peines éternelles sont proportionnées à certains péchés. Donc Dieu inflige à quelques péchés des peines éternelles, afin de conserver par les êtres l'ordre voulu, qui est une preuve de sa sagesse.

Lors même que l'on accorderait que toutes les peines n'ont d'autre but que la correction des vices, on ne serait pas contraint par cela de dire que toutes sont médicinales et auront un terme; car, dans certains cas, les lois humaines condamnent les criminels à mort, non pour les corriger eux-mêmes, mais pour corriger les autres; aussi en il dit : *Lorsque l'homme corrompu sera châtié, l'insensé deviendra plus sage* (Prov., xix, 25). D'autres sont bannis de leur patrie par la loi humaine qui les frappe d'un exil perpétuel, afin d'épurer la société; ce qui fait dire au Sage : *Chassez le railleur, et les disputes s'en iront avec lui; les plaintes et les outrages cesseront* (Ibid., xxii, 10). Quoique les peines ne soient infligées que pour améliorer les mœurs, rien ne s'oppose donc à ce que, en vertu des jugements divins, quelques-uns doivent être perpétuellement exclus de la société des bons et punis éternellement afin que les hommes, saisis de crainte à la vue d'un châtiment sans terme, cessent de s'abandonner au péché, et que leur séparation rende plus pure la société des bons, selon ce qui est écrit : *Rien de souillé ni aucun de ceux qui commettent l'abomination et le mensonge n'y entrera* (Apoc., xxi, 27); c'est-à-dire dans la Jérusalem céleste, qui désigne la société des bons.

sura. Sicut autem præmia proportionaliter respondent actibus virtuosius, ita pœna peccatis; et quibusdam peccatis proportionantur pœnæ sempiternæ, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis pœnas æternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci, et non propter aliud, non tamen propter hoc cogitur ponere omnes pœnas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum; hinc est quod dicitur : *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit* (Proverb., xix, 25). Quidam etiam secundum humanas leges a civitate

perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur; unde dicitur : *Ejice derisorem, et exibat cum eo jurgium, cessabuntque causæ et contumeliæ* (Ibid. xxii, 10). Nihil igitur prohibet, etiam si pœnæ non nisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundum divinum iudicium aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in æternum puniri, ut ex perpetuæ pœnæ timore homines peccare desistant et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur : *Non intrabit in eam, id est in Jerusalem cœlestem, per quam designatur societas bonorum, aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium* (Apoc., xxi, 27).

CHAPITRE CXLV.

Le péché est encore puni par des souffrances.

Les hommes qui pèchent contre Dieu ne doivent pas être punis uniquement à privation éternelle du bonheur, mais encore par des souffrances. En effet :

1^o Il est démontré qu'il doit y avoir un rapport de proportion entre châtiment et la faute (ch. 144). Or, la faute ne détourne pas seulement l'esprit de sa fin dernière, mais elle le tourne aussi vers d'autres objets, comme vers des fins. Donc l'exclusion de la fin n'est pas la seule peine qui convient au pécheur, mais il faut encore que les autres choses le fassent souffrir.

2^o Nous avons dit que des châtimens sont infligés pour les fautes, afin que la crainte d'être punis éloigne les hommes du péché (ch. 144). Or, personne ne craint de perdre une chose qu'il ne désire nullement posséder. Donc ceux dont la volonté est détournée de la fin dernière ne redoutent point d'en être exclus. Donc cette seule exclusion de la fin dernière serait insuffisante pour les éloigner du péché. Donc il faut infliger aux pécheurs une autre peine qui leur inspire de la crainte.

3^o Si quelqu'un fait un usage désordonné d'une chose qui existe pour une fin, non-seulement il n'atteint pas à cette fin, mais il a encore à subir une autre conséquence nuisible : la nourriture prise avec excès nous en fournit la preuve; car, non-seulement elle ne donne pas la santé, mais encore elle cause la maladie. Or, celui qui met sa fin dans les créatures, n'en use pas comme il le doit; c'est-à-dire qu'il ne les

CAPUT CXLV.

Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicujus nocivi.

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi.

1^o Pœna enim debet proportionaliter culpæ respondere, ut supra (c. 144) ostensum est. In culpa autem non solum aversatur mens ab ultimo fine, sed etiam indubite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

2^o Amplius, Pœnæ inferuntur pro cul-

pis, ut timore pœnarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (c. 144) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocantur. Oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3^o Item, Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet pu-

rapporte pas à sa fin dernière. Donc il ne doit pas être puni uniquement par la privation du bonheur, mais encore par quelque souffrance qu'il endurera de la part des créatures.

4^o Si le bien est dû à ceux qui agissent suivant la règle, le mal est dû à ceux qui s'en écartent. Or, ceux qui conformément leurs actions à la règle, trouvent dans la fin qu'ils ont en vue leur perfection et leur joie. Donc le pécheur mérite, au contraire, d'être puni de telle manière que les choses dans lesquelles il met sa fin lui causent de l'affliction et de la souffrance.

C'est pour cela que, dans la Sainte-Écriture, Dieu ne menace pas seulement les pécheurs de les exclure de la gloire, mais encore de les faire tourmenter par les autres êtres ; car il est dit : *Eloignez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel, qui a été préparé pour le Diable et ses anges* (Matth., xxv, 41) ; *Il fera pleuvoir des pièges sur les pécheurs ; le feu, le souffre et le vent des tempêtes seront leur partage* (Ps. x, 7).

Cela renverse l'opinion d'Algazel, qui enseigne que la punition des pécheurs consistera uniquement dans les regrets que leur inspirera leur exclusion de la fin dernière.

CHAPITRE CXLVI.

Les juges ont le droit de punir.

Comme il en est qui font peu de cas des châtiments infligés par Dieu, parce que, s'attachant aux êtres sensibles, ils n'ont souci que des choses qui tombent sous leurs yeux, la Providence divine a voulu

niri per hoc quod beatitudinis careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

4^o Præterea, Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur hæc poena peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus ; dicitur enim : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est Diable et angelis ejus* (Matth., xxv, 41) ; et :

Pluit super peccatores laqueos ; ignis et sulphur et spiritus procellarum, pars calicis eorum (Psalm. x, 7).

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus hæc sola poena reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis.

CAPUT CXLVI.

Quod iudicibus licet penas inferre.

Quia vero penas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quæ videntur curant, ideo per divinam Providentiam ordinatum

qu'il y eût sur la terre des hommes qui, au moyen de punitions présentes et sensibles, contraignissent les autres à observer la justice; et il est évident que ceux-là ne pèchent pas lorsqu'ils punissent les méchants. En effet :

1° Personne ne pèche en accomplissant la justice. Or, il est juste que les méchants soient punis, parce que, comme nous l'avons prouvé, le châtimement fait rentrer la faute dans l'ordre (ch. 140). Donc les juges ne pèchent pas en punissant les méchants.

2° Les hommes qui sont élevés au-dessus des autres sur la terre sont, en quelque sorte, les exécuteurs des desseins de la divine Providence; car, suivant l'ordre providentiel qu'il a établi, Dieu réalise les effets inférieurs par les êtres supérieurs (ch. 78 et 79). Or, nul ne pèche en exécutant l'ordre de la Providence divine; et nous avons vu qu'il est dans l'ordre de la Providence que les bons soient récompensés et que les méchants soient punis (ch. 140). Donc les hommes qui sont au-dessus des autres ne pèchent pas quand ils récompensent les bons et punissent les méchants.

3° Le bien n'a aucun besoin du mal, mais c'est le contraire qui a lieu (1). Donc une chose nécessaire à la conservation du bien ne peut être mauvaise en elle-même. Or, il est nécessaire d'infliger des châtimements aux méchants, si l'on veut conserver la concorde parmi les hommes. Donc il n'est pas mauvais en soi de punir les méchants.

4° Le bien de la communauté est préférable au bien particulier de l'individu. Donc il faut sacrifier le bien particulier pour conserver celui

(1) En effet, le bien est essentiellement positif, et existe indépendamment de toute négation. Le mal, au contraire, étant essentiellement négatif, il n'est possible qu'autant que le bien, dont il est la négation, aura préalablement existé.

est ut in terris sint homines qui, per pœnas sensibiles et præsentes, alios ad observantiam justitiæ cogant; quos manifestum est non peccare, dum malos puniunt.

1° Nullus enim peccat ex hoc quod justitiam facit. Justum autem est malos puniri, quia per pœnam culpa ordinatur, ut ex supradictis (c. 140) patet. Non igitur iudices peccant malos puniendo.

2° Adhuc, Homines qui in terris super alios constituuntur sunt quasi divinæ Providentiæ executores; Deus enim, per suæ Providentiæ ordinem, per superiora inferiora exsequitur, ut ex supradictis (c. 78 et 79) patet. Nullus autem, ex hoc quod exsequitur ordinem divinæ Providentiæ,

peccat. Habet autem hoc ordo Providentiæ ut boni præmiantur et mali puniantur, ut ex supradictis (c. 140) patet. Non igitur homines qui aliis præsent peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

3° Amplius, Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordis inter homines necessarium est quod pœnæ malis indignantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

4° Item, Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut

de la communauté. Or, la vie de quelques individus dangereux met obstacle au bien commun de la société humaine. Donc on doit faire disparaître par la mort ces hommes du milieu de la société.

5° De même que le médecin fait son opération dans le but de conserver la santé, qui consiste dans l'équilibre réglé des humeurs, ainsi le chef de la société civile se propose de conserver, par son administration, la paix qui consiste dans l'accord des citoyens sous une même règle. Or, le médecin fait une chose bonne et utile en coupant un membre gangrené, si la gangrène menace de se communiquer au reste du corps. Donc le chef de la société civile est juste et exempt de péché, lorsqu'il met à mort des hommes dangereux, pour empêcher que la paix de l'État ne soit troublée.

C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait fermenter toute la pâte* (I. Cor., v, 6)? et un peu après il ajoute : *Faites disparaître ce méchant du milieu de vous* (Ibid., 13). Il dit encore, en parlant du pouvoir terrestre, qu'il ne porte pas en vain le glaive ; car il est le ministre de Dieu, pour exécuter sa vengeance en punissant celui qui fait le mal (Rom., xiii, 4); et ailleurs nous lisons : *Soyez soumis pour Dieu à toute créature humaine, soit au roi, comme au plus élevé, soit aux gouverneurs, comme étant envoyés par lui pour punir les méchants et récompenser les bons* (I. Petr., ii, 13 et 14).

Ainsi se trouve réfutée l'erreur de ceux qui affirment que l'on ne doit pas infliger des peines corporelles, et qui veulent appuyer ce sentiment sur cette parole : *Vous ne tuerez point* (Exod., xx, 13). — Ils allèguent encore cet exemple rapporté dans l'Évangile, du maître répondant à ses serviteurs qui voulaient arracher l'ivraie du milieu du fro-

conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanæ. Subtrahendi igitur sunt hujusmodi homines per mortem ab hominum societate.

5° Præterea, Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quæ consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit, in sua operatione pacem, quæ consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum imminet corruptio corporis. Justa igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod dicit Apostolus : *Necitis quia modicum fermentum totam massam cor-*

rumpit (I. Cor., v, 6)? Et post pauca subdit : *Auferite malum ex vobis ipsis* (Ibid., 13); et dicitur de potestate terrena quod non sine causa gladium portat; *Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit* (Rom., xiii, 4); et dicitur : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellent, sive ducibus, tanquam ab eo missi ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum* (I. Petr., ii, 13 et 14).

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fuleimentum erroris inducunt quod dicitur : *Non occides* (Exod., xx, 13). — Inducunt etiam quod dicitur quod dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici respondit : *Sinitis*

ment : *Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson* (Matth., XIII, 30). Or, il est dit au même endroit que l'ivraie représente les mauvais fils, et la moisson, la fin des temps. Donc, concluent-ils, on ne doit pas retrancher les méchants du milieu des bons par la mort. — Ils donnent de plus cette raison, que tant que l'homme est dans ce monde, il peut devenir meilleur, et que, par conséquent, il ne faut pas le faire disparaître du monde en le mettant à mort, mais attendre qu'il se convertisse.

Ces raisons sont frivoles; car ce précepte de la loi : *Vous ne tuerez pas*, est suivi de cet autre : *Vous ne laisserez pas vivre les méchants* (Exod., XXII, 18); ce qui signifie qu'il est défendu de tuer injustement un homme, ainsi que le prouvent les paroles du Seigneur; car, après avoir dit : *Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point*, il ajoute : *Pour moi, je vous dis que tout homme qui s'irrite contre son frère, méritera de passer en jugement*, etc. (Matth., v, 21 et 22). Et par là il veut faire entendre qu'il est défendu de tuer par colère, mais non par zèle pour la justice. — Nous voyons comment il faut interpréter cette parole du Seigneur : *Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson*, par cette autre qui suit (2) : *De peur qu'en recueillant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le bon grain avec elle* (Matth., XIII, 29). Il est défendu, par ce passage, de donner la mort aux méchants lorsqu'on ne peut le faire sans mettre les bons en danger; ce qui arrive le plus souvent, quand les méchants ne se distinguent pas des bons par des péchés visibles, ou bien quand il est à craindre que les méchants n'entraînent après eux un grand nombre de bons dans leur perte. — Cette

(2) Dans l'Evangile, les paroles suivantes sont avant celles qui viennent d'être rapportées.

utraq; crescere usque ad messem [Matth., XIII, 30]. Per zizaniam autem filii nequam intelliguntur; per messem autem, seculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. — Inducunt etiam quod homo, quamdiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

Hæc autem frivola sunt. Nam in lege quæ dicit : *Non occides*, postmodum subditur : *Maleficos non patieris vivere* [Exod., XXII, 18]; ex quo datur intelligi occisionem hominum injustam prohibitam esse; quod etiam ex verbis Domini apparet; nam,

quum dixisset : *Audistis quia dictum est antiquis : Non occides*, subjunxit : *Ego autem dico vobis : Quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*, etc. (Matth., v, 21 et 22). Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo justitiæ. — Quod etiam Dominus dicit : *Sinite utraq; crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet per illud quod sequitur : *Ne forte colligentes sizaniam, eradicatis simul cum eis et triticum* [Matth., XIII, 29]. Ibi ergo interdicatur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per ma-

raison, que les méchants peuvent se corriger tant qu'ils vivent, n'empêche pas qu'on ne puisse justement les mettre à mort, parce que le danger où l'on est à cause de leur conduite est plus grand et plus certain que le bien qu'on peut espérer de leur amendement. Ils n'en ont pas moins la faculté de revenir à Dieu, par la pénitence, à l'article de la mort; et s'ils sont tellement obstinés que, même à cet instant suprême, leur cœur ne renonce pas à sa malice, il est assez probable qu'ils ne se convertiront jamais.

CHAPITRE CXLVII.

L'homme a besoin d'un secours divin pour arriver au bonheur.

Puisque nous avons prouvé plus haut (ch. 78-81) que la Providence divine ne dispose pas les créatures raisonnables de la même manière que les autres êtres, parce qu'elles en diffèrent par la condition de leur nature propre, il nous reste à montrer que la Providence a encore institué pour elles un mode de gouvernement plus noble, à cause de la dignité de leur fin.

1° Il est évident que, comme il convient à leur nature, ces créatures arrivent à participer d'une manière plus élevée à leur fin. Dès lors, en effet, qu'elles sont intelligentes par nature, elles peuvent atteindre, par leur opération, à la vérité intelligible; ce qui n'est pas au pouvoir des autres créatures privées d'intelligence. Par là même qu'elles parviennent à saisir la vérité intelligible par leur opération naturelle, il est clair que Dieu les régit autrement que les autres êtres, en tant qu'il a mis dans l'homme l'intelligence et la raison, pour rechercher et dis-

manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. — Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin iusti possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum quod de eorum emendatione exspectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per penitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedat, satis probabiliter estimari potest quod nunquam a malitia recipiant.

CAPUT CXLVII.

Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendum.

Quia vero ex superioribus (c. 78-81) manifestum est quod divina Providentia aliter disposuit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina Providentia eis adhibetur.

1° Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suam naturae, ad altioris participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam ope-

cerner la vérité. Des puissances sensibles intérieures et extérieures lui ont encore été données pour lui faciliter la recherche de la vérité. Il a reçu de plus l'usage de la parole, qui lui permet de manifester à d'autres la vérité qu'il a conçue dans son esprit, afin que, par ce moyen, les hommes s'aident mutuellement à connaître la vérité, de même qu'ils s'entraident dans les autres nécessités de la vie, puisque l'homme est un animal naturellement fait pour la société. Cependant la fin dernière de l'homme consiste dans une connaissance ultérieure de la vérité qui dépasse sa faculté naturelle, c'est-à-dire qu'il est destiné à contempler la vérité première en elle-même (ch. 37 et 63). Or, les créatures inférieures ne sont pas dans la même condition, pour pouvoir parvenir à une fin qui est au-dessus de leur faculté naturelle. Il faut donc qu'en raison de cette fin, les hommes et les autres créatures inférieures soient diversement régis; car tout ce qui existe pour une fin doit lui être proportionné. Donc, si l'homme est destiné à une fin supérieure à sa faculté naturelle, un secours surnaturel et divin lui est nécessaire pour tendre à cette fin.

2° Un être d'une nature inférieure ne peut arriver à un état qui est propre à une nature supérieure, que par la puissance de cette nature supérieure : par exemple, la lune, qui n'est pas lumineuse par elle-même, le devient par la puissance et l'action du soleil; et l'eau, qui n'est pas chaude par elle-même, le devient par la puissance et l'action du feu. Or, la vision de la vérité première surpasse tellement par elle-même la faculté de la nature humaine, qu'elle appartient en

rationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter providi divinitus quam aliis rebus, in quantum homini datus est intellectus et ratio, per quæ veritatem et discernere et investigare possit. Datus est etiam ei vires sensitivæ, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquens usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitæ, quam sit homo animal naturaliter sociale. Sed ultimus ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videant in seipsa,

sicut supra (c. 37 et 63) ostensum est. Hæc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint quæ eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas; ea enim quæ sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

2° Adhuc, Res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest perducī nisi virtute illius superioris naturæ; sicut luna, quæ ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quæ per se non calefit, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem

propre à Dieu seul, comme nous l'avons démontré (ch. 52). Donc l'homme a besoin d'un secours divin pour arriver à cette fin.

3° Tous les êtres arrivent à leur fin dernière par leur opération. Or, l'opération tire sa vertu du principe qui opère; ce qui fait qu'un être est engendré dans une espèce déterminée par l'action du sperme, action dont la vertu préexiste dans le sperme. Donc l'homme est incapable d'arriver, par son opération, à sa fin dernière, qui surpasse la faculté de ses puissances naturelles, si une vertu divine ne donne pas à son opération l'efficacité nécessaire pour atteindre à cette fin.

4° Aucun instrument n'est capable de conduire une chose à sa dernière perfection par la vertu de sa forme propre, mais seulement par la vertu de l'agent principal, quoique, par sa vertu propre, il puisse disposer en quelque manière la chose à recevoir sa perfection dernière : ainsi, à raison de sa forme propre, la scie coupe le bois, mais l'art, qui emploie cet instrument, détermine la forme de l'escabeau; de même, la chaleur du feu est le principe de la dissolution et de la consommation dans le corps de l'animal, mais l'âme végétative, qui use de la chaleur du feu comme d'un instrument, produit la chair, détermine l'accroissement et fait les autres opérations analogues. Or, toutes les intelligences et toutes les volontés sont subordonnées à Dieu, qui est la première intelligence et la première volonté, comme les instruments sont subordonnés au principal agent. Donc leurs opérations ne peuvent être efficaces, pour arriver à leur perfection dernière, qui est la possession de la béatitude finale, que par la puissance divine. Donc la nature raisonnable a besoin d'un secours divin pour atteindre à sa fin dernière.

tem humanæ naturæ, quod est proprium solius Dei, ut supra (c. 52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

3° Item, Unaquæque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine præexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.

4° Amplius, Nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum

secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serrâ enim, secundum rationem propriæ formæ, est sectio ligni, sed forma scanni est ab arte, quæ utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimæ perfectionis, quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem

5° Beaucoup de choses empêchent l'homme d'arriver à sa fin. C'est d'abord la faiblesse de sa raison, qui le fait tomber facilement dans l'erreur, et l'erreur le fait sortir de la voie droite qui conduit à sa fin. Ce sont ensuite les passions de la partie sensitive, et les affections qui le poussent vers les êtres sensibles et moins nobles que lui; et plus l'homme s'y attache, plus il est éloigné de sa fin dernière; car ces êtres sont inférieurs à l'homme, et sa fin lui est supérieure. Le plus souvent encore les infirmités corporelles l'empêchent de réaliser les actes des vertus, au moyen desquels on s'efforce d'arriver au bonheur. Donc il faut à l'homme un secours divin pour que ces obstacles ne l'éloignent pas complètement de sa fin dernière.

C'est pourquoi il est dit : *Personne ne peut venir à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire* (Joann., vi, 44); *De même qu'une branche de vigne ne saurait porter du fruit d'elle-même, si elle ne demeure pas sur le cep, ainsi vous ne le pouvez pas non plus, si vous ne demeurez pas en moi* (Ibid., xv, 4).

Ceci détruit l'erreur des Pélagiens, qui ont enseigné qu'avec son libre arbitre seul, l'homme peut mériter la gloire de Dieu.

CHAPITRE CXLVIII.

Le secours de la grâce de Dieu ne force point l'homme à pratiquer la vertu.

On pourrait croire que ce secours divin soumet l'homme à une sorte de coaction pour lui faire pratiquer le bien, parce qu'il est dit :

divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

5° Præterea, Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quæ de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivæ, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhæret, longius ab ultimo fine distat; hæc enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum* (Joann., vi, 44); et : *Sicut palme non possunt ferre fructum a semetipso, nisi manserint in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis* (Joann., xv, 4).

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLVIII.

Quod per auxilium divinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.

Possent autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum

Personne ne vient à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire (Joann., vi, 44); *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu* (Rom., viii, 14), et encore : *La charité de Jésus-Christ nous presse* (II. Cor., v, 14); car ces expressions : *être attiré, être conduit, être pressé*, semblent impliquer la coaction. Mais on démontre avec évidence qu'il n'en est pas ainsi. Car :

1° Nous avons prouvé que la divine Providence régit tous les êtres suivant leurs natures (ch. 147). Or, c'est une propriété de l'homme et de toute créature raisonnable d'agir volontairement et d'avoir le domaine de ses actes (liv. II, ch. 47 et 48); et la coaction est contraire à cette propriété. Donc Dieu, en accordant son secours à l'homme, ne le force pas à faire le bien.

2° En disant que Dieu aide l'homme à faire le bien, nous entendons qu'il fait en nous nos œuvres, comme la cause première réalise les opérations des causes secondes, et comme l'agent principal fait l'action de l'instrument; ce qui fait dire au prophète : *Seigneur, vous avez opéré en nous toutes nos œuvres* (Is., xxvi, 12). Or, la cause première détermine les opérations de la cause seconde suivant sa nature. Donc Dieu fait aussi en nous nos œuvres suivant notre nature, qui est que nous agissions volontairement et sans coaction. Donc le secours divin ne force personne à faire le bien.

3° Par sa volonté, l'homme est mis en rapport avec sa fin; car la volonté a pour objet le bien et la fin. Or, Dieu nous accorde son secours, principalement pour nous faire atteindre à notre fin. Donc ce secours n'exclut pas en nous l'acte de la volonté, mais c'est lui principalement

est : *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Joann., vi, 44), et ex hoc quod dicitur : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom., viii, 14), et : *Charitas Christi urget nos* (II. Cor., v, 14); trahi enim et agi et urgeri coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

1° Divina enim Providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra [c. 147] ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturæ quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis (l. II, c. 47 et 48) patet; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

2° Adhuc, Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi

quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* (Isai., xxvi, 12). Causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

3° Amplius, Homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc præcipue impenditur ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipue in nobis facit, unde et

qui le produit; aussi l'Apôtre nous dit : *C'est Dieu qui, suivant son bon plaisir, opère en vous la volition et son exécution* (Philipp., II, 13). Or, la coaction est incompatible avec l'acte de la volonté; car nous faisons par force une chose dont nous voulons le contraire. Donc Dieu ne nous contraint pas par son secours à faire le bien.

4^e L'homme arrive à sa fin dernière au moyen des actes des vertus; car la félicité est la récompense de la vertu. Or, les actes forcés ne sont pas des actes de vertu, parce que la vertu consiste principalement dans l'élection, et l'élection ne peut avoir lieu sans le volontaire, auquel la violence est opposée. Donc Dieu ne force pas l'homme à faire le bien.

5^e Les choses qui existent pour une fin doivent lui être proportionnées. Or, la fin dernière, qui est la béatitude, ne convient qu'aux êtres qui agissent volontairement et qui ont le domaine de leurs actes; aussi dit-on seulement par métaphore que les êtres inanimés et les brutes sont heureux, fortunés ou infortunés. Donc le secours que Dieu accorde à l'homme, pour le faire arriver au bonheur, n'impose aucune contrainte.

L'Écriture nous dit à ce sujet : *Considérez que j'ai mis aujourd'hui en votre présence la vie et le bien, et, d l'opposé, la mort et le mal, afin que vous aimiez le Seigneur votre Dieu et que vous marchiez dans ses voies... Si votre cœur se détourne, et si vous ne voulez pas l'écouter..., je vous prédis aujourd'hui que vous périrez* (Deutér., XXX, 15-18); *La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme; on lui donnera ce qu'il aura choisi* (Eccli., XV, 18).

Apostolus dicit : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (Philipp., II, 13). Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus cujus contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

4^o Item, Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis premium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

5^o Præterea, Ea quæ sunt ad finem debent esse fini proportionata. Finis autem

ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam non est coactivum.

Hinc est quod dicitur : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et, e contrario, mortem et malum; et diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus... Si autem avertum fuerit cor tuum, et audire nolueris..., prædico tibi hodie quod pereas* (Deutér., XXX, 15-18); et dicitur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi* (Eccli., XV, 18).

CHAPITRE CXLIX.

L'homme ne peut pas mériter le secours de Dieu.

Ce qui précède prouve évidemment que l'homme ne saurait mériter le secours de Dieu. En effet :

1° Un être, quel qu'il soit, est comme une matière relativement à l'être supérieur. Or, la matière ne se porte pas d'elle-même à sa perfection, mais il faut qu'un moteur l'y conduise. Donc l'homme ne fait pas effort de lui-même pour obtenir le secours divin, qui est au-dessus de lui, mais c'est plutôt Dieu qui l'excite. Or, l'impulsion du moteur précède le mouvement du mobile, rationnellement et comme cause. Donc ce secours divin ne nous est pas accordé parce que nous nous élevons nous-mêmes jusqu'à lui par des bonnes œuvres, mais nous faisons plutôt des progrès au moyen des bonnes œuvres, parce que ce secours nous prévient.

2° L'agent instrumental ne dispose le sujet à recevoir sa perfection de l'agent principal que parce qu'il agit par la puissance de cet agent principal : ainsi, la chaleur du feu ne prépare la matière à revêtir la forme de la chair, de préférence à toute autre forme, qu'autant qu'elle agit par la puissance de l'âme. Or, notre âme est subordonnée à Dieu dans ses opérations, de même que l'agent instrumental est subordonné à l'agent principal. Donc elle ne peut se préparer à recevoir l'effet du secours divin qu'autant que la puissance divine la fait agir. Donc elle est prévenue par ce secours divin pour faire le bien, plutôt qu'elle ne le prévient comme le méritant ou se préparant à le recevoir.

CAPUT CXLIX.

Quod prædictum auxilium homo promereri non potest.

Ex prædictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

1° Quælibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis præcedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis

auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus quia divino auxilio prævenimur.

2° Adhuc, Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animæ. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Prævenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium præveniat, quasi

3° Aucun agent particulier ne peut prévenir en tout l'action du premier agent universel, parce que toute action de l'agent particulier tire son origine de l'agent universel, de même que le mouvement du ciel prévient tous les mouvements qui se produisent dans le monde inférieur. Or, l'âme humaine est subordonnée à Dieu, comme un agent particulier à l'agent universel. Donc il ne peut se produire en elle aucun mouvement régulier qui ne soit pas prévenu par une action divine, selon ce que dit le Seigneur : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (Joann., xv, 5).

4° La récompense est proportionnée au mérite, puisqu'en l'accordant on fait ce que demande l'égalité de la justice. Or, l'effet du secours divin, qui excède le pouvoir de notre nature, n'est pas proportionné aux actes que l'homme produit en vertu de sa faculté naturelle. Donc l'homme ne saurait mériter le secours divin par ces actes.

5° La connaissance précède le mouvement de la volonté. Or, c'est Dieu qui fait connaître à l'homme sa fin surnaturelle, puisqu'il ne peut y atteindre par sa raison naturelle, parce que cette fin est au-dessus de la capacité de sa nature. Il est donc nécessaire qu'un secours divin prévienne les mouvements de notre volonté vers sa fin dernière.

Aussi il est écrit : *Il nous a sauvés, non pas d'après les œuvres de justice que nous avons faites, mais par sa miséricorde* (Tit., III, 5); *Cela ne dépend ni de celui qui veut, c'est-à-dire de vouloir, ni de celui qui court, c'est-à-dire de courir, mais de Dieu qui fait miséricorde* (Rom., IX, 16). La raison en est que, pour vouloir et faire le bien, l'homme a besoin d'être prévenu d'un secours divin, de même que nous avons coutume d'attribuer un effet, non pas à l'agent immédiat, mais au premier mo-

merendo illud vel se præparando ad illud.

3° Amplius, Nullum agens particulare potest universaliter prævenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente; sicut, in istis inferioribus, omnis motus prævenitur a motu cœlesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præveniat actio divina; unde et Dominus dicit : *Sine me nihil potestis facere* (Joann., xv, 5).

4° Item, Merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis æqualitas justitiæ observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturæ excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex

naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

5° Præterea, Cognitio præcedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo, quum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostræ in ultimum finem auxilium divinum præveniat.

Hinc est quod dicitur : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit* (Tit., III, 5); et : *Non volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis est Dei* (Rom., IX, 16), quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo di-

teur; car on attribue au général la victoire obtenue par l'effort des soldats. Ces paroles n'annulent donc pas le libre arbitre de la volonté, ainsi que quelques-uns l'ont compris à tort, comme si l'homme n'avait pas le domaine de ses actes intérieurs et extérieurs, mais elles nous montrent qu'il est soumis à Dieu. Il est dit encore : *Convertissez-vous à vous, Seigneur, et nous serons convertis* (Thren., v, 21); ce qui prouve que notre conversion à Dieu est prévenue par un secours de Dieu qui nous convertit. — Nous lisons cependant ces autres paroles, qui sont mises dans la bouche de Dieu : *Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous* (Zach., 1, 3). Ce passage ne contredit pas ce que nous avons dit, que l'opération de Dieu précède notre conversion, mais il signifie que Dieu favorise subséquemment cette conversion qui nous ramène vers lui, en la fortifiant pour la rendre efficace et en l'affermissant pour la faire arriver jusqu'à la fin où elle doit atteindre.

Cette démonstration renverse l'erreur des Pélagiens, qui disaient que ce secours nous est donné à cause de nos mérites, et que le commencement de notre justification vient de nous et que Dieu l'achève.

CHAPITRE CL.

Ce secours divin s'appelle une grâce. Qu'est-ce que la grâce qui rend agréable ?

Comme on dit qu'une chose est donnée gratuitement quand on la donne à quelqu'un sans qu'il l'ait auparavant méritée, dès lors que le

vino præveniat auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quæ labore militum perpetratur. Non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur : *Converte nos Domine ad te, et convertemur* (Thren., v, 21); per quod patet quod conversio nostra ad Deum prævenitur auxilio Dei nos convertentis. — Legitur tamen ex persona Dei dictum : *Convertimini ad me, et convertar ad vos* (Zachar., 1, 3); non quia Dei operatio nostram conversionem præveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram, quæ ad ipsum convertimur, adjuvat

subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostræ initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPUT CL.

Quod prædictum auxilium gratis nominatur, et quid sit gratis gratum faciens.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus gratis ei dicitur dari, quum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præveniat.

secours divin accordé à l'homme précède tout mérite de sa part (ch. 149), il s'ensuit que ce secours lui est dispensé gratuitement, et, par conséquent, qu'en l'appelle convenablement une grâce. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Si [le salut] est une grâce, il ne vient pas des autres; autrement la grâce ne serait plus une grâce* (Rom., xi, 6).

Il est encore une autre raison pour laquelle on a donné le nom de grâce à ce secours de Dieu. Une personne nous semble être agréable à une autre, parce qu'elle en est aimée; aussi disons-nous que celui qui est aimé d'un autre a ses bonnes grâces. Or, il est de l'essence de l'amour que la personne qui aime veuille et fasse le bien de la personne aimée; et Dieu veut et fait le bien de toutes ses créatures; car leur être lui-même et toutes leurs perfections procèdent de Dieu, qui les réalise par sa volonté et son opération (liv. I, ch. 29 et 30, et liv. II, ch. 15); ce qui fait dire au Sage : *Vous aimez tous les êtres, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait* (Sag., xi, 25). Or, nous voyons que Dieu a un amour spécial pour les êtres auxquels il accorde son secours, afin de les faire parvenir à la possession d'un bien supérieur à l'ordre de leur nature, c'est-à-dire à la jouissance parfaite, non de quelque bien créé, mais de lui-même. Le nom de grâce convient donc à ce secours, non-seulement parce qu'il est donné gratuitement, comme nous l'avons vu (ch. 149), mais encore parce que, par une prérogative spéciale, il rend l'homme agréable à Dieu. De là cette parole de l'Apôtre : *Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants..., suivant le dessein de sa volonté, pour faire louer et glorifier sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables en son Fils bien-aimé* (Ephés., i, 5).

ut ostensum est (n. 149), consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur, et ex hoc convenienter gratiæ nomen acciperit; unde et Apostolus dicit : *Si gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia* (Rom., xi, 6).

Est autem et alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quæ diligit et operetur; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturæ et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (l. I, c. 29 et 30, et l. II, c. 15) ostensum est; unde dicitur : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil edisti communis*

quæ facitis (Sap., xi, 25). Sed specialis ratio divinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed suiipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, et ostensum est (c. 149), sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam prærogativa, redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo* (Ephes., i, 5).

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius.

1° Quod enim in aliquem finem dirigitur

Dans l'homme ainsi rendu agréable, cette grâce doit être quelque chose, et comme sa forme et sa perfection. En effet :

1° Un être qui est dirigé vers une fin doit être avec elle dans un rapport continuuel ; car le moteur opère sans cesse un changement, jusqu'à ce que le mouvement ait conduit le mobile à sa fin. Donc puisque c'est le secours de la grâce divine qui dirige l'homme vers sa fin dernière (ch. 147), il faut qu'il en jouisse jusqu'à ce qu'il soit parvenu à cette fin. Or, il n'en serait pas ainsi, si la participation à ce secours était seulement pour l'homme une sorte de mouvement ou de passion, et non comme une forme qui demeure et se repose en quelque manière en lui ; car ce mouvement et cette passion ne seraient dans l'homme que quand il se tournerait actuellement vers sa fin ; ce qu'il ne fait pas continuellement, comme on le voit clairement, surtout durant son sommeil. Donc la grâce qui rend agréable est, en quelque sorte, une forme et une perfection qui demeure dans l'homme, même quand il n'agit pas.

2° L'amour de Dieu est la cause du bien qui est en nous, de même que l'amour de l'homme est provoqué et produit par un bien quelconque inhérent à l'objet aimé. Or, l'homme est excité à aimer spécialement quelqu'un à cause d'un bien spécial qui est dans celui qu'il aime. Donc, dès lors que Dieu a pour l'homme un amour spécial, il faut admettre, par conséquent, que Dieu a mis dans l'homme un bien spécial. Donc, puisque, d'après le principe posé plus haut, la grâce qui rend agréable désigne un amour spécial de Dieu pour l'homme, elle indique nécessairement qu'il y a dans l'homme une bonté et une perfection spéciales.

3° Tous les êtres sont coordonnés, à raison de leurs formes, avec la

oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum, nam movens continue mutatur, quousque mobile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilio divinæ gratiæ homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si prædictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut præcipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum

faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

2° Adhuc, Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto præexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Quum igitur, secundum prædicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

fin qui leur convient; car les fins varient avec les espèces. Or, la fin vers laquelle l'homme est dirigé par le secours de la grâce de Dieu est au-dessus de la nature humaine. Donc il faut qu'une forme et une perfection surnaturelles soient surajoutées à l'homme, pour le mettre dans le rapport convenable avec cette fin.

4° L'homme doit parvenir à sa fin dernière par ses opérations propres. Or, chaque être opère selon sa forme propre. Donc, pour que ses opérations propres conduisent l'homme à sa fin dernière, il faut qu'il lui soit surajouté une forme qui rende ses opérations assez efficaces pour mériter la fin dernière.

5° Il a été démontré que la divine Providence régit tous les êtres suivant la condition de leurs natures (ch. 147). Or, l'homme se trouve dans cette condition, qui lui est particulière, que pour faire parfaitement ses opérations, il a besoin d'avoir en lui, outre ses puissances naturelles, certaines perfections et certaines habitudes, au moyen desquelles il fasse le bien, et de la manière convenable, en quelque sorte naturellement, facilement et avec plaisir. Donc le secours de la grâce; que l'homme reçoit de Dieu pour arriver à sa fin dernière, est le signe d'une forme et d'une perfection qui est en lui.

Pour cette raison, la grâce de Dieu est représentée dans l'Écriture comme une lumière; car l'Apôtre dit : *Autrefois vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière, dans le Seigneur* (Ephés., v, 8). La lumière étant le principe de la vision, son nom convient bien à la perfection qui fait avancer l'homme vers sa fin dernière, qui consiste dans la vision de Dieu.

3° Amplius, Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

4° Item, Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

5° Præterea, Divina Providentia omni-

bus providet secundum modum suae naturae, ut ex supradictis (c. 147) patet. Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quædam designatur; dicit enim Apostolus : *Eratis aliquando tenebrae; nunc autem lux in Domino* (Ephes., v, 8). Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quæ in Dei visione

Ceci exclut l'opinion de quelques-uns qui disent que la grâce de Dieu ne met rien dans l'homme, de même que la bienveillance du roi ne met rien dans celui qui la possède, mais seulement dans le roi qui l'aime. Ils ont été visiblement trompés parce qu'ils n'ont pas tenu compte de la différence qui existe entre l'amour divin et l'amour humain; car l'amour de Dieu est la cause productrice du bien qu'il aime dans un être, mais il n'en est pas toujours ainsi de l'amour humain.

CHAPITRE CLI.

La grâce qui rend agréable produit en nous l'amour de Dieu.

Il est évident, par ce qui précède, que l'homme arrive à aimer Dieu par le secours de la grâce divine qui rend agréable. En effet :

1^o La grâce qui rend agréable est dans l'homme un effet de l'amour divin. Or, il semble que l'effet propre de l'amour divin dans l'homme doit être de lui faire aimer Dieu; car on cherche surtout à être aimé par la personne que l'on aime, puisque celui qui aime s'efforce principalement de déterminer la personne aimée à l'aimer lui-même; et, s'il n'atteint pas ce but, son amour est nécessairement détruit. Donc le résultat de la grâce qui rend agréable est de faire aimer Dieu par l'homme.

2^o Les êtres qui ont une fin commune doivent être unis entre eux de quelque manière, en tant qu'ils sont coordonnés pour cette fin ;

consistit, dicitur lux, quæ est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorundam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana.

quod, per auxilium gratiæ divinæ gratum facientis, hoc homo consequitur quod Deum diligit.

1^o Gratia enim gratum faciens est in homine divinæ dilectionis effectus. Proprius autem divinæ dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligit; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim præcipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et, nisi hoc accadat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligit.

2^o Adhuc, Eorum quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quandam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicæ bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer

CAPUT CLI.

Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei.

Ex præmissis autem manifestum fit

c'est pour cela que la concorde unit ensemble les hommes qui composent une société civile, afin qu'ils puissent arriver à ce qui fait le bien de l'État; de même, il faut que les soldats d'une armée soient unis et agissent avec accord, s'ils veulent remporter la victoire, qui est leur fin commune. Or, la fin dernière, à laquelle le secours de la grâce divine conduit l'homme, est la vision de Dieu dans son essence; et cette vision appartient en propre à Dieu, en sorte que c'est lui qui communique à l'homme ce bien final (ch. 52). Donc l'homme ne peut parvenir à cette fin, s'il n'est uni à Dieu par la conformité de la volonté; ce qui est l'effet propre de l'amour; car le propre des amis est de vouloir et de ne pas vouloir les mêmes choses, et de partager leur joie et leur tristesse. Donc la grâce qui rend agréable fait aimer Dieu à l'homme, puisque c'est elle qui dirige l'homme vers la fin que Dieu lui communique.

3° Puisque la fin et le bien constituent l'objet propre du désir ou de l'affection, la grâce qui rend agréable dirigeant l'homme vers sa fin dernière, elle doit conférer à l'affection de l'homme sa perfection principale. Or, l'amour est la perfection principale de l'affection; et ce qui le prouve, c'est que tout mouvement de l'affection dérive de l'amour; car personne ne désire, n'espère ou ne se réjouit qu'à cause du bien aimé; également, on ne fuit ou on ne redoute une chose, on ne s'attriste ou on ne s'irrite qu'à cause de ce qui s'oppose au bien aimé. Donc l'effet principal de la grâce qui rend agréable est de faire aimer Dieu à l'homme.

4° La forme qui met un être en rapport avec une fin, assimile, en quelque manière, cet être à cette fin : ainsi, un corps tire de la forme à laquelle est attachée la pesanteur une sorte de ressemblance et de

agere, ad hoc quod victoriam, quæ est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinæ gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo (c. 52). Non potest igitur homo ad hunc finem perducere, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis; nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, quum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

propium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio; cuius signum est quod omnis motus affectus ab amore derivatur; nullus enim desiderat aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est ut homo Deum diligat.

4° Item, Forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilatur quodammodo

3° Amplius, Quum finis et bonum sit

conformité avec le lieu vers lequel il est mû naturellement. Or, nous avons prouvé que la grâce qui rend agréable est dans l'homme comme une forme qui le dispose à sa fin dernière, qui est Dieu (ch. 150). Donc cette grâce fait ressembler l'homme à Dieu. Or, la ressemblance produit l'amour; car tout être aime son semblable. Donc la grâce fait aimer Dieu à l'homme.

5° Pour que l'opération soit parfaite, il faut que l'agent opère facilement et sans interruption. Or, c'est ce que fait principalement l'amour, à cause duquel on considère comme aisées les choses difficiles et fâcheuses. Donc, puisque les opérations de l'homme doivent recevoir leur perfection de la grâce qui rend agréable (ch. 150), il est nécessaire que cette même grâce mette l'amour de Dieu en nous.

Aussi l'Apôtre nous dit : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné* (Rom., v, 5). Le Seigneur promet aussi à ceux qui l'aiment de leur accorder en retour sa vision, en disant : *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui* (Joann., xiv, 21). Ce qui prouve que la grâce, qui dirige l'homme vers la fin de la vision divine, produit l'amour de Dieu en nous.

CHAPITRE CLII.

La grâce de Dieu produit la foi en nous.

Dès lors que la grâce de Dieu produit en nous la charité, la foi y est nécessairement produite aussi par la grâce. En effet :

rem illam fini; sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem (c. 150) quod gratia gratum faciens est quædam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa; omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

5° Præterea, Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem præcipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Quam igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis (c. 150)

patet, necessarium est quod per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod dicit Apostolus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom., v, 5). Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens : *Qui diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* (Joann., xiv, 21). Unde patet quod gratia, quæ ad finem divinæ visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPUT CLII.

Quod divina gratia causat in nobis fidem.

Ex hoc autem quod divina gratia carita-

1° Le mouvement par lequel la grâce nous dirige vers notre fin dernière est volontaire et non forcé, comme nous l'avons vu (ch. 148). Or, il ne peut y avoir de mouvement volontaire vers un objet, s'il n'est pas connu. Donc la grâce doit produire en nous la connaissance de notre fin dernière, pour que nous soyons dirigés volontairement vers cette fin. Or, nous avons prouvé que, dans notre condition actuelle, cette connaissance ne saurait consister dans la claire vision (ch. 47 et 48). Donc cette connaissance doit nous venir par la foi.

2° Du mode de nature propre à chaque être doué de connaissance dérive la manière dont il connaît; aussi, l'Ange, l'homme et la brute ont chacun leur manière de connaître, parce que leurs natures diffèrent (liv. II, ch. 96). Or, nous avons démontré qu'une perfection qui est au-dessus de sa nature, c'est-à-dire la grâce, est ajoutée à l'homme, pour qu'il puisse atteindre à sa fin dernière (ch. 147). Il faut donc aussi qu'à la connaissance naturelle de l'homme s'ajoute une connaissance supérieure, qui excède la portée de sa raison naturelle; et cette connaissance est celle de la foi, qui a pour objet les choses que l'on ne découvre pas par la raison naturelle.

3° Toutes les fois qu'un agent meut un être vers une chose qui lui est propre à lui-même, dans le principe le mobile subit nécessairement d'une manière imparfaite les impressions de l'agent, comme lui étant étrangères et ne lui appartenant pas en propre, jusqu'à ce qu'elles lui deviennent propres quand le mouvement est à son terme. Par exemple, le feu chauffe d'abord le bois, et cette chaleur n'est pas propre au bois, mais en dehors de sa nature; à la fin, cependant,

tem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

1° Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur est voluntarius, non violentus, ut supra (c. 148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis præstitatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Hæc autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (c. 47 et 48) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

2° Amplius, In quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ; unde alius modus cognitionis est Angeli, hominis et bruti animalis, secundum quod eorum naturæ diversæ sunt,

ut ex præmissis (l. II, c. 96) patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c. 147). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat; et hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3° Item, Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed præter naturam ipsius; in fine autem, quando

quand le bois est igné, la chaleur lui devient propre et naturelle. De même, le disciple est forcé d'accepter, dans le commencement, les conceptions de son maître, non comme les comprenant par lui-même, mais en croyant, parce qu'elles sont au-dessus de sa portée; et, à la fin, lorsqu'il sera instruit, il pourra les comprendre. Or, il est certain que le secours de la grâce de Dieu nous dirige vers notre fin dernière (ch. 147); et cette fin dernière consiste dans la claire vision de la vérité première considérée en elle-même (ch. 37 et 63). Avant d'arriver à cette fin, l'intelligence de l'homme doit donc être soumise à Dieu par la croyance, sous l'action de la grâce divine.

4° Nous avons indiqué, au commencement de cet ouvrage, les raisons d'utilité pour lesquelles la vérité divine devait nécessairement être proposée à la croyance des hommes (liv. I, c. 5). On peut en conclure aussi que la grâce de Dieu devait nécessairement produire en nous la foi.

L'Apôtre dit à ce sujet : *Vous avez été sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et cela ne vient pas de vous; car c'est un don de Dieu* (Ephés., II, 8).

Ceci détruit l'erreur des Pélagiens, qui disaient que le commencement de la foi ne vient pas de Dieu, mais de nous.

CHAPITRE CLIII.

La grâce de Dieu produit en nous l'espérance du bonheur futur.

Les mêmes arguments peuvent servir à prouver que la grâce doit produire en nous l'espérance du bonheur futur. En effet :

jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter, quum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis (c. 147) patet, auxilio divinæ gratiæ dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipsa, ut supra (c. 37 et 63) ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciet.

4° Præterea, In principio hujus operis (l. I, c. 5), positi sunt utilitates propter

quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinæ gratiæ effectum in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit : *Gratiæ estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est* (Ephes., II, 8).

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

CAPUT CLIII.

Quod divina gratia causat in nobis spem beatitudinis.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod

1° Chez l'homme, l'amour des autres provient de l'amour de soi, en tant qu'il est disposé pour son ami comme pour lui-même. Or, on s'aime parce qu'on se veut du bien, de même qu'on aime les autres parce qu'on leur veut du bien. Donc, dès lors que l'homme est sensible à son bien propre, il doit être amené à s'intéresser au bien d'autrui. Donc, par là même qu'il espère du bien d'un autre, l'homme est conduit à aimer pour lui-même celui dont il espère du bien, lorsqu'en l'aimant il veut son bien, lors même qu'il ne lui en revient rien à lui-même. Donc, puisque la grâce qui rend agréable produit dans l'homme l'amour de Dieu pour lui-même, il en résulte que l'homme reçoit aussi par la grâce l'espérance de posséder Dieu. Quoique l'amitié, qui fait aimer un autre pour lui-même, n'ait pas en vue son intérêt particulier, il en découle cependant une foule d'avantages, parce que chacun des amis soulage son ami comme lui-même; ce qui fait nécessairement que, quand une personne en aime une autre et connaît qu'elle en est aimée, elle en espère quelque chose. Or, la grâce fait que l'homme aime Dieu, par l'affection de la charité, de telle manière que la foi lui apprend aussi que Dieu l'a aimé tout d'abord, selon ce qui est écrit : *La charité consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier* (I. Joann., iv, 10). La grâce a donc pour effet de faire espérer l'homme en Dieu. Et cela prouve que, de même que l'espérance prépare l'homme au véritable amour de Dieu, la charité, à son tour, affermit l'homme dans son espérance.

2° Quiconque aime quelque chose, désire par là même s'unir à l'objet

oportet in nobis per gratiam spem futuræ beatitudinis causari.

1° Dilectio enim quæ est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo, per hoc quo l'circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Quum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligit, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero

qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibiipsi; unde oportet quod, quum aliquis alium diligit et cognoscit se ab eo diligi, de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo prædiligatur, secundum illud quod habetur : *In hoc est charitas : non quæsi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos* (I. Joann., iv, 10). Consequitur igitur ex dono gratiæ quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut pes est preparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et, e converso, ex charitate homo in spe confirmatur.

2° Amplius, In omni diligente causatur

aimé, autant qu'il est possible; et c'est pour cela qu'on éprouve une très grande satisfaction à vivre dans la société de ses amis. Si donc la grâce met l'amour de Dieu dans l'homme, elle doit lui inspirer le désir de s'unir à Dieu, selon qu'il est possible. Or, la foi, qui est un effet de la grâce, nous apprend que l'union de l'homme avec Dieu est possible quant à la parfaite jouissance de Dieu, qui constitue la béatitude. Donc le désir de cette jouissance est pour l'homme une conséquence de l'amour de Dieu. Or, le désir d'une chose est un tourment pour l'âme de celui qui en est possédé, s'il n'a pas l'espérance de l'obtenir. Il était donc convenable que, produisant dans l'homme l'amour de Dieu et la foi, la grâce y produisît aussi l'espérance du bonheur futur.

3° S'il se rencontre quelque difficulté dans les choses qui sont disposées en vue d'une fin que l'on désire, on trouve une consolation dans l'espérance d'arriver à cette fin : ainsi, on supporte aisément l'amertume d'un remède, parce qu'on espère recouvrer la santé. Or, nous rencontrons beaucoup de difficultés à surmonter dans la route où nous sommes entrés, pour arriver à la béatitude, qui est le terme de tous les désirs; car la vertu, qui conduit au bonheur, a pour objet des choses difficiles. Donc, pour que l'homme pût tendre au bonheur plus facilement et avec plus d'ardeur, il fallait nécessairement lui donner l'espérance de l'obtenir.

4° Personne ne se porte vers une fin à laquelle il ne croit pas qu'il soit possible d'arriver. Donc, pour que quelqu'un se dirige vers une fin quelconque, il faut que cette fin l'impressionne comme une chose qu'il peut obtenir; et telle est l'impression de l'espérance. Donc, puisque la grâce dirige l'homme vers sa fin dernière, qui est la béatitude,

desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei aliqujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, etiam

causetur spes futuræ beatitudinis adipiscendæ.

3° Item, In his quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emergerit, solatium affert spes de fine consequendo; sicut amaritudinem medicinæ aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quæ est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminet sustinenda; nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

4° Præterea, Nullus movetur ad finem ad

il était nécessaire qu'elle imprimât dans l'affection de l'homme l'espérance de posséder le bonheur.

C'est pourquoi il est dit : *Il nous a régénérés pour nous donner l'espérance de la vie..., pour l'héritage... qui ne se flétrit point, et qui vous est réservé dans les cieux* (1. Petr., 1, 3 et 4); *Nous sommes sauvés en espérance* (Rom., VIII, 24).

CHAPITRE CLIV.

Des dons de la grâce gratuitement donnée; des prédictions des démons.

Dès lors que l'homme ne saurait avoir la connaissance des choses qu'il ne voit pas par lui-même, s'il ne la reçoit de quelqu'un qui les voit, et que la foi a pour objet des choses que nous ne voyons pas, la connaissance des choses qui font l'objet de la foi doit découler de l'être qui les voit par lui-même. Or, cet être est Dieu, qui se comprend parfaitement lui-même et voit naturellement son essence; car pour nous, nous voyons Dieu par la foi. Il faut donc que tout ce que nous tenons par la foi découle de Dieu en nous. Or, puisque tout ce qui vient de Dieu se fait par ordre, ainsi qu'il a été prouvé (ch. 77 et suiv.), un certain ordre a dû être observé dans la manifestation des choses qui appartiennent à la foi, en sorte que quelques êtres en reçussent la connaissance immédiatement de Dieu, d'autres par eux, et ainsi de suite jusqu'à ceux du dernier degré. Parmi les êtres qui sont coordonnés entre eux, celui-là est nécessairement le plus puissant qui se rapproche davantage du premier principe. Nous en avons une preuve dans l'ordre suivi pour la manifestation des choses divines; car, comme nous l'avons vu (ch. 80), Dieu révèle premièrement aux bienheureux Anges, par une

quem æstimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi; et hic est affectus spei. Quum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur : *Regeneravit nos in spem vitam..., in hereditatem... immarcescibilem, conservatam in cælis* (1. Petr., 1, 3 et 4); et dicitur : *Spes salvi facti sumus* (Rom., VIII, 24).

CAPUT CLIV.

De donis gratiæ gratis datæ; de divinationibus demonum.

Quia vero ea quæ homo per se non videt cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, fides autem est de his quæ non videmus, oportet cognitionem eorum de quibus est fides ab eo derivari qui ea per se videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit et naturaliter suam essentiam videt; de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quæ per fidem tenemus a Deo in nos pervenire. Quum autem quæ a Deo sunt ordine quodam agan-

claire vision, les choses invisibles, dont la vision constitue la béatitude ; ces choses sont ensuite découvertes à quelques hommes par le ministère des Anges, non pas qu'ils en aient la claire vision, mais une certitude qui découle de la révélation divine. Cette révélation se fait au moyen d'une lumière intérieure et intelligible, qui élève l'âme, pour lui faire saisir les objets auxquels elle ne pourrait atteindre avec la seule lumière naturelle de son intelligence ; car, de même que la lumière naturelle de son intelligence la rend certaine des choses qu'elle connaît par cette lumière, comme sont les premiers principes, ainsi elle a la certitude des choses que la lumière surnaturelle lui fait connaître. Cette certitude est indispensable pour que l'on puisse proposer aux autres les vérités que la révélation divine a fait saisir ; car nous n'affirmons pas avec assurance les choses dont nous ne sommes pas certains. A cette lumière, qui éclaire intérieurement l'esprit, s'adjoignent quelquefois, dans la révélation divine, certains secours extérieurs ou intérieurs qui aident à connaître : par exemple, c'est une parole qui frappe le sens extérieur et qui se forme par une puissance divine, ou bien que Dieu fait entendre intérieurement par l'imagination ; on aperçoit même des êtres corporels auxquels Dieu donne une forme extérieure, ou dont l'imagination produit la ressemblance à l'intérieur, et qui font connaître à l'homme les choses divines au moyen de la lumière qui a pénétré intérieurement dans son âme. D'où il suit que ces secours ne suffisent pas, sans la lumière intérieure, pour arriver à la connaissance des choses divines, au lieu que la lumière intérieure

tur, ut supra (77 et seqq.) ostensum est, in manifestatione eorum quæ sunt fidei ordinem quemdam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate a Deo recipere, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur. Quod in hoc ordine manifestationis divinæ apparet : invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur Angelis beatis per apertam visionem, ut ex supradictis (c. 80) patet ; deinde, Angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem proveniente ex revelatione divina. Quæquidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quæ per lumen naturale intellectus

pertingere non potest ; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quæ divina revelatione percipiuntur ; non enim cum securitate aliis profertur de quibus certitudinem non habemus. Cum prædicto autem lumine mentem interiori illustrante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interiori, Deo faciente, perceptus, sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interiori in imaginatione descripta, ex quibus homo per lumen interiori menti impressum cognitionem accipit divinorum. Unde hujus-

suffit sans ces secours. La révélation de ce qu'il y a d'invisible en Dieu fait partie de la sagesse, qui est proprement la connaissance des choses divines; et c'est pour cela qu'il est écrit que la Sagesse de Dieu *se répand parmi les nations dans les âmes saintes...*; car Dieu n'aime personne autre que celui qui habite avec la Sagesse (Sap., VII, 27 et 28); et il est dit encore : Le Seigneur le remplira de l'esprit de sagesse et d'intelligence (Eccli., xv, 5).

Mais parce que ce qui est invisible en Dieu, étant connu par le moyen des créatures, est devenu visible (Rom., I, 20), Dieu ne révèle pas seulement à l'homme, par sa grâce, les choses divines, mais encore certaines choses touchant les créatures; ce qui paraît se rattacher à la science; aussi est-il écrit : *Il m'a donné lui-même la vraie science de ce qui existe, afin de me faire connaître la disposition du monde et les vertus des éléments* (Sap., VII, 17); et le Seigneur dit à Salomon : *La sagesse et la science vous ont été données* (II. Paralip. II, 12).

L'homme ne peut faire connaître convenablement aux autres que par le discours les choses qu'il connaît lui-même. Dès lors donc que ceux qui reçoivent les révélations de Dieu doivent, suivant l'ordre divinément institué, en instruire d'autres, il était nécessaire que la grâce de la parole leur fût aussi donnée, selon qu'il en était besoin, pour le profit de ceux qu'ils avaient à instruire. C'est pourquoi il est dit : *Le Seigneur m'a donné une langue savante, afin que je sache soutenir par la parole celui qui est fatigué* (Is., I, 4); et Jésus-Christ dit à ses disciples : *Je vous donnerai un langage et une sagesse à laquelle vos ennemis ne pourront opposer ni résistance ni contradiction* (Luc, XXI, 15). Aussi est-ce pour cette raison que quand un petit nombre d'hommes durent an-

modi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt, lumen autem interiorius sufficit sine istis. Hæc autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quæ proprie est cognitio divinorum; quæ proprie est cognitio divinorum; unde dicitur quod Sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert...; neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum Sapientia inhabitat (Sap., VII, 27 et 28); et dicitur : Adimplebit illum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus (Eccli., xv, 5).

Sed, quia invisibilia Dei... per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Rom., I, 20), per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis; quod ad scientiam pertinere videtur : unde dicitur : *Ipsæ dedit mihi*

horum quæ sunt scientiam veram, et sciæm dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum (Sap., VII, 17); et Dominus dixit ad Salomonem : *Sapientia et scientia data sunt tibi* (II. Paralip., II, 12).

Ea vero quæ homo cognoscit in notitiam alterius producere convenienter non potest, nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur : *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciæm sustentare eum qui lassus est verbo* (Is., I, 4); et Dominus discipulis dicit : *Ego dabo vobis os et sapien-*

noncer à des nations différentes la vertu de la foi, quelques-uns apprirent divinement à parler diverses langues, ainsi qu'il est rapporté en ces termes : *Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils commencèrent à parler des langues diverses, selon que le Saint-Esprit les faisait parler* (Act., II, 4).

Mais parce que les choses énoncées dans un discours ont besoin, pour être acceptées, d'une confirmation, si elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes, comme les vérités qui appartiennent à la foi ne sont point évidentes pour la raison humaine, il était nécessaire que les prédicateurs de la foi employassent quelque moyen capable d'établir la vérité de leurs prédications. Or, ils ne pouvaient l'établir à l'aide de principes rationnels et par voie de démonstration, puisque les vérités de foi sont au-dessus de la raison. Il fallut donc que les discours des prédicateurs de la foi fussent confirmés par des signes qui fissent voir clairement que leur doctrine venait de Dieu, lorsque ces hommes, en guérissant les infirmes et opérant d'autres miracles, faisaient des choses qu'il n'appartient qu'à Dieu de faire. C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples en les envoyant prêcher l'Evangile : *Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons* (Matth., X, 8); et ailleurs nous lisons : *Ceux-ci étant partis, ils prêchèrent partout avec la coopération du Seigneur, qui confirmait leur discours par les miracles qui les accompagnaient* (Marc, XVI, 20).

Un autre mode de confirmation fut aussi employé, afin qu'en voyant les prédicateurs de la vérité parler selon la vérité des choses cachées qui peuvent ensuite être manifestées, on les crût lorsqu'ils présen-

tiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri (Luc, XXI, 15). Unde et propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus prædicari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur, sicut dicitur : *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et ceperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui* (Act. Apost., II, 4).

Sed, quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus, ea autem quæ sunt fidei sunt humanæ rationi immanifesta, necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, quum ea quæ sunt fidei rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædican-

tium sermonem, quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum prædicantes talia operarentur, sanando infirmos et alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad prædicandum mittens, dixit : *Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, dæmones ejicite* (Matth., X, 8); et dicitur : *Illi autem perfecti, prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis* (Marc., XVI, 20).

Fuit autem et alius confirmationis modus, ut, dum prædicatores veritatis verè invenerentur dicere de occultis quæ postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non possunt; unde necessarium fuit donum prophetiæ, per quod futura et ea quæ com-

taient comme véritables des choses dont les hommes ne peuvent faire l'expérience. Il fallait nécessairement pour cela le don de prophétie, qui permit à des hommes de connaître, par une révélation de Dieu, et de découvrir aux autres ce que les hommes ignorent communément, afin qu'en les trouvant véridiques pour ces choses, on les crût quand ils proposaient des articles de foi. Ce qui fait dire à saint Paul : *Si tous prophétisent, et qu'il entre un infidèle ou un ignorant, tous le convainquent, tous le jugent; les secrets de son cœur sont découverts, de sorte que, tombant la face contre terre, il adorera Dieu, confessant que Dieu est vraiment parmi vous* (I. Cor., XIV, 24 et 25).

Ce don de prophétie ne témoignerait pas suffisamment en faveur de la foi, s'il n'avait pas pour objet des choses que Dieu seul peut connaître, de même que les miracles sont des faits que Dieu seul peut opérer. Or, tels sont principalement, dans l'ordre inférieur, les secrets des cœurs, qu'il appartient exclusivement à Dieu de connaître (liv. I, ch. 68), et les futurs contingents, qui ne sont également connus que de lui, parce qu'il les voit en eux-mêmes, puisqu'ils lui sont présents, à raison de son éternité (liv. I, ch. 67). Il est cependant des futurs contingents que les hommes eux-mêmes peuvent connaître d'avance, non comme futurs, mais en tant qu'ils préexistent dans leurs causes; et ces causes étant connues, ou en elles-mêmes, ou au moyen de quelques-uns de leurs effets devenus visibles, et que l'on appelle des signes, l'homme peut avoir une connaissance anticipée de certains effets futurs : ainsi, le médecin connaît d'avance que la mort ou la guérison aura lieu, d'après l'état de la vertu naturelle [ou puissance vitale],

muniter homines latent, Deo revelante, possent homines cognoscere et aliis indicare; ut scilicet, dum in his invenirentur vera dicere, in his quæ sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit : *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, judicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta sunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit* (I. Cor., XIV, 24 et 25).

Non autem per hoc prophetie donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quæ a solo Deo cognosci possunt; sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Hujusmodi autem præcipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quæ solus Deus cognoscere potest, ut supra (I. I, c. 68) osten-

sum est, et futura contingentia, quæ etiam soli divine cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, quum sint ei præsentia ratione suæ eternitatis, ut supra (I. I, c. 67) ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus præcognosci, non quidem in quantum futura sunt, sed in quantum in causis suis præexistant; quibus cognitæ, vel secundum seipsas, vel per aliquos effectus earum manifestos, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi; sicut medicus præcognoscat mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsus, urina et hujusmodi signis. Hujusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta; sunt enim quædam causæ præexistantes ex quibus futuri

qu'il découvre en examinant le poulx, l'urine, et par d'autres signes analogues. Une telle connaissance des futurs est certaine en partie et en partie incertaine; car il est des causes préexistantes dont les effets futurs résultent nécessairement: par exemple, la composition d'éléments contraires, qui préexiste dans l'animal, a pour conséquence nécessaire la mort; au lieu que les effets futurs d'autres causes préexistantes n'en résultent pas nécessairement, mais seulement le plus souvent: ainsi, dans la plupart des cas, le sperme humain introduit dans la matrice produit un homme parfait; et cependant il arrive quelquefois que des monstres sont engendrés, à cause d'un obstacle qui gêne ensuite l'opération de la puissance naturelle. La connaissance anticipée des premiers effets est donc infailliblement certaine, mais elle n'est pas infailliblement certaine pour les effets du second ordre. Quant à la connaissance des futurs qui vient de la révélation divine, par la grâce prophétique, elle est absolument certaine, de même que la connaissance que Dieu en a; car nous avons vu que Dieu connaît d'avance les futurs, non-seulement comme étant renfermés dans leurs causes, mais infailliblement tels qu'ils sont en eux-mêmes (liv. I, ch. 67); aussi c'est par le même moyen que la connaissance prophétique des futurs est donnée à l'homme avec une certitude parfaite, sans que pour cela cette certitude répugne à la contingence des futurs, pas plus que la certitude de la science divine, comme nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 67).

Quelquefois néanmoins, certains effets sont révélés aux prophètes, non en tant qu'ils existent en eux-mêmes, mais comme contenus dans leurs causes; et alors, si quelque obstacle empêche les causes de produire leurs effets, rien ne s'oppose à ce que les prédictions des pro-

effectus ex necessitate consequuntur; sicut, præexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors; quibusdam vero causis præexistentibus, sequuntur futuri effectus, non ex necessitate, sed ut frequenter; sicut ex semine hominis in matris utero projecto ut in pluribus sequitur homo perfectus, quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum præcognitio infallibiliter certa habetur, horum autem quæ posterius dicta sunt non est præcognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quæ de futuris habetur ex revelatione divina secundum gratiam propheta-

lem est omnino certa, sicut et divina præcognitio est certa; non enim Deus præcognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (l. I, c. 67) ostensum est; unde et cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta; nec tamen hæc certitudo repugnat contingentie futurorum, sicut nec certitudo scientie divine, ut supra (l. I, c. 67) ostensum est.

Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis; et tunc nihil prohibet, si causas impediuntur ne perveniant ad suos

phètes se trouvent modifiées. C'est ce qui est arrivé lorsqu'Isaïe fit cette prophétie à Ezéchias malade : *Réglez les affaires de votre maison, parce que vous mourrez et vous ne vivrez plus* (Is., XXXVIII, 4); et cependant Ezéchias guérit. De même, le prophète Jonas annonça qu'après quarante jours Ninive serait détruite (Jonas, III, 4), et elle ne le fut pas. Isaïe, en effet, prédit que la mort d'Ezéchias devait arriver, selon l'ordre de la disposition de son corps et des autres causes inférieures propres à produire cet effet, et Jonas annonça la ruine de Ninive, d'après ce qui était dû à cette ville selon ses mérites; et malgré cela, le contraire eut lieu dans les deux cas, en vertu de l'opération de Dieu qui délivra celle-ci et guérit celui-là. Ainsi donc, l'annonce prophétique des événements futurs est un argument suffisant en faveur de la foi, parce que, bien que les hommes connaissent par avance quelque chose de l'avenir, la connaissance anticipée qu'ils ont des futurs contingents n'est pas accompagnée de certitude, comme la connaissance prophétique; car, quoique, dans certains cas, une révélation découvre au prophète un effet qui doit se produire suivant l'ordre des causes, une autre révélation faite en même temps, ou postérieurement, lui apprend comment sera modifiée la réalisation de cet effet futur. Ainsi fut révélée à Isaïe la guérison d'Ezéchias, et à Jonas la délivrance des Ninivites.

De même que les mauvais esprits, cherchant à corrompre la vérité de la foi, abusent des opérations miraculeuses pour induire en erreur et affaiblir les preuves qui sont en faveur de la vraie foi, sans cependant faire de vrais miracles, mais des choses qui paraissent miraculeuses aux yeux des hommes, comme nous l'avons démontré (ch. 103),

effectus, quod etiam prophetæ prænuntiatio immutetur; sicut Isaias prophetavit Ezechias ægrotanti : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives* (Is., XXXVIII, 1), qui tamen sanatus est; et Jonas propheta prænuntiavit quod post quadraginta dies Ninive subverteretur (Jon., III, 4), nec tamen est subversa; prænuntiavit enim Isaias mortem futuram Ezechias secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum, et Jonas subversionem Ninive secundum exigentiam meritum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris præ-

cognoscant, non tamen de futuris contingentibus est præcognitio cum certitudine, sicut est præcognitio prophetiæ; etsi enim aliquando fiat prophetæ revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen vel postea fit eisdem revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus; sicut Isaiæ revelata fuit sanatio Ezechias et Jonæ liberatio Ninivitarum.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum veræ fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent, ut supra (c. 103) ostensum est, ita etiam abutuntur prophetica prænuntiatione, non quidem

de même aussi ils abusent des prédictions prophétiques, et pourtant ils ne prophétisent pas véritablement, mais ils annoncent avant qu'il n'arrive des faits qui doivent résulter d'un ordre de causes inconnue à l'homme, afin de faire croire qu'ils connaissent par avance ces choses en elles-mêmes. Quoique ces effets contingents proviennent de causes naturelles, ces esprits ont une intelligence tellement subtile, qu'ils peuvent les connaître beaucoup mieux que les hommes, parce qu'ils savent quand et de quelle manière un obstacle peut empêcher les effets de sortir des causes naturelles; et, par là même, lorsqu'ils annoncent l'avenir, ils excitent plus d'étonnement et paraissent plus véridiques que les hommes, quelle que soit leur science. Or, les causes naturelles les plus élevées et les plus éloignées de notre connaissance sont les vertus des corps célestes, que ces esprits connaissent par la propriété de leur nature, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (liv. II, ch. 99). Donc, puisque la disposition de tous les corps inférieurs dépend des vertus et du mouvement des corps supérieurs, il est plus facile aux esprits malins qu'à un astronome de prédire les vents et les tempêtes, l'altération de l'atmosphère et les autres phénomènes analogues qui déterminent un changement accidentel dans les corps inférieurs, par suite du mouvement des corps supérieurs.

De plus, quoique les astres soient incapables d'influer directement sur la partie intellectuelle de l'âme (ch. 84), il est clair, cependant, qu'ils peuvent agir efficacement sur beaucoup de mouvements impétueux des passions et d'inclinations corporelles; car les sages seuls, et ils sont en petit nombre, savent prévenir ces révoltes des passions; ce qui fait que ces esprits peuvent prédire une foule de choses, même

vere prophetando, sed prænuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultum, ut videantur futura præcognoscere in seipsis; et, licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, prædicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint; et ideo in prænuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremæ et a cognitione nostra magis remotæ sunt vires celestium corporum, quas prædictis spiritibus cognitæ esse secundum proprietatem suæ naturæ ex superioribus (l. II, c. 99) patet. Quum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et

motum superiorum corporum disponantur, possunt prædicti spiritus, multo magis quam aliquis astrologus, prænuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris et alia hujusmodi quæ circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata.

Et, licet coelestia corpora super partem intellectivam animæ directe non possint imprimere, ut supra (c. 84) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere coelestia corpora manifestum est; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa predicere possunt, licet quandoque et ipsi in prænuntiando

ouchant les actions des hommes, bien que quelquefois l'usage du libre arbitre mette leurs prédictions en défaut. En prédisant les choses qu'ils connaissent ainsi d'avance, ils n'éclairent pas l'esprit, comme cela a lieu dans la révélation divine; car leur intention n'est pas de rendre l'esprit humain plus apte à connaître la vérité, mais plutôt de l'en détourner. Ils font ces prédictions, tantôt en modifiant l'imagination, soit durant le sommeil, lorsqu'ils font voir dans les songes des indices des événements futurs, soit même dans l'état de veille, comme nous le prouvent ceux qui sont jetés hors d'eux-mêmes, et les frénétiques, qui annoncent certaines choses à venir; tantôt à l'aide de quelques signes extérieurs, tels que le vol et le chant des oiseaux, et aussi d'après ce que l'on observe dans les entrailles des animaux, d'après certains caractères qui sont tracés, et par d'autres moyens qui semblent dus au hasard; d'autres fois encore en se rendant visibles et faisant entendre à l'oreille une voix qui annonce l'avenir.

Quoique le dernier de ces moyens soit évidemment mis en œuvre par les esprits malins, quelques-uns s'efforcent d'attribuer les autres à des causes naturelles. Ils disent que, quand un corps céleste détermine un mouvement pour produire certains effets dans ce monde inférieur, il résulte de l'impression exercée par ce corps dans certains êtres que l'on voit apparaître quelques signes de cet effet; car les différents êtres subissent cette impression de diverses manières. D'après ce principe, ils prétendent que l'on peut prendre le changement que le corps céleste effectue dans un être pour l'indice du changement d'un autre être; d'où ils concluent que les mouvements qui ont lieu indépendamment d'une délibération de la raison, comme sont les vi-

eficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quæ præcognoscunt prænuntiant quidem, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina; non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Prænuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut quum per somnia aliorum futurorum indicia monstrant; sive etiam vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura prænuntiant; aliquando vero, per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium et per ea quæ apparent in extis animalium, et in punctorum quorundam descriptione, et in similibus quæ sorte quadam fieri videntur; aliquando au-

tem, visibiliter apparendo et sermone sensibili præsentando futura.

Et, licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, quum corpus celeste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex ejusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quædam apparent; celestem enim impressionem diversæ res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quæ fit a corpore celesti in aliqua re potest accipi ut signum immutationis alterius rei; et ideo dicunt quod motus qui sunt præter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones

sions des songes et celles des esprits égarés, le vol et le chant des oiseaux, et l'action de tracer des caractères, sans délibérer combien on en veut tracer, sont déterminées par l'impression d'un astre, et que, par conséquent, ils peuvent être les signes d'événements futurs qui sont les effets d'un mouvement céleste.

Mais comme cette assertion est peu fondée en raison, il vaut mieux croire que les prédictions qui se font d'après ces sortes de signes tirent leur origine de quelque substance intelligente, dont la puissance règle ces mouvements non délibérés, selon qu'il convient pour que l'on puisse observer l'avenir. Et, bien que, dans certaines circonstances, la volonté divine prépare ces aïgnes par le ministère des bons esprits, puisque Dieu révèle beaucoup de choses dans les songes, comme il le fit à Pharaon et à Nabuchodonosor, et que, selon l'expression de Salomon, *le Seigneur dispose quelquefois les billets du sort qui sont jetés dans un pan de la robe* (Prov., xvi, 33), cependant ils sont dus, le plus souvent, à l'opération des esprits malins, ainsi que les saints docteurs l'enseignent et que les gentils eux-mêmes l'ont pensé. Valère Maxime dit, en effet, que l'observation des augures et des songes et les autres coutumes analogues font partie de la religion, telle qu'on la pratiquait en l'honneur des idoles (1). C'est pour cela que, dans la loi ancienne, toutes ces observances étaient interdites, aussi bien que l'idolâtrie; car il est écrit : *Gardez-vous de vouloir imiter les abominations de ces*

(1) *Maiores statas solemnæque cærimonias pontificum scientia; bene gerendarum rerum auctoritates augurum observatione; Appollinis prædictiones votum libris portentorum depulsiones Etrusca disciplina, explicari voluerunt. Prisco etiam instituto rebus divinis opera datur, quum aliquid commendandum est, predatione; quum exposcendum, voto; quum solvendum, gratulatione; quum inquirendum, vel extis, vel sortibus impetrato; quum solemnî ritu peragendum, sacrificio. Quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurantur* (Valerius Maximus, *Factorum dictorumque memorabilium*, l. I, *De religione*, c. 1).

punctorum, quum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis celestis; et ideo dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu celesti eausantur.

Sed, quia hoc modicam rationem habet, magis æstimandum est quod prænuntiationes quæ ex hujusmodi signis fiunt ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cujus virtute disponuntur prædicti motus præterdeliberationem existentes, secundam quod congruit observationi futurorum. Et, licet quandoque hæc disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, quia

et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor, et *certes quæ mittuntur in sinum* quandoque etiam a Domino *temporantur*, ut Salomon dicit (Proverb., xvi, 33), tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt, ut et sancti Doctores dicunt, et etiam ipsi Gentiles censuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (*De memor. dictis*, l. 1, c. 1) quod observatio auguriorum et somniorum et hujusmodi ad religionem pertinent, quæ idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria hæc omnia prohibebantur; dicitur enim : *Cave ne amitari velis abominaciones illarum gentium*, quæ scilicet

peuples, qui servent les idoles; qu'il ne se trouve non plus parmi vous personne qui [prétende] purifier son fils ou sa fille en les faisant passer par le feu, ou qui consulte les devins et observe les songes et les augures; que personne n'use de maléfices, pratique des enchantements, consulte ceux qui ont l'esprit de Python et les devins, ou demande la vérité aux morts (Deuter., XVIII, 9-11).

La prophétie rend témoignage à la prédication de la foi d'une autre manière, savoir : en annonçant d'avance des choses qui doivent être crues comme étant de foi et qui se passent dans le temps, telles que la naissance de Jésus-Christ, sa passion, sa résurrection et d'autres faits semblables. Et de peur que l'on ne croie que les prédicateurs ont inventé ces choses, ou bien qu'elles sont arrivées par hasard, on fait voir que les prophètes les ont prédites longtemps auparavant. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à l'apostolat, choisi pour annoncer l'Évangile de Dieu, qu'il avait promis auparavant par ses prophètes dans les Saintes-Écritures, touchant son Fils, qui lui est né du sang de David selon la chair* (Rom., 1, 1-3).

Après la grâce de ceux qui reçoivent immédiatement de Dieu la révélation, doit venir une grâce d'un autre degré. Car, puisque les hommes reçoivent de Dieu la révélation, non-seulement pour le temps présent, mais aussi pour l'instruction de tous les siècles à venir, ils ne devaient pas se contenter de raconter par le discours, à leurs contemporains, ce qui leur avait été révélé, mais il était encore nécessaire que ces choses fussent écrites pour en instruire la postérité; et il fallait par cela même que quelques-uns eussent le don d'interpréter ces écritures; ce qui ne peut être qu'une grâce divine, de même que la révélation elle-même est

idolis serviebant; nec inventiatur in te qui iustret alium suum aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria; nec sit maleficus; nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem (Deuter., XVIII, 9-11).

Attestatur autem predicationi fidei prophetia per alium modum, in quantum scilicet aliqua fide tenenda prædicantur quæ temporaliter aguntur, sicut natiuitas Christi, passio et resurrectio et huiusmodi. Et, ne huiusmodi ficta a prædicantibus esse credantur aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas prædicta; unde Apostolus dicit : *Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat, per*

prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem (Rom., I, 1-3).

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiæ gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt, non solum pro præsentis tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quæ ipsis revelantur sermone narrarentur præsentibus, sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum; unde et oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta interpretarentur; quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et dicitur : *Numquid non Dei est interpretatio* (Gen., XL, 8)?

une grâce de Dieu. Aussi est-il dit : *L'interprétation n'appartient-elle pas à Dieu* (Gen., XL, 8)?

Au dernier degré sont ceux qui croient comme articles de foi les vérités révélées à d'autres et que d'autres encore ont interprétées. Nous avons prouvé que cette foi est un don de Dieu (ch. 152). Mais parce que, comme nous l'avons dit plus haut, les esprits malins imitent les moyens employés pour confirmer la foi, aussi bien en opérant des prodiges qu'en prédisant l'avenir, il était indispensable, pour empêcher les hommes de tomber dans l'illusion et de croire au mensonge, que le secours de la grâce divine leur apprît à discerner ces esprits, selon ce qui est écrit : *Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu* (I. Joann., IV, 1).

L'Apôtre énumère par ordre ces divers effets que produit la grâce pour instruire et en confirmation de la foi : *L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse; un autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science; un autre a la foi par le même Esprit; un autre reçoit du même Esprit la grâce d'opérer des guérisons; un autre le pouvoir de faire des miracles; un autre le don de prophétie; un autre le discernement des esprits; un autre la faculté de parler diverses langues; un autre le don d'interpréter les discours* (I. Cor., XII, 8-10).

Cela détruit l'erreur de quelques Manichéens qui prétendent que Dieu n'est pas l'auteur des miracles qui se font sur les corps; et aussi cette assertion erronée des mêmes hérétiques, que ce n'est pas l'esprit de Dieu qui a fait parler les prophètes. Ainsi se trouve encore réfutée l'erreur de Priscille et de Montan, qui affirmaient que les prophètes, semblables à des hommes qui sont hors d'eux-mêmes, ne comprenaient

Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quæ aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c. 152) ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinæ gratiæ instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur : *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint* (I. Joann., IV, 1).

Hos autem gratiæ effectus ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat, dicens : *Alii quidem per*

Spiritus datur sermo sapientiæ; alii autem sermo scientiæ secundum eundem Spiritum; aliter fides in eodem Spiritu; alii gratia sanctorum in uno Spiritu; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum (I. Cor., XII, 8-10).

Per hoc autem excluditur error quorundam Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error, quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse de Spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillæ et Montani, qui dicebant prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quæ loquebantur; quod divinæ revelationi non congruit, secundum quam mens principaliter illuminatur.

pas ce qu'ils disaient ; ce qui répugne à la révélation divine, qui répand dans l'esprit une lumière supérieure.

Il faut cependant établir une différence entre les effets de la grâce dont nous venons de parler. Quoiqu'on donne à tous ces effets, le nom de grâce, parce qu'ils sont accordés gratuitement et sans aucun mérite précédent, cette dénomination ne s'applique exactement, en dernier lieu, qu'au seul effet de la charité, par la raison qu'il rend l'homme agréable à Dieu, selon cette parole : *J'aime ceux qui m'aiment* (Prov., VIII, 17). Aussi les pécheurs, qui ne sont pas agréables à Dieu, peuvent avoir la foi, l'espérance et les autres dispositions qui se rattachent à la foi ; mais le don de la charité est le seul qui appartienne exclusivement aux justes, parce que *celui qui demeure en la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui*, comme saint Jean nous l'apprend (I. Joan., IV, 16).

On doit encore tenir compte d'une autre différence entre ces effets de la grâce. Quelques-uns sont nécessaires à l'homme pendant tout le cours de sa vie, parce que, sans eux, il lui est impossible d'arriver au salut ; tels sont les actes de foi, d'espérance et de charité ; et ces effets doivent être précédés de certaines perfections qui sont habituellement dans l'homme, afin qu'il puisse agir conformément à ces habitudes, dans les occasions qui le demandent. D'autres effets ne sont pas nécessaires durant la vie entière, mais dans des circonstances et des lieux donnés : par exemple, faire des miracles, annoncer l'avenir, et les autres dons analogues. Dieu ne donne pas des perfections habituelles pour produire ces effets, mais il exerce des impressions qui cessent avec l'acte, et qui doivent être réitérées, lorsqu'il est opportun que l'acte se réitère. C'est ainsi qu'à chaque révélation, les prophètes sont éclairés d'une

In præmissis autem gratiæ effectibus consideranda est quædam differentia. Nam, etsi omnibus gratiæ nomen competat, quia gratiæ absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiæ meretur ex hoc quod gratum Deo facit; dicitur enim : *Ego diligentes me diligo* (Proverb., VIII, 17). Unde fides et spes et alia quæ ad fidem ordinantur possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati; sola autem dilectio est proprium donum justorum, quia qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo, ut dicitur (I. Joann., IV, 16).

Est autem et alia differentia in prædictis effectibus gratiæ consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis

necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest : sicut credere, sperare, diligere et præceptis Dei obedire; et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint quum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis, sicut facere miracula, prænuntiare futura et hujusmodi; et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam frunt a Deo, quæ cessant, actu cessante; et eas oportet iterari, quum actus iterari fuerit opportunum; sicut prophetæ, in qualibet revelatione, novo lumine illustrantur, et, in qualibet miraculorum operatione, oportet adesse novam efficaciam divinæ virtutis.

lumière nouvelle, et qu'une nouvelle action efficace de la puissance divine est nécessaire pour chaque opération miraculeuse.

CHAPITRE CLV.

L'homme a besoin d'un secours divin pour persévérer dans le bien.

L'homme a aussi besoin du secours de la grâce divine pour persévérer dans le bien. En effet :

1° Tout ce qui de soi est variable, ne peut être fixé dans un état quelconque, que par le secours d'un moteur immuable. Or, l'homme est variable et passe du mal au bien et du bien au mal. Donc un secours divin lui est nécessaire pour rester immuablement dans le bien, c'est-à-dire pour persévérer.

2° L'homme ne saurait se passer du secours de la grâce divine pour les choses qui excèdent les forces de son libre arbitra. Or, la force du libre arbitre ne s'étend pas jusqu'à un effet tel que la persévérance finale dans le bien. Nous le prouvons ainsi : La puissance du libre arbitre a dans son ressort les choses qui tombent sous l'élection. Or, l'objet de l'élection est un bien particulier réalisable par l'opération ; et le bien particulier réalisable par l'opération est ce qui existe actuellement. Donc ce qui tombe sous la puissance du libre arbitre est une chose que l'opération réalise actuellement. Or, la persévérance n'est pas une chose que l'opération peut réaliser actuellement, mais la continuation d'une opération pendant toute la durée du temps. Donc cet effet de la persévérance dans le bien excède la puissance du libre arbitre. Donc l'homme a besoin, pour persévérer dans le bien, du secours de la grâce divine.

CAPUT CLV.

Quod homo indiget divino auxilio ad perseverandum in bono.

Indiget etiam homo divine gratie auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

1° Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est, et de malo in bonum, et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare, indiget auxilio divino.

2° Adhuc, Ad illud quod excedit vires

liberi arbitrii indiget homo auxilio divine gratie. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono. Quod aio patet : Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum que sub electione cadunt. Quod autem eligitur est aliquod particulare operabile ; particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquod ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus, qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo, ad perseve-

3° Quoique, par sa volonté et son libre arbitre, l'homme ait le domaine de ses actes, il n'est cependant pas le maître de ses puissances naturelles; et, par conséquent, bien qu'il soit libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose, lorsqu'il veut, il ne peut pas faire que sa volonté, en voulant un objet, s'attache immuablement à l'objet voulu et choisisse par elle. Or, pour persévérer, il faut que la volonté demeure fixée immuablement dans le bien. Donc la persévérance ne dépend pas du libre arbitre. Donc le secours de la grâce divine est nécessaire à l'homme pour persévérer.

4° Quand plusieurs agents agissent successivement l'un après l'autre, nul d'entre eux ne peut être la cause de la continuité de leur action, puisqu'il n'en est aucun qui agisse toujours; elle ne peut pas venir non plus d'eux tous, puisqu'ils n'agissent pas simultanément. Par conséquent, il faut l'attribuer à un agent supérieur qui agit toujours, de même que le Philosophe prouve, dans sa *Physique*, qu'un être supérieur et éternel est cause que la génération se continue parmi les animaux (1). Supposons un homme qui persévère dans le bien. Il y a donc en lui une multitude de mouvements du libre arbitre qui tendent

(1) Quum semper esse motum oporteat et nullas ejus intercapedines fieri, esse quippiam primo movens perpetuum immobileque, aut unum, aut plura necesse est... Ut igitur alia generentur, alia corrumpantur, idque continuo sit, nihil eorum est causa que immobilis quidem sunt, tamen non semper sunt; neque rursus eorum que semper quidem hæc movent, alia vero alia movent. Perpetui enim atque continui nec unum ipsum est causa, nec universa; nam sic se quidam habere perpetuum ac necessarium est. Universa autem sunt infinita et non simul omnia sunt. Patet igitur, etsi infinites nonnulla principia immobilis moventia et multa eorum que sæpè movent partim corrumpuntur, partim insuper generantur, atque hoc quidem hoc, aliud autem hoc movet, at nihilominus aliquid esse quod hæc omnia continet, idque præter unumquodque istorum aliud quid esse, quod quidem est causa ut alia sint, alia non sint, et mutationis continuus; atque hoc quidem hæc, hæc autem cæteris motus causam esse. Si igitur motus perpetuus est, perpetuum erit et movens primum, si unum sit. Quod si sint plura, plura quoque perpetua erunt. Unum autem potius quam plura putandum est esse [Arist., *Phys.*, VIII, c. 6].

randum in bono, auxilio divine gratiæ.

3° Amplius, Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divine gratiæ ad hoc ut perseveret.

4° Præterea, Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius, continuas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat, in octavo *Physicorum* (c. 6), quod continuas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes.

vers le bien et se succèdent les uns aux autres jusqu'à la fin. Donc aucun de ces mouvements ne peut être seul la cause de la continuation dans le bien, ou de la persévérance, puisqu'il ne dure pas toujours. Il en est de même de tous les mouvements réunis, puisque, n'existant pas simultanément, il leur est impossible de rien produire ensemble. Reste donc à dire que cette continuation est due à un principe supérieur. Donc l'homme a besoin du secours d'une grâce supérieure pour persévérer dans le bien.

5° Si plusieurs choses sont coordonnées en vue d'une fin, cet ordre entier, jusqu'à ce que leur fin soit atteinte, procède du premier agent qui les dirige vers cette fin. Or, il y a dans l'homme qui persévère dans le bien beaucoup de mouvements et d'actions qui conduisent à une fin unique. Donc tout l'ordre de ces mouvements et de ces actions doit avoir pour cause le premier principe qui les dirige vers la fin. Or, nous l'avons prouvé (ch. 147), c'est le secours de la grâce divine qui les dirige vers leur fin dernière. Donc le secours de la grâce divine est la cause de tout l'ordre et de la continuation des bonnes œuvres dans celui qui persévère dans le bien.

C'est pourquoi il est dit : *Celui qui a commencé le bien en vous le perfectionnera jusqu'au jour de Jésus-Christ* (Philipp., 1, 6); *Après que nous aurons un peu souffert, le Dieu de toute grâce, qui nous a appelés en Jésus-Christ à sa gloire éternelle, nous perfectionnera, nous fortifiera et nous affermira* (I. Petr., v, 10). — Nous trouvons aussi dans la Sainte-Écriture un grand nombre de prières adressées à Dieu pour lui demander la persévérance. Telle est celle-ci du Psalmiste : *Affermissez mes pas dans vos voies, afin que je ne sois point ébranlé dans mes démarches* (Ps. xvi, 6);

usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat; nec omnes simul, quia, quum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiæ ad perseverandum in bono.

5° Item, Si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono sunt multi motus et multæ actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in

finem. Ostensum est autem (c. 147) quod per auxilium divinæ gratiæ diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinæ gratiæ est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

Hinc est quod dicitur : *Qui capit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi* (Philipp., 1, 6); et : *Deus omnis gratiæ, qui vocavit nos in æternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque* (I. Petr., v, 10). — Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multæ orationes quibus a Deo petitur perseverantia; sicut in Psalmista : *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea* (Psalm. xvi, 6); et : *Jesús Christus, et Deus et Pater noster..., exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone*

et cette autre : *Que Jésus-Christ et Dieu, qui est notre Père,.. excite vos cœurs et vous affermisse dans toutes sortes de bonnes œuvres et dans la bonne doctrine* (II. Thessal., II, 15 et 16). Nous demandons la même chose dans l'*Oraison dominicale*, surtout quand nous disons : *Que votre règne arrive*; car le règne de Dieu n'arrivera pas pour nous si nous ne persévérons pas dans le bien. Or, il serait dérisoire de demander à Dieu une chose qu'il ne donnerait pas lui-même. Donc la persévérance de l'homme vient de Dieu.

Ceci renverse l'erreur des Pélagiens, qui enseignèrent que le libre arbitre suffit à l'homme pour persévérer dans le bien et qu'il n'a pas besoin pour cela du secours de la grâce.

Il faut observer, cependant, que, puisque celui qui a la grâce demande à Dieu de persévérer dans le bien, de même que le libre arbitre est insuffisant pour produire cet effet de la persévérance dans le bien sans un secours extérieur de Dieu, de même une habitude infuse en nous ne suffit pas non plus. En effet, dans la condition où nous sommes durant la vie présente, les habitudes divinement infuses en nous ne détruisent pas complètement la mobilité qui porte le libre arbitre au mal, quoiqu'elles l'affermissent en quelque manière dans le bien. Par conséquent, lorsque nous affirmons que l'homme a besoin du secours de la grâce pour la persévérance finale, nous n'entendons pas que, pour le faire persévérer, une autre grâce infuse est ajoutée à la grâce habituelle, dont il a reçu en premier lieu l'infusion pour pratiquer le bien; mais nous voulons dire que quand l'homme possède toutes les grâces habituelles, il lui faut de plus un secours de la Providence divine qui le gouverne extérieurement.

bono [II. Thessal., II, 15 et 16]. Hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime quum dicitur : *Adveniat regnum tuum* (Matth., VI, 10); non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod, ad perseverandum in bono, sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiæ.

Sciendum tamen est quod, quum ille qui gratiam habet petat a Deo ut perseveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum, qui est perseverare in

bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum præsentis vitæ, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium aliquantulum stabilietur in bono. Et ideo, quum dicimus hominem indigere, ad perseverandum finaliter, auxilio gratiæ, non intelligimus quod, super gratiam habitualement prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum; sed intelligimus quod, habitibus omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinæ Providentiæ auxilio exterius gubernantis.

CHAPITRE CLVI.

L'homme déchu de la grâce par le péché peut être rétabli dans cet état par la grâce.

On voit par là que le secours de la grâce peut rétablir l'homme dans le bien, lors même qu'il ne persévère pas, mais qu'il tombe dans le péché. En effet :

1° Il appartient à la même puissance de continuer le salut de quelqu'un et de le réparer lorsqu'il a été interrompu ; car, de même qu'une vertu naturelle conserve la santé dans le corps, cette vertu naturelle la rétablit quand elle souffre une interruption. Or, nous avons prouvé que l'homme persévère dans le bien par le secours de la grâce divine (ch. 155). Donc si le péché l'a fait tomber, il pourra se relever avec le secours de la même grâce.

2° L'agent qui n'a pas besoin que son sujet soit dans telle disposition, peut produire en lui son effet, de quelque manière que le sujet soit disposé ; et, pour cette raison, Dieu, qui n'a nul besoin pour agir d'un sujet préparé, peut, indépendamment de toute disposition du sujet, le revêtir d'une forme naturelle : par exemple, lorsqu'il éclaire un aveugle, qu'il ressuscite un mort, et ainsi des autres opérations analogues. Or, de même qu'il n'exige aucune disposition naturelle dans un sujet corporel, de même aussi il n'exige aucun mérite dans la volonté pour conférer la grâce, puisqu'elle est donnée sans être méritée (ch. 149). Donc Dieu peut donner à quelqu'un la grâce qui rend agréable et qui efface les péchés, même après sa déchéance de la grâce par le péché.

CAPUT CLVI.

Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratie homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

1° Ejusdem enim virtutis est continuare salutem alicujus et interruptam reparare ; sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono, auxilio divine gratie, ut (c. 155) ostensum

est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, ejusdem gratie auxilio poterit reparari.

2° Adhuc, Agens quod non requirit dispositionem in subjecto potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum ; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum eum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed, sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine meritis datur, ut ostensum est (c. 149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam

3° Les choses dont la génération met l'homme en possession, comme ses puissances naturelles et ses membres, sont les seules qu'il ne saurait recouvrer quand il les a perdues, parce qu'il ne peut être engendré de nouveau. Or, le secours de la grâce est donné à l'homme, non par la génération, mais après la génération. Donc après que le péché l'a privé de la grâce, il peut encore être renouvelé de manière que ses péchés soient effacés.

4° Il a été démontré que la grâce est une sorte de disposition habituelle de l'âme (ch. 150). Or, si les habitudes acquises par les actes viennent à se perdre, on peut les acquérir de nouveau par les mêmes actes qui ont déjà produit ce résultat. Donc, à plus forte raison, si nous perdons la grâce qui nous unit à Dieu et nous délivre du péché, l'opération divine peut nous la rendre.

5° Rien n'est inutile dans les œuvres de Dieu, pas plus que dans les œuvres de la nature; car la nature tient cette propriété de Dieu. Or, un être serait mu en vain, s'il ne pouvait pas parvenir au terme de son mouvement. Il est donc nécessaire que tout être qui se porte, en vertu de sa nature, vers une fin, ait la possibilité d'y atteindre. Or, après que l'homme est tombé dans le péché, il conserve pendant toute la durée de cette vie l'aptitude de se porter vers le bien; et nous en avons la preuve dans le désir du bien et dans la douleur du mal, qui persévèrent en lui après le péché. Donc l'homme peut encore retourner au bien après son péché; et c'est la grâce qui opère cela en lui.

6° Il n'y a dans la nature aucune puissance passive qu'une puissance

peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

3° Amplius, Ea sola homo recuperare amissa non potest quæ per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra, eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiæ datur homini, non per generationem, sed postquam jam est. Potest igitur, post amissionem gratiæ per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

4° Item, Gratia est quedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (c. 150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo conjungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

5° Præterea, In operibus Dei non est

aliquid frustra, sicut nec in operibus naturæ; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveatur ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo, postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vite durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum; quod gratia in homine operatur.

6° Amplius, Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quæ non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam acti-

active naturelle ne puisse pas amener à l'acte. Il se trouve donc beaucoup moins encore dans l'âme humaine de puissance qui ne puisse pas être amenée à l'acte par une puissance active divine. Or, il reste dans l'âme humaine, même après le péché, une puissance pour le bien, parce que le péché ne détruit pas les puissances naturelles qui disposent l'âme à son bien propre. Donc la puissance de Dieu peut la rétablir dans le bien, et, par conséquent, il est possible à l'homme d'obtenir la rémission de ses péchés avec le secours de la grâce.

De là ces paroles : *Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige* (Is., 1, 18); *La charité couvre toutes les fautes* (Prov., 10, 12). Et ce n'est pas en vain que nous demandons à Dieu chaque jour la même chose, en disant : *Remettez-nous nos dettes* (Matth., 6, 12).

Par là se trouve réfutée l'erreur des Novatiens, qui disaient que l'homme ne peut pas obtenir le pardon des péchés commis après le Baptême (1).

CHAPITRE CLVII.

L'homme ne peut être délivré du péché que par la grâce.

Il est facile d'établir par les mêmes raisons que l'homme en état de péché mortel ne peut ressusciter que par la grâce. En effet :

1° Le péché mortel détourne l'homme de sa fin dernière. Or, l'homme n'est mis en rapport avec sa fin dernière que par la grâce. Donc par la grâce seule il peut ressusciter de l'état du péché.

(1) Cathari, qui se ipsos isto nomine, quasi propter munditiam, superbissime atque odiosissime nominant, secundas nuptias non admittunt, poenitentiam denegant, Novatum sectantes hæreticum; unde etiam Novatiani appellantur (S. Aug., *De hæresibus*, c. 38).

vain divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentie naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiæ homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur : *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabitur* (Is., 1, 18); et : *Universa delicta operit charitas* (Proverb., 10, 12). Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes : *Dimitte nobis debita nostra* (Matth., 6, 12).

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quibus post Baptismum peccat homo veniam consequi non potest.

CAPUT CLVII.

Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest, nisi per gratiam.

2° L'amour seul fait disparaître l'inimitié. Or, en commettant le péché mortel, l'homme encourt l'inimitié de Dieu ; car nous disons que Dieu hait les pécheurs, en ce sens qu'il veut les priver de la fin dernière préparée à ceux qu'il aime. Donc l'homme qui est en état de péché mortel ne peut ressusciter que par la grâce, au moyen de laquelle une sorte d'amitié s'établit entre Dieu et l'homme.

3° On peut encore apporter ici les raisons données plus haut (ch. 147) pour prouver la nécessité de la grâce.

Aussi est-il dit : *C'est moi-même qui efface vos iniquités à cause de moi* (Is., XLIII, 25) ; *Vous avez pardonné l'iniquité de votre peuple ; vous avez couvert tous ses péchés* (Ps. LXXXIV, 3).

Nous détruisons ainsi l'erreur des Pélagiens, qui prétendaient que l'homme peut sortir du péché à l'aide du libre arbitre.

CHAPITRE CLVIII.

Comment l'homme est délivré du péché.

1° Puisque l'homme ne peut pas revenir à l'un des deux états opposés sans sortir de l'autre, pour rentrer avec l'aide de la grâce dans l'état de justice, il doit nécessairement renoncer au péché, qui l'avait mis hors de la justice. De plus, dès lors que l'homme se dirige vers sa fin et s'en détourne principalement par sa volonté, il faut qu'il renonce au péché, non-seulement dans ses actes extérieurs, en cessant de le commettre, mais encore par sa volonté, s'il veut sortir de l'état du pé-

1° Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

2° Adhuc, Offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit ; dicitur enim quod Deus peccatores odit, in quantum vult eos privare ultimo fine quem his quos diligit preparat. Non ergo homo potest a mortali peccato resurgere, nisi per gratiam, per quam fit quedam amicitia inter Deum et hominem.

3° Adhuc etiam induci possunt omnes rationes superius (c. 147) positæ de gratiæ necessitate.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me* [Isai.,

XLIII, 25) ; et : *Remisisti iniquitatem plebis tuæ ; operuisti omnia peccata eorum* (Psalm. LXXXIV, 3).

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPUT CLVIII.

Qualiter homo a peccato liberatur.

1° Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiæ ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et, quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur præcipue

ché par la grâce. Or, l'homme renonce au péché par sa volonté, lorsqu'il se repent du péché passé et qu'il se propose de l'éviter à l'avenir. Il est donc nécessaire qu'en sortant de l'état du péché, l'homme se repente du péché passé et se propose de l'éviter à l'avenir. En effet, s'il ne se proposait pas de s'abstenir du péché, le péché ne serait pas par lui-même contraire à sa volonté; et s'il voulait s'en abstenir sans avoir regret du péché passé, ce même péché qu'il a commis ne serait pas non plus contraire à sa volonté. Or, le mouvement qui éloigne d'un point est contraire au mouvement qui y conduit : par exemple, blanchir et noircir sont deux actions contraires. Donc la volonté doit se retirer du péché par des moyens contraires à ceux qui l'ont inclinée au péché. Or, son inclination au péché est venue du désir et de la délectation que lui ont fait éprouver les êtres inférieurs. Il faut donc qu'elle soit éloignée du péché par quelques punitions qui l'affligent, précisément parce qu'elle a commis le péché; car, de même que la délectation a entraîné la volonté à consentir au péché, les châtimens la confirment dans la haine du péché.

2° Nous voyons que la douleur des coups fait abandonner aux brutes elles-mêmes leurs plus grandes jouissances. Or, celui qui sort de l'état du péché ne doit pas seulement détester le péché passé, mais encore l'éviter à l'avenir. Il est donc convenable qu'il soit affligé pour son péché, afin d'être affermi par là dans la résolution de l'éviter.

3° Nous aimons davantage et nous conservons avec plus de soin les choses que nous avons acquises au prix d'un labeur pénible; aussi

per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de præterito poenitet et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato præterito poeniteat et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati; si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non esset illud idem peccatum quod fecit contrarium voluntati. Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur motui quo ad illud pervenitur, sicut de albatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato

his per quæ in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit; sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

2° Item, Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum præteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

3° Præterea, Ea quæ cum labore et poenis acquirimus magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium

ceux qui amassent des richesses par leur propre travail dépensent moins que ceux à qui elles viennent sans travail, soit de leurs parents, ou de toute autre manière. Or, le plus nécessaire pour l'homme qui sort du péché, c'est de conserver avec soin l'état de grâce et l'amour de Dieu qu'il a eu la négligence de perdre en péchant. Donc il convient qu'il soit assujéti au travail et à la peine pour les péchés commis.

4^o L'ordre de la justice exige qu'un châtiement soit infligé au péché. Or, la sagesse de Dieu qui gouverne le monde paraît en ce que l'ordre s'y conserve. La punition du péché contribue donc à manifester la bonté divine et la gloire de Dieu. Or, par son péché, le pécheur agit contrairement à l'ordre divinement institué, en transgressant les lois de Dieu. Il convient donc qu'en se châtiant lui-même il offre une compensation pour le péché qu'il a commis précédemment; car, par ce moyen, il se retirera complètement du désordre.

Ceci prouve qu'après avoir obtenu la rémission de son péché par la grâce, et lorsqu'il est rétabli dans l'état de grâce, l'homme reste tenu, en vertu de la justice de Dieu, de subir une peine pour le péché qu'il a commis. S'il s'impose cette peine de sa propre volonté, nous disons qu'il satisfait à Dieu, en tant que par la punition qu'il s'inflige à cause de son péché, il suit l'ordre divinement établi, dont il était sorti en péchant et en suivant sa propre volonté. Si, au contraire, il ne s'impose pas lui-même cette peine, comme les êtres qui dépendent de la divine Providence ne sauraient rester dans le désordre, Dieu la lui infligera; et, dans ce cas, nous ne considérons pas cette peine comme satisfactoire, puisque le sujet qui la souffre ne l'a pas choisie,

laborem acquirunt pecunias minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est, ut statum gratiæ et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amittit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

4^o Adhuc, Ordo justitiæ hoc requirit, ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divini bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinum institutum facit, leges Dei prætergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat;

sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est et ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quamquidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, in quantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exsequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigit, quum ea quæ divini Providentiæ subjacent inordinata remanere non possint, hæc poena infligetur ei a Deo; nec talis poena satisfactoria dicitur, quum non fuerit ex electione patientis, sed dicitur purgatoria, quia alio puniente

mais comme purgative, parce qu'il est en quelque manière purifié par un autre qui le punit, dès lors que tout ce qu'il y avait en lui de désordonné se trouve ramené à l'ordre voulu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions point jugés. Mais lorsque nous sommes jugés, le Seigneur nous châtie, afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde* (I. Cor., 31 et 32).

Il faut pourtant observer que quand l'âme prend le péché en aversion, elle peut en ressentir un si vif déplaisir, et s'attacher si fortement à Dieu que, l'obligation de souffrir ne subsistera plus. En effet, on peut voir d'après ce qui précède que la punition que l'on subit après la rémission du péché est nécessaire pour que l'âme s'attache plus fortement au bien par là même que l'homme est châtié par ce moyen ; car les punitions sont en quelque sorte des remèdes, et aussi afin que l'ordre de la justice soit observé, en tant que le pécheur est puni. Or, l'amour de Dieu suffit pour affermir l'âme de l'homme dans le bien, surtout si cet amour est ardent, et lorsque le déplaisir que fait éprouver une faute passée est très vif, il cause une grande douleur. L'amour de Dieu et la haine du péché, quand ils sont intenses, suppriment donc la nécessité d'une peine satisfactorie ou purgative ; et s'ils ne sont pas assez intenses pour dispenser complètement de la peine, néanmoins la peine exigée sera réduite en proportion de ce qu'ils croîtront en intensité.

Nous paraissions faire nous-mêmes ce que nous faisons par l'intermédiaire de nos amis, parce que l'amitié, et par-dessus tout l'amour de charité, réunit deux personnes en une seule par l'affection, et, par conséquent, de même qu'on peut satisfaire à Dieu par soi-même, on

quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit : *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicemur. Dum judicamur autem, a Domino corripi-mur, ut non cum hoc mundo damnemur* (I. Cor., XI, 31 et 32).

Considerandum tamen quod, quum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia et inhasio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam, ut ex prædictis colligi potest, pœna quam quis patitur post peccati remissionem ad hoc necessaria est ut mens firmitus bono inhæreat, homine per pœnas castigato ; pœnæ enim medicinæ quædam sunt, et ut etiam ordo justitiæ ser-

vetur, dum qui peccavit sustinet pœnam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, præcipue si vehemens fuerit ; displicentia autem culpæ præteritæ, quum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati præteriti excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ ; et, si non sit tanta vehementia quod totaliter pœnam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de pœna sufficiet.

Quod vero per amicos facimus per nos ipsos facere videmur, quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et præcipue dilectio charitatis ; et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis

le peut aussi par un autre, surtout lorsque cela devient nécessaire; car en voyant souffrir pour nous un ami, il nous semble que c'est comme si nous souffrions nous-mêmes; et ainsi on n'est pas exempt de souffrance lorsque l'on compatit à un ami qui souffre, et on lui compatit d'autant plus qu'on est la cause de sa souffrance. — De plus, l'affection de la charité, dans celui qui souffre pour son ami, rend la satisfaction plus agréable à Dieu que s'il souffrait pour lui-même; car, dans le premier cas, elle vient d'une charité empressée, et dans le second, elle est due à la nécessité. D'où nous concluons qu'une personne peut satisfaire pour une autre, pourvu qu'elles aient toutes les deux la charité. C'est pourquoi l'Apôtre nous dit : *Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi de Jésus-Christ* (Galat., vi, 2).

CHAPITRE CLIX.

Quoique l'homme ne puisse pas se convertir à Dieu sans la grâce, s'il ne le fait pas, on le lui impute raisonnablement.

Parce que, ainsi qu'il résulte des démonstrations précédentes (ch. 147), personne ne peut être dirigé vers sa fin dernière que par le secours de la grâce divine, sans laquelle même il est impossible d'avoir tout ce qui est nécessaire pour tendre à cette fin, comme la foi, l'espérance, la charité et la persévérance (ch. 151-155), on pourrait croire que si l'homme manque de ces choses, on ne doit pas le lui imputer, en considérant surtout qu'il ne saurait mériter le secours de la grâce divine, ni se convertir à Dieu, à moins que Dieu ne le conver-

satisfacere Deo, præcipue quum necessitas fuerit; nam et penam quam amicus propter ipsum patitur reputat aliquis ac si ipse pateretur; et sic poena ei non deest dum patienti amico compatitur, et tanto amplius quanto ipse est ei causa patiendi. — Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur; hoc enim est promptæ charitatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dummodo uterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi* (Galat., vi, 2).

CAPUT CLIX,

Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quomodo hoc sine gratia non possit.

Quum autem, sicut ex præmissis (c. 147) habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit, nisi auxilio divinæ gratiæ, sine qua etiam nullus potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio et perseverantia (c. 151-155), potest alicui videri quod non sit homini imputandum si prædictis careat, præcipue quum auxilium divinæ gratiæ mereri non possit, nec ad Deum

time; car on ne rend personne responsable de ce qui dépend d'un autre.

Si nous accordons cela, il en découle évidemment plusieurs conséquences qu'il répugne d'admettre. Il s'ensuit d'abord que celui qui n'a ni la foi, ni l'espérance, ni l'amour de Dieu, ni la persévérance dans le bien, n'est digne d'aucun châtement, bien qu'il soit dit expressément : *Quiconque ne croit pas au Fils ne verra pas la vie; mais la colère de Dieu demeure sur lui* (Joann., III, 36). — De plus, dès lors que personne n'arrive à la fin de la béatitude sans être dans ces conditions, il résulte de là, en second lieu, qu'il est des hommes qui n'obtiendront pas la béatitude et que Dieu ne fera pas souffrir, contrairement à ce que prouve le passage de l'Evangile où il est dit que tous ceux qui seront présents au jugement de Dieu entendront ces paroles : *Venez..., entrez en possession du royaume qui vous est préparé; ou bien celles-ci : Retirez-vous... dans le feu éternel* (Matth., XXV, 34 et 41).

Pour résoudre cette difficulté, il faut considérer que bien que personne ne puisse ni mériter, ni obtenir la grâce divine par le mouvement de son libre arbitre, on peut cependant s'empêcher soi-même de la recevoir; car il est écrit de certains hommes : *Ils ont dit à Dieu : Eloignez-vous de nous, nous ne voulons pas connaître vos voies* (Job. XXI, 44), et plus loin : *Ils ont été rebelles à la lumière* (Ibid., XXIV, 43). Et puisqu'il est au pouvoir du libre arbitre d'empêcher ou de ne pas empêcher que nous recevions la grâce divine, ce n'est pas à tort que l'on regarde comme coupable celui qui met obstacle à la réception de la grâce; car Dieu, pour ce qui le regarde, est prêt à donner à tous sa

converti, nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.

Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit pœna dignus, quum expresse dicatur : *Qui incredulus est Filio non videbit vitam; sed ira Dei manet super eum* (Joann., III, 36). — Et, quum nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec pœnam patiantur a Deo; cujus contrarium ostenditur ex eo quod dicitur quod omnibus in divino iudicio existentibus dicetur : *Venite..., possidete paratum vobis regnum; vel : Discedite... in ignem æternum* (Matth., XIV, 34 et 41).

Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat; dicitur enim de quibusdam : *Dixerunt Deo : Recede a nobis, et scientiam tuarum tuarum volumus* (Job, XXI, 14); et : *Ipsi fuerunt rebelles luminis* (Ibid., XXIV, 13). Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divine gratiæ receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni; Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines cultu saltem fieri, et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur (I. Tim., II, 4). Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant; sicut, sole mundum

grâce, par la raison qu'il veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité (I. Tim., II, 4). Mais ceux-là seulement sont privés de la grâce, qui mettent en eux-mêmes obstacle à la grâce; de même que, quand le soleil éclaire le monde, c'est la faute de celui qui ferme les yeux, s'il en souffre, quoiqu'il ne puisse pas voir tant que la lumière du soleil n'a pas déjà paru.

CHAPITRE CLX.

L'homme qui est en état de péché ne peut pas éviter le péché sans la grâce.

Ce que nous venons de dire, qu'il est au pouvoir du libre arbitre de ne pas mettre obstacle à la grâce, est vrai pour ceux en qui la puissance naturelle est intacte. Si, par un désordre précédent, elle a été inclinée au mal, elle n'aura plus entièrement le pouvoir de ne pas mettre obstacle à la grâce; car, bien que, pour un moment, elle puisse s'abstenir par sa propre faculté de tel acte particulier, qui est un péché, si elle reste longtemps abandonnée à elle-même, elle tombera dans le péché, qui fait un obstacle à la grâce. En effet :

1° Il est évident qu'en sortant de l'état de justice l'âme humaine est sortie en même temps de l'ordre qui conduit à sa fin légitime. Donc l'âme aime moins l'objet qui devrait avoir la première place dans son affection, en sa qualité de fin dernière, que celui auquel elle s'attache désordonnément, comme à une fin dernière. Donc, toutes les fois qu'il se présentera quelque chose qui se rapporte à cette fin désordonnée, et qui est contraire à la fin légitime, l'âme en fera choix, à moins qu'elle ne soit ramenée à l'ordre voulu, de manière à préférer

illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquid malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur.

CAPUT CLX.

Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum vitare non potest.

Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiæ præstat, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem, per inordinationem præcedentem, declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus

nullum impedimentum gratiæ præstare; etiam enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præstat.

1° Quam enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu præcipuum, tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est, sicut in ultimum finem. Quando cumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducat ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus præferat; quod est

à tout le reste la fin légitime ; ce qui est un effet de la grâce. Or, quand un objet contraire à la fin dernière est choisi, c'est un obstacle pour la grâce, qui dirige vers la fin ; ce qui prouve évidemment qu'après avoir péché, l'homme est incapable de s'abstenir de tout péché, si la grâce ne l'a ramené tout d'abord à l'ordre qu'il doit garder.

2° Lorsque l'âme est inclinée vers un objet, elle n'est plus dans une disposition égale pour les deux termes opposés, mais elle se porte davantage vers celui pour lequel elle a de l'inclination. Or, l'âme choisit l'objet qu'elle préfère, à moins qu'elle n'en soit détournée par une sorte d'inquiétude qui résulte d'une discussion de la raison ; aussi, est-ce principalement dans les mouvements subits que l'on peut avoir un indice de la disposition intérieure de l'homme. Or, l'âme ne saurait être continuellement assez sur ses gardes pour discuter avec sa raison tout ce qu'elle doit vouloir ou faire. Il suit de là qu'elle choisit quelquefois ce à quoi elle est portée par une inclination immanente. Par conséquent, si elle est inclinée au péché, elle ne restera pas longtemps sans le commettre, et elle fera ainsi obstacle à la grâce, à moins qu'elle ne soit ramenée à l'état de justice.

3° Ce résultat est dû encore à d'autres causes, telles que la violence des passions physiques, les objets qui excitent la convoitise des sens, une foule de passions et les occasions de faire le mal, qui provoquent facilement l'homme au péché, s'il n'en est détourné par une ferme adhésion à sa fin dernière ; et c'est la grâce qui produit cette adhésion.

Nous voyons par là combien est insensée l'opinion des Pélagiens, qui affirmaient que, dans l'état du péché, l'homme peut éviter le péché sans la grâce. Cette demande du Psalmiste : *Lorsque ma force*

gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum præstat gratiæ, quæ dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

2º Præterea, Quum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet æqualiter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus præcipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discat quidquid debet velle vel

agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non statim diu quin peccet, impedimentum gratiæ præstans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

3º Adhuc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimæ passionēs, et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit : *Quum defecerit virtus mea, ne derelin-*

sera épuisée, ne m'abandonnez pas (Ps. LXX, 9), prouve bien le contraire; et le Seigneur nous enseigne cette prière : *Ne nous induisez pas dans la tentation, mais délivrez-nous du mal* (Matth., VI, 13).

Quoique ceux qui sont dans l'état du péché ne puissent pas éviter par eux-mêmes de présenter ou de poser un obstacle à la grâce, s'ils ne sont prévenus par le secours de la grâce, ainsi que nous l'avons vu (ch. 159), on peut, néanmoins, leur en attribuer la faute, parce que ce défaut reste en eux par suite d'un péché qui a précédé, de même qu'on n'excuse pas un homme ivre de l'homicide commis pendant l'ivresse, dans laquelle il est tombé par sa faute.

De plus, bien qu'il ne soit pas au pouvoir de l'homme qui est dans le péché d'éviter absolument le péché par lui-même, il peut, cependant, éviter actuellement tel ou tel péché, comme nous l'avons observé (ch. 155). Il commet donc volontairement tous les péchés qu'il commet, et, conséquemment, on n'a pas tort de lui en attribuer la faute.

CHAPITRE CLXI.

Dieu délivre les uns du péché et y laisse les autres.

Quoique l'homme qui commet le péché fasse obstacle à la grâce, et que, suivant que l'ordre l'exige, il ne devrait pas recevoir la grâce, néanmoins, parce que Dieu peut agir en dehors de l'ordre qu'il a établi parmi les êtres, comme cela a lieu quand il rend la vue aux aveugles et la vie aux morts, quelquefois, en vertu de l'abondance de sa bonté, il prévient de son secours ceux-là mêmes qui mettent obstacle à la grâce, en les détournant du mal et les portant au bien; et, de

quas me (Psalm. LXX, 9); et Dominus orare nos docet : *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo* (Matth., VI, 13).

Quamvis autem illi qui in peccato sunt vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiæ præsentent vel ponant, ut ostensum est (c. 159), nisi auxilio gratiæ præveniantur, nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit.

Præterea, licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propria potestate omnino quod vitet peccatum, habet tamen potestatem

nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est (c. 155); unde quodcumque committit voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPUT CLXI.

Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit.

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiæ præstet, et, in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum cæcum,

même qu'il ne rend pas la vue à tous les aveugles et qu'il ne délivre pas tous les malades, afin de faire paraître les œuvres de sa puissance dans ceux qu'il guérit, et de conserver l'ordre de la nature dans les autres, ainsi il ne prévient pas de son secours tous ceux qui font obstacle à la grâce, pour les détourner du mal et les porter au bien, mais seulement quelques-uns, au sujet desquels il veut montrer sa miséricorde, de telle sorte que l'ordre de sa justice se manifeste dans les autres. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Dieu voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, il a supporté, avec beaucoup de patience, les vases de colère propres à la perdition, afin de faire paraître les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde, qu'il a préparés à la gloire* (Rom., ix, 22 et 23).

Puisque, parmi les hommes qui sont engagés dans les mêmes péchés, Dieu convertit ceux-ci, en les prévenant, et supporte les autres, ou bien permet qu'ils suivent le cours ordinaire des choses, il ne faut pas chercher pour quelle raison il convertit ceux-ci et non pas ceux-là : car cela dépend absolument de sa volonté, de même que c'est en vertu de sa volonté absolue qu'à l'instant où toutes choses sortirent du néant, certains êtres furent créés plus nobles que les autres, de même aussi que, par sa volonté absolue, l'artisan forme d'une même matière, également préparée, des vases qui ont une destination relevée et d'autres pour les plus bas usages. C'est pourquoi l'Apôtre nous dit : *Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur et un vase d'ignominie* (Rom., ix, 21) ?

Nous détruisons ainsi l'erreur d'Origène, qui enseignait que ceux-

illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant auxilio suo prævenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum ; et, sicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis ejus appareat et in aliis ordo naturæ servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo prævenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis justitiæ ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit : *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multis patientia vasa iræ opta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam* (Rom., ix, 22 et 23).

Quum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur hos quidem præveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos ; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet, sicut ex simplici ejus voluntate processit quod, quum omnia fierent ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora, et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia similiter disposita quædam vasa format ad nobiles usus et quædam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit : *Annon habes potestatem figulus huius ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam* (Rom., ix, 21) ?

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non

ci sont convertis à Dieu, et non pas ceux-là, à cause de certaines œuvres que leurs âmes ont faites avant d'être unis à des corps (1). Cette opinion a été réfutée plus haut (liv. II, ch. 83 et 84).

(1) Refragari libertati nostri arbitrii videtur et id quod Apostolus sibi obiciens ait : *Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. Dices itaque mihi : Quid adhuc queritur ? Voluntati enim ejus quis resistit ? O homo, tu quis es qui respondeas Deo ? Nunquid dicit figmentum et qui se finxit : Quid me fecisti sic ? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam* (Rom., IX, 18-21) ? Dicit enim quiescens : Si quemadmodum ex eodem luto alia quidem in honorem, alia vero in contumeliam vasa figulus facit, sic et Deus alia in salutem, alia in perditionem, non est in nobis vel salvos fieri vel perire, neque sumus liberi. Sed ab eo qui hæc ita accipit queremus audeamus cogitare Apostolum pugnantly loqui. Nemine ita puto tanta fore audacia ut hoc dicat. Si ergo pugnantly non dicit Apostolus, quomodo, secundum istius interpretationem, juste accusat eum qui Corinthii fornicatus erat, vel eos qui deliquerant quosque libidinis ac intemperantiae suae non poenituerat ? Quo pacto etiam iis quos laudat, quasi recte egerint, Onesiphori, verbi gratia, domui benedixit his verbis : *Dei misericordiam Dominus Onesiphori domui, quia semper me refrigeravit, et catenam meam non erubuit ; sed quum Romam venisset, sollicitus me quaesivit et invenit. Dei illi Dominus invenisse misericordiam a Domino in illa die* (II. Tim., I, 16-18) ? Non igitur ejusdem est Apostoli eum qui peccavit, ut reprehensione dignum, vituperare, et eum qui recte fecit, ut laude dignum, approbare ; ac rursum, quasi nihil sit in nostra potestate, dicere in causa esse mundi Opificem cur aliud vas sit in honorem, aliud in ignominiam. Quo pacto illud : *Nec omnes assistere oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum, sive malum* (II. Cor., V, 10) consistet, quum ii qui mala egerunt eo devenierint, quod conditi essent in vasa ignominiae, et ii qui ad virtutis normam vixerant bene se gesserint, quod ad id ab initio essent comparati et vasa honoris facti ? Præterea, quomodo huic, quam ex iis quae adduximus verbis conceperunt, opinioni, in causa esse opificem cur aliud vas sit in honorem, aliud in contumeliam, non repugnat id quod alibi dicitur : *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia ; et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam. Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem, sanctificatum et utile Domino, ad omne opus bonum paratum* (II. Tim., II, 20 et 21) ? Nam si qui se expurgavit fit vas in honorem, qui vero vitiorum suorum sordes abstergere neglexerit fit vas in contumeliam, quantum ex his verbis colligere licet, non est ejus rei causa mundi opifex. Facit enim vasa honoris et vasa ignominiae, non a principio secundum praenotionem, quis per ipsam nec praecondemnat nec praestituit, sed vasa honoris facit eos qui se expurgarint, vasa vero ignominiae, qui vitiorum suorum sordes abstergere neglexerint ; ita ut priusquam frangantur vasa in honorem et vasa in contumeliam, antiquiores causae exstiterint cur alius fiat in honorem, alius in contumeliam. Quod si semel admittimus ex praecedentibus quibusdam causis aliud esse vas honoris, aliud vas contumeliae, quid absurdi fuerit, ad locum de anima recurrentes, dicere ex praecedentibus causis dilectum fuisse Jacob priusquam corpus assumeret, et odio habitum fuisse Esau antequam in utero esset Rebeccae ? Illud etiam simul ostenditur, quemadmodum unum subjacet figulo lutum, ex ejus concretionem vasa in honorem et ignominiam fiunt, ita quum una omnium animarum natura subjacet Deo, et una, ut ita dicam, sit rationabilium substantiarum massa, ex praecedentibus causis fieri ut alii quidem sint in honorem, alii vero in contumeliam... Qui autem diversas inducunt naturas et Apostoli dicto utuntur, iis hæc dicenda sunt : Si tuerentur ex una eademque massa esse qui perierunt et qui salvi sunt, atque unam eandemque esse utrumque opificem, si bonus est qui non solum spirituales, sed et terrenos facit (hinc enim id consequitur), fieri sane potest ut qui nunc ex antea factis quibusdam bonis operibus factus est vas honoris, si vase honoris indigna fecerit, altero seculo fiat vas

alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur (scilicet ἀρχῶν, I. II, c. 1) ; quaequidem positio improbata est (I. II, c. 83 et 84).

CHAPITRE CLXII.

Dieu n'est cause des péchés de personne.

Quoique Dieu ne convertisse pas à lui certains pécheurs, mais les laisse dans leurs péchés, selon qu'ils le méritent, il ne les pousse cependant pas à pécher. En effet :

1° Nous avons vu que l'homme pèche parce qu'il s'éloigne de Dieu, qui est sa fin dernière (ch. 143 et 157). Or, puisque tout agent agit en vue de la fin qui lui est propre et qui lui convient, il répugne que par l'action de Dieu quelques êtres se détournent de leur fin propre, qui est Dieu. Donc il est impossible que Dieu fasse pécher quelqu'un.

2° Le bien ne peut être la cause du mal. Or, le péché est le mal de l'homme ; car il est contraire à son bien propre, qui est de vivre conformément à la raison. Donc Dieu ne peut être une cause de péché pour personne.

3° Toute sagesse et toute bonté de l'homme dérive de la sagesse et de la bonté de Dieu, comme étant, en quelque sorte, sa ressemblance. Or, il répugne à la sagesse et à la bonté de l'homme de faire pécher quelqu'un. Donc cela répugne beaucoup plus encore à la sagesse et à la bonté de Dieu.

4° Tout péché provient d'un défaut de l'agent immédiat, et non de l'influence du premier agent : par exemple, le vice du boiteux vient de la conformation de la jambe, et non de la puissance motrice, bien que, cependant, tout ce qui paraît de la perfection du mouvement

gnominie ; sicut rursum fieri potest ut qui ex antiquioribus hac vita causis factus est hic vas contumelie, si se emendaverit, in nova creatione fiat vas sanctificatum, utile Domino et ad omne opus bonum paratum (Orig., *De principiis*, l. III, c. 1, n. 20 et 21).

CAPUT CLXII.

Quod Deus nemini est causa peccandi.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

1° Homines enim peccant per hoc quod deviant ab Ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (c. 143 et 157) patet. Quum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

2° Item, Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum ; contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

3° Præterea, Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quædam similitudo Ipsius. Repugnat autem sapientiæ et bonitati humanæ quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinæ.

4° Adhuc, Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis ; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiva, quum

dans la démarche du boiteux dérive de cette puissance. Or, le péché de l'homme a pour agent immédiat la volonté. Donc le défaut du péché provient de la volonté de l'homme, et non de Dieu, qui est le premier agent, et de qui, néanmoins, découle tout ce qui, dans l'acte du péché, concourt à rendre l'action parfaite.

Aussi, est-il écrit : *Ne dites pas : C'est lui qui m'a égaré ; car les hommes impies ne lui sont point nécessaires* (Eccli., xv, 12); et plus loin : *Il n'a commandé à personne de commettre l'impiété, et il n'a donné à personne le temps de pécher* (Ibid., xv, 21). Ailleurs encore nous lisons : *Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise que c'est Dieu qui le tente ; car Dieu ne sollicite pas au mal* (Jac., i, 13).

On trouve cependant dans l'Écriture certains passages d'après lesquels il semble que Dieu est pour quelques-uns une cause de péché. Tels sont ceux-ci : *J'ai endurci le cœur de Pharaon et celui de ses serviteurs* (Exod., x, 1); *Aveuglez le cœur de ce peuple, boucherez ses oreilles et fermez ses yeux, de peur que ses yeux ne voient..., qu'il ne se convertisse et que je ne le guérissse* (Is., vi, 10); *Vous nous avez fait errer hors de vos voies; vous avez endurci notre cœur pour nous faire perdre votre crainte* (Ibid., LXIII, 17); *Dieu les a livrés à leur sens réprouvé, en sorte qu'ils fissent des choses indignes* (Rom., i, 28).

Tous ces textes doivent s'entendre en ce sens que Dieu n'accorde pas à certains hommes le secours qu'il donne à d'autres pour éviter le péché. Or, ce secours ne consiste pas seulement dans l'infusion de la grâce, mais encore dans une protection extérieure, qui, par les soins de la divine Providence, fait éviter à l'homme les occasions du péché et comprime tout ce qui l'excite à le commettre.

tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur : *Non dicas : Ille me implanavit ; non enim necessarij sunt ei homines impii* (Eccli., xv, 12); et infra : *Nemini mandavit impij agere, et nemini dedit spatium peccandi* (Ibid., xv, 21); et dicitur : *Nemo, quum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur ; Deus enim intentator malorum est* (Jacob., i, 13).

Inveniuntur tamen quedam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus sit ali-

quibus causa peccandi ; dicitur enim : *Ego induravi cor ejus* (Pharaonis) *et servorum illius* (Exod., x, 1); et : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggræva, et oculos ejus clauda, ne forte videat oculis suis..., et convertatur, et sanem eum* (Isai., vi, 10); et : *Errare nos fecisti de viis tuis ; indurasti cor nostrum, ne timeremus te* (Ibid., LXIII, 17); et dicitur : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt* (Rom., i, 28).

Quæ omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert. Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina Providentia tollun-

Dieu fortifie encore l'homme contre le péché par la lumière naturelle de la raison et par tous les autres biens naturels qu'il lui accorde. Quand donc il retire ces secours à quelqu'un, suivant qu'il l'a mérité par ses actions et que la justice divine l'exige, nous disons que Dieu l'endurcit, qu'il l'aveugle, ou bien nous employons quelque autre des expressions qui précèdent.

CHAPITRE CLXIII.

De la prédestination, de la réprobation et de l'élection divine.

Puisque nous avons prouvé, d'un côté, que l'opération divine dirige vers leur fin dernière certains hommes qui sont aidés par la grâce, tandis que d'autres, privés de ce secours, s'éloignent de leur fin dernière (ch. 161); et, d'un autre côté, que la sagesse de Dieu a prévu et disposé éternellement tout ce qu'il fait (ch. 94), cette distinction des hommes a dû nécessairement être réglée par Dieu dès l'éternité. En tant donc que dès l'éternité il en a désigné quelques-uns comme devant être dirigés vers leur fin dernière, nous disons qu'il les a prédestinés. De là cette parole de l'Apôtre : *Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants...*, selon le dessein de sa volonté (Ephés., I, 5).

Nous disons, au contraire, qu'il a réprouvé ou haï ceux auxquels il a résolu éternellement de ne pas donner sa grâce, selon ce que nous lisons dans l'Écriture : *J'ai eu de l'amour pour Jacob et de la haine pour Esau* (Malach., I, 2 et 3).

Ce que nous appelons l'élection divine consiste dans la distinction

tur et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quæ homini confert. Quum ergo hæc auxilia aliquibus subtrahit pro merito suæ actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare, vel excæcare, vel aliquid eorum quæ dicta sunt.

CAPUT CLXIII.

De prædestinatione, reprobatione et electione divina.

Quia vero ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxi-

lio gratiæ deserti ab ultimo fine decidunt (c. 161), omnia autem quæ a Deo aguntur ab æterno per ejus sapientiam provisæ et ordinatæ sunt, ut supra (c. 94) ostensum est, necesse est prædictam hominum distinctionem ab æterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab æterno præordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos prædestinasse; unde Apostolus dicit : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum...*, secundum propositum voluntatis suæ (Ephes., I, 5).

Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum dicitur reprobasse vel odio habuisse, secundum illud quod habetur : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui* (Malach., I, 2 et 3).

Ratione vero ipsius distinctionis, secun-

même par laquelle il a réprouvé les uns et prédestiné les autres; et c'est de cette élection qu'il est dit : *Il nous a élus en lui* [en Jésus-Christ] *avant la création du monde* (Ephés., 1, 4).

Evidemment donc la prédestination, l'élection et la réprobation sont une partie de la divine Providence, en tant que la Providence de Dieu dispose les hommes en vue de leur fin dernière; et, par conséquent, il serait facile de prouver que la prédestination et l'élection n'imposent aucune nécessité, par les mêmes arguments qui ont servi à établir que la Providence divine n'exclut pas la contingence des êtres (ch. 72).

On peut démontrer que la cause de la prédestination et de l'élection n'est pas dans quelques mérites de l'homme, non-seulement par cette raison, que la grâce de Dieu, qui est un effet de la prédestination, n'est prévenue par aucun mérite, mais qu'elle précède tout mérite humain, comme nous l'avons vu (ch. 149), mais encore par cette autre raison, que la volonté et la Providence de Dieu sont la cause première de tout ce qui arrive. Or, rien ne saurait être cause de la volonté et de la Providence de Dieu, bien que tel effet de la Providence, et aussi de la prédestination, puisse être la cause de tel autre effet. *Car, dit l'Apôtre, qui lui a donné le premier, pour être récompensé? Puisque tout est de lui, par lui et en lui, gloire à lui dans tous les siècles. Amen* (Rom., xi, 35 et 36).

dum quod quosdam reprobavit et quosdam prædestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* (Ephes., 1, 4).

Sic igitur patet quod prædestinatio et electio et reprobatio est quædam pars divinæ Providentiæ, secundum quod homines ex divina Providentiâ ordinantur in ultimum finem; unde per eadem manifestum esse potest quod prædestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 72) ostensum est quod divina Providentiâ contingentiam a rebus non aufert.

Quod autem prædestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis me-

ritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quæ est prædestinationis effectus, meritis non prævenitur, sed omnia merita præcedit humana, ut ostensum est (c. 149); sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et Providentiâ est prima causa eorum quæ fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et Providentiæ divinæ, licet effectuum Providentiæ, et similiter prædestinationis, unus possit alterius esse causa. *Quis enim, ut Apostolus dicit, prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in secula. Amen* (Rom., xi, 35 et 36).

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE IV.

CHAPITRE PREMIER.

Avant-Propos.

Nous n'avons parlé qu'en partie de ses voies ; et si ce que nous venons d'entendre de sa parole égale à peine une petite goutte d'eau, qui pourra contempler l'éclat de sa grandeur (Job, xxvi, 14) ?

L'intelligence de l'homme, qui, conformément à sa nature, acquiert la science par les objets sensibles, est incapable d'arriver par elle-même à contempler dans son essence la substance divine, qui est élevée, sans aucune proportion, au-dessus de tout ce qui est sensible, et

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER QUARTUS.

CAPUT I.

Proœmium.

Eccœ, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus ; et quum vis parcam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit totitrum magnitudinis illius intueri (Job., xxvi, 14) ?

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quæ super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia improporcionabiliter elevatur, pertingere per seipsum non valet. — Sed, quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis

même au-dessus de tous les autres êtres. Mais, parce que le bien parfait de l'homme est de connaître Dieu d'une manière quelconque, pour que cette créature si noble ne paraisse pas exister en vain, comme étant dans l'impuissance d'atteindre à sa fin propre, un moyen est donné à l'homme de s'élever à la connaissance de Dieu; et comme toutes les perfections des êtres descendent par ordre de Dieu, qui est placé à leur extrême sommet, ce moyen consiste à partir des êtres inférieurs et, en remontant l'échelle par degrés, à avancer dans la connaissance de Dieu; car lorsqu'il s'agit des mouvements des corps, on descend et on remonte par la même voie, qui n'est distincte qu'à raison du principe et de la fin.

Les perfections descendent ainsi de Dieu pour deux raisons : — La première est prise dans la première origine des êtres; car, afin de rendre le monde parfait, la sagesse divine a suivi un ordre dans la production des êtres, de telle sorte que l'univers créé comprit dans sa totalité les plus élevés et les plus vils. — La seconde raison, qui ressort des êtres eux-mêmes, est celle-ci : Puisque les causes sont supérieures aux effets, les premiers effets sont inférieurs à la première cause, qui est Dieu, et, néanmoins, ils sont supérieurs à leurs effets propres, et ainsi de suite jusqu'aux derniers des êtres. Et, parce qu'en Dieu, qui est à l'extrême sommet de l'échelle des êtres, l'unité est absolument parfaite, et que plus un être est un, plus il a de puissance et de dignité, il en résulte qu'à mesure que l'on s'éloigne du premier principe, la diversité et la variété s'accroît parmi les êtres. Cette émanation, qui sort de Dieu, est donc nécessairement une à l'origine, et elle se fractionne selon le degré de bassesse des êtres auxquels elle arrive; et ainsi, à raison de la diversité des êtres, diverses voies appa-

creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

Prædicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio : — Una quidem, ex parte primæ rerum originis; nam divina Sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum univer-

sitas ex summis rerum et infimis compleretur. — Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit; nam, quum causæ sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficient a prima causa, quæ Deus est, quæ tamen suis effectibus præminent, et sic deinceps, quousque ad ultima rerum perveniat. Et, quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, consequens est ut, quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniat in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad

naissent, qui partent, en quelque sorte, d'un principe unique et aboutissent à des êtres divers.

En suivant ces voies, notre intelligence peut donc s'élever à la connaissance de Dieu; mais sa faiblesse nous empêche de les connaître parfaitement elles-mêmes. En effet, les sens, par lesquels notre connaissance commence, ayant pour objets les accidents extérieurs, qui sont essentiellement sensibles, tels que la couleur, l'odeur et les autres semblables, l'intelligence ne parvient qu'avec peine à connaître intrinsèquement, à l'aide de ces moyens extérieurs, les choses mêmes dont elle saisit parfaitement les accidents par les sens. Donc il lui sera beaucoup moins facile de parvenir à comprendre quelles sont les natures des êtres dont nous saisissons peu d'accidents avec les sens, et bien moins encore celles des êtres dont les accidents ne peuvent être saisis, quoiqu'on les connaisse en partie par quelques effets qui leur sont inférieurs. Mais lors même que nous connaîtrions les natures de ces êtres, nous ne pourrions avoir qu'une notion très imparfaite de l'ordre suivant lequel la divine Providence les a disposés relativement les uns aux autres et les dirige vers leur fin, puisque nous n'arrivons pas jusqu'à découvrir la raison de la Providence.

Si donc nous ne connaissons qu'imparfaitement ces voies elles-mêmes, comment pourrions-nous parvenir à connaître parfaitement par elles leur principe, qui les surpasse sans proportion? Car, quand même nous connaîtrions parfaitement ces voies, nous serions encore loin de la connaissance parfaite du principe.

Comme donc la connaissance de Dieu à laquelle l'homme pouvait s'élever, en suivant ces voies, par une sorte d'intuition de l'intelligen-

quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed, propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam, quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quæ sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi, intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorum notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus

sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed, etsi ipsæ naturæ rerum essent nobis cognitæ, ordo tamen earum, secundum quod a divina Providentia, et ad invicem disponuntur, et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse posset, quum ad cognoscendam rationem divinæ Providentiæ non pertingamus.

Si igitur ipsæ viæ imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportionem excedit vias prædictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias prædictas, intellec-

ce, était très faible, Dieu, mû par la surabondance de sa bonté, voulant affermir cette connaissance dans l'homme, lui révéla de lui-même des choses qui excèdent la portée de l'intelligence humaine; et, selon qu'il convient à l'homme, un certain ordre est gardé dans cette révélation, en sorte qu'elle progresse peu à peu de l'imparfait au parfait, ainsi que cela a lieu pour tout ce qui est muable.

Ces choses sont donc révélées d'abord à l'homme de telle manière qu'il ne les comprend pas, mais les croit, comme les ayant apprises, parce que, dans sa condition présente, où elle est en rapport avec les êtres sensibles, l'intelligence humaine est absolument incapable d'être élevée à l'intuition des choses qui n'ont aucune proportion avec les sens; mais lorsqu'elle aura été détachée des objets sensibles, elle sera élevée à l'intuition des choses révélées.

L'homme connaît donc les choses divines de trois manières : Premièrement, en s'élevant lui-même à la connaissance de Dieu, à l'aide de la lumière naturelle de sa raison et par le moyen des créatures; secondement, lorsque la vérité divine, qui est au-dessus de l'intelligence humaine, descend jusqu'à nous par la révélation, sans cependant nous être démontrée pour que nous en ayons la vision, mais seulement transmise par le discours pour être crue; troisièmement, lorsque l'esprit de l'homme est élevé à l'intuition parfaite des choses qui lui ont été révélées.

Dans le passage qui vient d'être cité, Job fait allusion à cette triple connaissance. — Ce commencement : *Nous n'avons parlé qu'en partie de ses voies*, se rapporte à cette connaissance de Dieu à laquelle notre intelligence s'élève par le moyen des créatures; et, parce que ces voies

tuali quodam quasi intuitu, pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quædam de seipso hominibus revelavit, quæ intellectum humanum excedunt; in quaquidam revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in cæteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur, quia intellectus hominis, secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportionales sensus excedunt omnino elevari non potest; sed, quum a sensibilibus connexionem fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quæ revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis : Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quæ sunt revelata perfecte intenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Job in verbis propositis inauat. — Quod enim dicit : *Eccæ, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus*, ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et, quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adjunxit *ex parte*; ex

nous sont imparfaitement connues, il a raison d'ajouter ces mots : *partie* ; car, dit l'Apôtre, nous connaissons en partie (I. Cor., XIII, 9). Ce qui suit : *Et si ce que nous venons d'entendre de sa parole égale à peu une petite goutte d'eau*, a trait au second mode de connaissance, suivant lequel les choses divines nous sont révélées par la parole et proposé à notre croyance ; car il est écrit que *la foi vient de ce qu'on entend*, *l'on entend parce que la parole de Jésus-Christ est annoncée* (Rom., X, 17) et il est dit de cette parole : *Sanctifiez-les par la vérité. Votre parole est la vérité* (Joann., XVII, 17). Ainsi donc, dès lors que la vérité touchant les choses divines nous est révélée pour être crue et non pour être vue il s'exprime exactement en disant : *Nous avons entendu*. Parce que cette connaissance imparfaite de la vérité que Dieu nous donne en nous la révélant par l'intermédiaire des Anges, qui voient la face du Père, est un écoulement de la connaissance parfaite en vertu de laquelle on voit la vérité dans son essence, il la nomme très bien *une goutte d'eau* selon ce que dit l'Écriture : *En ce jour-là la douceur dégouttera des montagnes* (Joël, III, 18). Mais, parce que les mystères que les Anges et les autres bienheureux connaissent, en les voyant dans la vérité première, ne nous sont pas tous révélés, mais seulement un petit nombre d'entre eux, il l'exprime par ce qualificatif *une petite* ; car il est écrit : *Qui dira sa grandeur telle qu'elle est dès le commencement ? Beaucoup de choses plus grandes que celles-ci sont cachées ; car nous n'avons vu que quelques-unes de ses œuvres* (Eccli., XLIII, 35 et 36) ; et le Seigneur dit à ses disciples : *J'ai beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les supporter maintenant* (Joann., XVI, 12). Ces choses mêmes que nous apprenons par la révélation nous sont proposées sous forme de paraboles et en termes obscurs, afin que ceux-là seulement qui en ont un

parte enim cognoscimus, sicut Apostolus dicit (I. Cor., XIII, 9). — Quod vero subdit : *Et quum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur ; *fides enim*, ut dicitur, est *ex auditu*, *auditus autem per verbum Christi* (Rom., X, 17) ; de quo etiam dicitur : *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est* (Joann., XVII, 17). Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit : *Audierimus*. Quia vero hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipso videtur, dum a Deo nobis, mediantibus Angelis, revelatur, qui vident

faciem Patris, recte nominat *stillam* ; unde et dicitur : *In die illa, stillabunt montes dulcedinem* [Joel, III, 18]. Sed, quia non omnia mysteria quæ in prima veritate visa Angeli et alii beati cognoscunt, sed quædam pauca nobis revelantur, signanter addidit *parvam* ; dicitur enim : *Quis magnificabit eum sicut est ab initio ? Multa abscondita sunt majora his ; pauca enim vidimus operum ejus* (Eccli., XLIII, 35 et 36) ; et Dominus discipulis dicit : *Multa habeo vobis dicere ; sed non potestis portare modo* (Joann., XVI, 12). Hæc etiam pauca quæ nobis revelantur sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi oc-

vif désir parviennent à les entendre, et que les autres, les vénérant comme des choses cachées, ne puissent pas les mutiler dans leur incredulité; de là cette parole de l'Apôtre : *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme* (I. Cor., XIII, 12); et Job, pour faire ressortir cette difficulté, ajoute à dessein ce mot, à peine.—Cette dernière partie: *Qui pourra contempler l'éclat de sa grandeur?* est relative au troisième mode, selon lequel la vérité première sera connue, non plus par la foi, mais par la raison; car nous le verrons tel qu'il est (I. Joann., III, 2); et c'est pour cela qu'il emploie le verbe *contempler*. La perception des mystères divins ne sera plus restreinte, mais nous verrons la majesté de Dieu elle-même et la perfection absolue des biens; aussi le Seigneur dit à Moïse : *Je vous montrerai tous les biens* (Exod., XXXIII, 19). Le terme de *grandeur* convient donc ici. Alors la vérité ne sera pas proposée aux hommes enveloppée de voiles, mais entièrement à découvert, selon ce que le Seigneur dit à ses disciples : *L'heure approche où je ne vous entretiendrai plus en paraboles, mais où je vous parlerai ouvertement de mon Père* (Joann., XVI, 25). Le substantif *éclat* est donc propre à indiquer cette manifestation.

Le texte rapporté plus haut convient à notre plan; car, dans les livres qui précèdent, nous avons traité des choses divines selon que la raison naturelle peut parvenir à les connaître au moyen des créatures; mais cette connaissance est imparfaite et proportionnée à la capacité de notre esprit; en sorte que nous pouvons dire avec Job : *Nous n'avons parlé qu'en partie de ses voies*.

Il nous reste à nous occuper des choses qui nous ont été divinement révélées pour que nous les croyions et qui sont au-dessus de l'intelli-

culta veneratione et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus : *Videmus nunc per speculum in enigmate* (I. Cor., XIII, 12); signanter igitur addidit *vis*, ut difficultas ostenderetur.—Quod vero subdidit : *Quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa; *videbimus enim sum sicuti est*, ut dicitur (I. Joann., III, 2); unde dicit *intueri*. Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa majestas divina videbitur et omnis bonorum perfectio; unde Dominus ad Moysen dixit : *Ego ostendam omne bonum tibi* (Exod., XXXIII, 19); recte ergo dicit *magnitudinis*. Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino mani-

festa; unde Dominus discipulis suis dicit : *Venit hora, quum jam non in proverbii loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis* (Joann., XVI, 25); signanter ergo dicit *tonitruum*, ad manifestationem insinuantem.

Competunt autem verba præmissa nostro proposito; nam in præcedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinarum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere eum Job : *Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus*.

Restat autem sermo habendus de his quæ nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum. Circa quæ qualiter procedendum sit præmissa verba

genes humaine, et ce texte nous apprend comment il faut procéder en cette matière. Dès lors que ce que nous avons entendu de la vérité, dans les paroles de la Sainte-Écriture, était à peine comme une petite goutte d'eau qui descendait jusqu'à nous, et que personne, dans notre condition présente, n'est capable de contempler l'éclat de la grandeur divine, nous devons observer de prendre pour des principes tout ce que les Livres Saints nous ont transmis; et ainsi nous nous efforcerons de saisir, autant que notre esprit le pourra faire, les vérités enseignées obscurément dans ces livres, en les défendant contre les attaques des incrédules, sans cependant avoir la présomption de les pénétrer parfaitement. Ces choses, en effet, doivent être prouvées par l'autorité de la Sainte-Écriture, et non par les arguments de la raison naturelle. Il faut, néanmoins, établir qu'elles ne répugnent nullement à la raison, afin de repousser les efforts des ennemis de la foi; et dès le commencement de cet ouvrage nous avons indiqué cette méthode (liv. I, ch. 3-7). Mais parce que la raison naturelle s'élève à la connaissance de Dieu par le moyen des créatures, et que la connaissance qui vient de la foi descend, au contraire, de Dieu à nous par la révélation divine, comme cette double connaissance monte et descend en suivant la même voie, il faut procéder, dans la démonstration des vérités que nous croyons comme étant au-dessus de la raison, de la manière que nous avons adoptée pour celles que la raison découvre sur Dieu par ses investigations.

Nous traiterons donc d'abord des vérités supérieures à la raison, qui concernent Dieu lui-même et qui nous sont proposées à croire, comme la foi à la Trinité (ch. 2-26).

Il sera question ensuite des choses que Dieu a faites et qui surpas-

nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacræ Scripturæ, quasi stilla parca ad nos descendente, nec possit aliquis in hujus vitæ statu tonitruum magnitudinis intueri, erit hic modus servandus ut ea quæ in sermonibus sacræ Scripturæ sunt tradita quasi principia sumantur; et sic ea quæ in sermonibus prædictis occulte nobis traduntur studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen præsumptio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacræ Scripturæ, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium

defendantur; qui etiam modus in principio hujus operis (l. I, c. 3-7) prædeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem accendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso, divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere, in his quæ supra rationem creduntur, quæ in superioribus processum est circa ea quæ ratione investigantur de Deo:

Ut primo scilicet ea tractentur quæ de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (c. 2-26).

Secundo autem, de his quæ supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnas-

sont notre raison, telles que l'œuvre de l'incarnation et les autres qui en sont les conséquences (ch. 27-78).

Nous nous occuperons, en troisième lieu, des choses qui sont au-dessus de la raison et que nous attendons dans la fin dernière de l'homme, comme la résurrection et la glorification des corps, le bonheur éternel des âmes, et ce qui s'y rattache (ch. 79-97).

CHAPITRE II.

Il y a chez les personnes divines génération, paternité et filiation.

Puisque nous commençons cette étude par le mystère de la génération divine, voyons d'abord ce qu'on en doit croire d'après les témoignages de la Sainte-Écriture. Nous mettrons à la suite les arguments que l'incrédulité a trouvés contre cette vérité de foi, et après en avoir donné la solution, nous poursuivrons l'exécution de notre dessein.

L'Écriture-Sainte emploie les mots de *paternité* et de *filiation* à propos des personnes divines, lorsqu'elle nous atteste que Jésus-Christ est Fils de Dieu, et cela se rencontre fréquemment dans les livres du Nouveau-Testament. Il est écrit, en effet : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., xi, 27). Saint Marc met en tête de son Évangile ces paroles : *Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu*. Saint Jean l'Évangéliste nous l'enseigne en beaucoup d'endroits; car il dit : *Le Père aime le Fils, et il lui a mis toutes choses entre les mains* (Joann., iii, 35); *Comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, de même le Fils*

tionis et quæ sequuntur ad ipsam (c. 27-78)

Tertio vero, ea quæ supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quæ his connectuntur (c. 79-97).

CAPUT II.

Quod sit generatio, paternitas et filio in divinis.

Principium autem considerationis a secrete divine generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ Scripturæ documenta teneri debeat præmittamus; dehinc vero ea quæ contra veritatem fidei infidelitas ad-

invenit argumenta ponamus, quorum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina, Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., xi, 27). Adhuc, Marcus eum Evangelium incipit, dicens : *Innitum Evangelii Jera Christi, Filius Dei*. Joannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus* (Joann., iii, 35); et : *Sicut Pater suscitavit mortuos et vivificavit, sic et Filius quos vult vivificat* (Ibid., v, 21). Paulus etiam Apostolus hæc verba frequenter in-

donne la vie à qui il veut (Ibid., v, 21). L'Apôtre saint Paul use souvent aussi de cette façon de parler. Il dit : *Paul, choisi pour annoncer l'Évangile de Dieu, qu'il avait promis autrefois dans les saintes Écritures, touchant son Fils* (Rom., i, 1-3). *Dieu ayant parlé autrefois à nos pères en beaucoup d'occasions et de diverses manières, par les Prophètes, il nous a parlé tout récemment en ces jours, par son Fils* (Hébr., i, 1 et 2). Nous trouvons la même chose, quoique plus rarement, dans les livres de l'Ancien-Testament. On y lit : *Quel est son nom et le nom de son Fils, le savez-vous* (Prov., xxx, 4)? *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils* (Ps. ii, 7), et encore : *Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père* (Ps. lxxxviii, 27). Quoique quelques-uns veuillent donner un autre sens à ces deux derniers textes, en faisant rapporter à David lui-même ces paroles : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils*, et à Salomon celles-ci : *Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père*, ils ne prouvent pas que le reste s'applique à ces deux personnages. En effet, ce qui suit : *Je vous ai engendré aujourd'hui*, et ce qui vient après : *Je vous donnerai les nations en héritage et je mettrai en votre possession les extrémités de la terre* (Ps. ii, 8), ne saurait convenir à David, puisque son royaume ne s'est pas étendu jusqu'aux extrémités de la terre, comme on le voit par l'histoire du Livre des Rois. Ce passage : *Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père*, ne peut pas s'entendre absolument de Salomon, puisque le Psalmiste ajoute : *J'établirai sa race pour les siècles des siècles, et son trône subsistera autant que le ciel* (Ibid., 30). Dès lors donc que l'on peut appliquer à David ou à Salomon quelques-unes des paroles qui se lient à celles que nous avons rapportées, et non pas les autres, cela nous prouve que, selon l'usage de l'Écriture, elles sont dites de David et de

terserit; dicit enim : *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo* (Rom., i, 1-3); et : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (Hébr., i, 1 et 2). Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis Veteris Testamenti; dicitur enim : *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti* (Proverb., xxx, 4)? et legitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* (Psalm. ii, 7); et iterum : *Ipsæ invocabit me : Pater meus es tu* (Psalm. lxxxviii, 27). Et quamvis hæc duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu*, ad ipsum David referatur, quod

vero dicitur : *Ipsæ invocabit me : Pater meus es tu*, Salomoni attribuat, tamen ea quæ conjunguntur utrique hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest competere quod additur : *Ego hodie genui te*, et quod subditur : *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminis terræ* (Psalm. ii, 8), quæ ejus regnum non usque ad terminos terræ fuerit dilatatum, ut historia libri Regum declarat; neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur : *Ipsæ invocabit me : Pater meus es tu*, quæ subdatur : *Ponam in seculum seculi seminem ejus, et thronum ejus sicut dies cæli* (Ibid., 30). Unde datur intelligi quod, quia quidam præmissis verbis annexa David et Salomoni possint congruere,

Salomon comme représentant une autre personne, dans laquelle se réalise tout ce qui est annoncé dans le Psaume.

Parce que les noms de *Père* et de *Fils* sont corrélatifs à une sorte de génération, l'Écriture n'a pas omis de parler en propres termes de la génération divine. Nous avons vu qu'il est dit dans un Psaume : *Je vous ai engendré aujourd'hui*. Nous lisons aussi : *Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais conçue... J'ai été enfantée avant les collines* (Prov., VIII, 24 et 25); ou bien, selon une autre version : *Le Seigneur m'a engendré avant les collines*; et ailleurs : *Moi qui fais enfanter les autres, n'enfanterai-je pas aussi? dit le Seigneur. Si c'est moi qui donne aux autres la fécondité, resterai-je stérile? dit le Seigneur votre Dieu* (Is., LXVI, 9). Quoique l'on puisse dire que ce passage doit se rapporter à la multiplication des enfants d'Israël, à leur retour de la captivité dans leur pays, à cause de ce qui précède : *Sion est entrée en travail et a mis au jour ses enfants* (Ibid., 8), cela ne détruit pas ce que nous avançons; car quelque application que l'on fasse de cette raison, celle même qui est sortie de la bouche de Dieu conserve toute sa force et sa valeur, c'est-à-dire que s'il donne aux autres la fécondité, il ne doit pas rester stérile. Il ne conviendrait pas, en effet, que celui qui rend les autres êtres capables d'engendrer véritablement n'engendrât pas lui-même réellement, mais par ressemblance, puisque tout attribut est nécessairement d'une manière plus excellente dans la cause que dans les effets, ainsi que nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 23). Il est encore écrit : *Nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Joann., I, 14); *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître lui-même* (Ibid., I, 18); et saint Paul nous dit : *Lorsqu'il*

quædam vero nequaquam, de David et Salomone hæc verba dicantur, secundum morem Scripturæ, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *Patris* et *Filii* generationem aliquam consequuntur, etiam divins generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam et in Psalmo, ut dictum est, legitur : *Ego hodie genui te*; et dicitur : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram...*; *ante colles ego parturiebar* (Proverb., VIII, 24 et 25), vel, secundum aliam litteram : *Ante colles generavit me Dominus*. Dicitur etiam : *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus* (Is., LXVI, 9). Et, licet

dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israël de captivitate revertentium in terram suam, quia præmittitur : *Parturivit et peperit Sion filios suos* (Ibid., 8), tamen hoc proposito non obstat. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quæ ex Dei ore inducitur firma et stabilis manet, ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit ipse non vere, sed per similitudinem, generet; quum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (l. I, c. 23). Dicitur etiam : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Joann., I, 14); et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*

introduit de nouveau son premier-né dans le monde, il dit : *Que tous les Anges de Dieu l'adorent* (Hebr., I, 6).

CHAPITRE III.

Le Fils de Dieu est Dieu.

Il faut observer que la Sainte-Écriture emploie ces noms même quand elle veut parler de la création des êtres ; car nous y lisons : *Qui est le père de la pluie, et qui a engendré les gouttes de la rosée ? Du sein de qui la glace est-elle sortie et qui a engendré la gelée dans l'air* (Job., XXXVIII, 28 et 29) ? De peur donc que par ces mots de paternité, de filiation et de génération on n'entendît pas autre chose que le résultat de la création, l'Écriture a eu soin de ne pas nous laisser ignorer que celui auquel elle donne le nom de fils et qu'elle représente, dans ses témoignages, comme engendré, est aussi Dieu, en sorte que cette génération signifie quelque chose qui est au-dessus de la création. Il est dit, en effet : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* (Joann., I, 1). La suite prouve que ce nom de *Verbe* désigne le Fils ; car l'Évangéliste ajoute : *Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous ; et nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Ibid., I, 14) ; et saint Paul dit : *La bonté et l'amour (1) de Dieu notre Sauveur se sont manifestés* (Tit., III, 4). La même chose est exprimée dans les livres de l'Ancien-Testament, où le Christ

(1) Nous traduisons *humanitas* par *amour* pour rendre le sens du grec, qui porte : φιλανθρωπία.

(Ibid., I, 18) ; et Paulus dicit : *Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terrarum, dicit : Et adorent eum omnes Angeli Dei* (Hebr., I, 6).

CAPUT III.

Quod Filius Dei est Deus.

Considerandum tamen quod prædictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam ; dicitur enim : *Quis est pluvius pater, vel quis genuit stillas rore ? Is cuius utero egressa est glacies, et gelu de celo quis genuit* (Job., XXXVIII, 28 et 29) ? Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, ad-

didit Scripturæ auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat etiam Deum esse non taceret, ut sic prædicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur ; dicitur enim : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (Joann., I, 1). Et quod Verbi nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur ; nam subdit : *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis ; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Ibid., I, 14). Et Paulus dicit : *Bonignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei* (Tit., III, 4). Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans ; dicitur enim : *Sedes tua, Deus, in seculum seculi ; virga directionis virga regni tui. Dilatasti iustitiam et odisti iniquitatem*

est appelé Dieu, comme dans ce passage : *Votre trône, ô Dieu, est établi pour les siècles des siècles; le sceptre de l'équité est le sceptre par lequel vous réglez. Vous avez aimé la justice et haï l'iniquité* (Ps. XLIV, 7 et 8); et les paroles suivantes prouvent bien que ce discours est adressé au Christ : *C'est pour cela, ô Dieu, que votre Dieu vous a oint de l'huile de la joie, de préférence à ceux qui sont avec vous* (1) (Ibid., 10). Il est dit encore : *UN PETIT ENFANT nous est NÉ, et un Fils nous a été donné; et la domination a été mise sur son épaule; et il sera appelé l'Admirable, le Conseiller, DIEU, le Fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix* (Is., IX, 6).

La Sainte-Écriture nous enseigne donc que le Fils de Dieu, engendré de Dieu, est Dieu. Or, Pierre confessa que Jésus-Christ est Fils de Dieu, en lui disant : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant* (Matth., xvi, 16). Donc il est Fils unique et Dieu.

CHAPITRE IV.

Quelle a été l'opinion de Photin touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion.

Des hommes pervers, assez présomptueux pour soumettre à la mesure de leur jugement la vérité de cette doctrine, ont conçu sur ce sujet diverses opinions dénuées de raison.

Quelques-uns remarquèrent que l'usage de l'Écriture est d'appeler Fils de Dieu ceux que la grâce divine justifie, ainsi que nous le voyons

(1) C'est-à-dire de préférence aux Anges, aux Prophètes, aux Apôtres et à tous les justes qui règnent avec vous, et auxquels vous êtes infiniment supérieur, à raison de votre Divinité.

(Psalm., XLIV, 7 et 8); et quod ad Christum dicatur patet per id quod subditur : *Propterea unxit te, Deus, Deus tuus, oleo laetitiae præ consensibus tuis* (Ibid., 8); et dicitur : *PARVULUS enim NATUS est nobis, et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis. Pater futuri seculi, Princeps pacis* (Is., IX, 6).

Sic igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Jesum Christum Petrus confessus est, ei dicens : *Tu es Christus, Filius Dei vivi* (Matth., xvi, 16). Ipse igitur et Unigenitus est et Deus est.

CAPUT IV.

Quid opinatus est Photinus de Filio Dei, et ejus improbatio.

Hujus autem doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt.

Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia justificantur filios Dei dici, secundum illud : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus* (Joann., I, 12); et : *Ipse enim Spiritus testificatum*

par ces paroles : *Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à ceux qui croient en son nom* (Joann., I, 12); *L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu* (Rom., VIII, 16); *Considérez quel amour le Père nous a témoigné en voulant que nous portions le nom de fils de Dieu, et que nous le soyons en effet* (I. Joann., III, 1). L'Écriture ne tait pas que ceux-là ont été engendrés de Dieu; car il est dit : *Il nous a engendrés volontairement par la parole de la vérité* (Jac., I, 18); et encore : *Quiconque est né de Dieu ne connaît point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui* (I. Joann., III, 9). Ce qui est plus étonnant, c'est que le nom qui convient à la divinité leur est donné. Le Seigneur dit à Moïse : *Je vous ai établi le dieu de Pharaon* (Exod., VII, 1). Ailleurs on lit : *J'ai dit : Vous êtes des dieux, et vous êtes tous les fils du Très-Haut* (Ps. LXXXI, 6); et selon l'interprétation donnée par le Sauveur, *il a appelé des dieux ceux à qui la parole de Dieu a été annoncée* (Joann., X, 35). S'imaginant, d'après cela, que Jésus-Christ est un pur homme, qui a commencé d'exister dans le sein de la Vierge Marie, et qui, par les mérites d'une vie parfaite, a obtenu, de préférence à tous les autres, l'honneur de la divinité, ils ont cru qu'il était fils de Dieu, comme les autres hommes, par l'esprit d'adoption, qu'il a été engendré de Dieu par la grâce, et que les Écritures l'appellent Dieu en l'assimilant à Dieu, non en vertu de sa nature, mais à cause d'une sorte de participation à la bonté divine; de même qu'il est dit des saints : *Afin que vous deveniez participants de la nature divine, en évitant la corruption de la concupiscence qui est dans le monde* (II. Petr., I, 4.).

Ils s'efforçaient d'appuyer cette opinion sur les témoignages suivants de la Sainte-Écriture :

reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei (Rom., VIII, 16); et : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (I. Joann., III, 1). Quos etiam a Deo gentiles esse Scriptura non tacet; dicitur enim : *Voluntarius enim genuit nos verbo veritatis* (Jacob., I, 18); et dicitur : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet* (I. Joann., III, 9). Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur; Dominus enim dixit ad Moysen : *Eccce constitui te deum Pharaonis* (Exod., VII, 1); et : *Ego dixi : Di estis, et filii Excelsi omnes* (Psalm. LXXXI, 6); et, sicut Dominus dicit : *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est* (Joann., X, 35). Per hunc modum opinantes Jesum Chris-

tum purum hominem esse et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatæ vitæ meritum divinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum, existimaverunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo genitum, ei per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinæ bonitatis; sicut et de sanctis dicitur : *Ut efficiamini divinæ consortes naturæ, fugientes ejus qui in mundo est concupiscentiæ corruptionem* (II. Petr., I, 4).

Hanc autem positionem sacræ Scripturæ auctoritate confirmare nitebantur.

1° Dicit enim Dominus : *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra* (Matth.,

1° Le Seigneur dit : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., xxviii, 18). S'il était Dieu avant tous les temps, il n'aurait pas reçu ce pouvoir dans le temps.

2° Il est dit du Fils qu'il lui est né, c'est-à-dire à Dieu, *selon la chair, du sang de David*, et qu'il a été *prédestiné Fils de Dieu en puissance* (Rom., 1, 3 et 4). Or, ce qui est prédestiné et ce qui naît ne paraît pas éternel.

3° L'Apôtre dit : *Il a été obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom* (Philipp., ii, 8 et 9). Ce qui semble prouver qu'il a reçu les honneurs divins, et qu'il a été élevé au-dessus de tous les êtres, à cause du mérite de son obéissance et de sa passion.

4° Saint Pierre dit aussi : *Que toute la maison d'Israël sache très certainement que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié* (Act., ii, 36). Il paraît donc avoir été fait Dieu dans le temps, et n'être pas né avant le temps.

5° Ils apportent encore en faveur de leur opinion ce qui, dans l'Écriture, a trait à Jésus-Christ et semble constituer un défaut : par exemple, qu'il est porté dans le sein d'une femme et prend de l'accroissement avec l'âge; qu'il souffrit la faim et la fatigue, et fut assujéti à la mort; qu'il fit continuellement des progrès; qu'il avoua ne pas connaître l'heure du jugement et s'effraya de la mort, et toutes choses semblables, qui ne sauraient convenir à un être qui est Dieu par nature. D'où ils concluent qu'il a obtenu l'honneur de la divinité par grâce et à cause de ses mérites, et non parce qu'il était d'une nature divine.

Les premiers auteurs de cette opinion sont d'anciens hérétiques

xxviii, 18). Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non acciperet.

2° Item, Dicitur de Filio quod factus est ei, scilicet Deo, ex semine David secundum carnem, et quod prædestinatus est Filius Dei in virtute (Rom., i, 3 et 4). Quod autem prædestinatur et factum est videtur non esse æternum.

3° Item, Apostolus dicit : *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen* (Philipp., ii, 8 et 9). Ex quo videtur ostendi quod, propter obedientiam et passionis meritum, divino sit honore donatus et super omnia exaltatus.

4° Petrus etiam dicit : *Certissime ergo*

sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis (Act., ii, 36). Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

5° Adducunt etiam in fulcimentum sue opinionis ea quæ in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur; sicut quod femineo portatur utero et profectum ætatis accipit; esuriem passus est et lassitudine fatigatus, et morti subjectus; quod semper profecit; iudicii se nescire diem confessus est et mortis terrore concussus est, et alia hujusmodi quæ Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset nature divinæ.

nommés Cérinthe et Ebion (1). Paul de Samosate la renouvela ensuite, et plus tard Photin en prit la défense, en sorte que l'on donne le nom de Photiniens à ceux qui enseignent cette erreur (2).

Mais si l'on examine avec soin les paroles de la Sainte-Ecriture, on voit qu'elles n'ont pas le sens que ces hommes ont cru y découvrir. En effet :

1^o Lorsque Salomon dit : *Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais conçue* (Prov., VIII, 24), il fait assez voir que cette génération est antérieure à l'existence de tous les êtres corporels. D'où il suit que le Fils engendré de Dieu n'a pas commencé d'exister dans le sein de Marie. Et quoique ces hommes se soient efforcés de détourner le sens de ce témoignage et des autres semblables par une fausse explication, prétendant que ces paroles doivent être entendues de la prédestination, et qu'elles signifient qu'avant la création du monde il avait été arrêté que le Fils de Dieu naîtrait de la Vierge Marie, et non pas qu'il était

(1) Cerinthiani a Cerintho, iidemque Merinthiani a Merintho, mundum ab Angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia hujusmodi Legis præcepta servari. Jesum hominem tantummodo fuisse, nec resurrexisse, sed resurrectionem asseverantes. Nullo quoque annos post resurrectionem, in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates, futuro fabulantur; unde etiam Chiliasmæ (Millenarii) sunt appellati (S. Aug., *De hæresibus*, c. 8). — Ebionæi Christum etiam ipsi tantummodo hominem dicunt (*Ibid.*, c. 10). — Saint Épiphane et d'autres Pères disent que saint Jean composa son Évangile à la prière des évêques d'Asie, pour détruire l'erreur de Cérinthe et d'Ebion. C'est pour cela qu'il fait précéder sa narration de la génération éternelle du Verbe dans le sein de son Père.

(2) Pauliani, a Paulo Samosateno, Christum non semper fuisse dicunt; sed ejus initium ex quo de Maria natus est asseverant, nec eum amplius quam hominem putant. Ista hæresis aliquando cujusdam Artemonis fuit; sed quam defecisset, instaurata est a Paulo, et postea a Photino confirmata, ut Photiniani quam Pauliani celebrius nuncupentur. Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicæno concilio constitutum est. Unde credendum est eos regulam baptismatis non tenere, quam secum multi hæretici, quum de Catholica discederant, abstulerunt, eamque custodiunt. — Photinus ab Epiphanio non continuo post Paulum, sive cum Paulo, sed aliis interpositis ponitur. Non tacetur sane similia credidisse; secundum aliquid tamen adversatus ei dicitur; sed quid sit ipsum aliquid omnino non dicitur. Phylaster autem continuatim ponit ambos sub singulis et propriis numeris, quasi hæreses duas, quum dicat Photinum in omnibus Pauli secutum fuisse doctrinam (S. Aug., *De hæresibus*, c. 44 et 45).

Hanc autem positionem primo adinvenit quidam antiqui hæretici, Cerinthus et Ebion, quam postea Paulus Samosatenus instauravit, et postea a Photino est confirmata, ut qui hæc dogmatizant Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba Sacræ Scripturæ considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem prædicti homines sua opinione conceperunt.

1^o Nam, quum Salomon dicat : *Nondum*

eram abyssi, et ego jam concepta eram (Prov. verb., VIII, 24), satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia existisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et licet hæc et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes hæc secundum prædestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod

Fils de Dieu avant que le monde existât, il est évident, cependant, par les textes suivants, qu'il a existé avant Marie, non-seulement par la prédestination, mais aussi en réalité. A ce qui a été rapporté plus haut, Salomon ajoute : *Quand il posait dans l'espace les fondements de la terre, j'étais avec lui disposant toutes choses* (Prov., VIII, 29 et 30). Or, s'il n'eût existé que par la prédestination, il n'aurait pu rien faire. Cela résulte également des paroles de saint Jean l'Évangéliste; car, après avoir dit d'abord : *Au commencement était le Verbe*, et sous ce nom il désigne le Fils de Dieu, comme nous l'avons prouvé, pour que personne ne puisse entendre cela de la prédestination, il poursuit : *Toutes choses ont été faites par lui, et rien n'a été fait sans lui* (Joann., I, 3); ce qui ne pourrait pas être vrai, s'il n'avait pas existé réellement avant le monde.

2° Il est dit du Fils de Dieu : *Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, savoir le Fils de l'homme, qui est dans le ciel* (Joann., III, 13); et plus loin : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* (Ibid., VI, 38). Il est donc clair qu'il existait avant de descendre du ciel.

3° D'après l'opinion précédemment exposée, un homme s'est élevé, par le mérite de sa vie, jusqu'à devenir Dieu. Or, l'Apôtre prouve, au contraire, qu'étant Dieu, il est devenu homme; car il dit : *Puisqu'il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave, étant devenu semblable aux hommes et reconnu pour un homme à son extérieur* (Philipp., II, 6 et 7). Donc cette opinion est contraire à la doctrine de l'Apôtre.

ejus Filius fuerit ante mundum, per ea tamen quæ sequuntur patet quod, non solum in prædestinatione, sed etiam realiter, fuerit ante Mariam. Nam post præmissa verba Salomonis subjungitur : *Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens* (Proverb., VIII, 29 et 30); si autem in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Joannis Evangelistæ habetur; nam, quum præmississet : *In principio erat Verbum*, quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum prædestinationem accipere posset, subdit : *Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil* (Joann., I, 3); quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum exstitisset.

2° Item, De Filio Dei dicitur : *Nemo ascendit in celum, nisi qui descendit de celo*,

Filius hominis, qui est in celo (Joann., III, 13); et iterum : *Descendi de celo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Ibid., VI, 38). Apparet ergo eum fuisse antequam de celo descenderet.

3° Præterea, Secundum prædictam positionem, homo per vitæ meritum profecti in Deum. Apostolus autem, e converso, ostendit quod, quum Deus esset, factus est homo; dicit enim : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu innocentis ut homo* (Philipp., II, 6 et 7). Repugnat igitur prædicta positio apostolicæ sententiæ.

4° Adhuc, Inter cæteros qui Dei gratiam habuerunt. Moyses habuit eam copiosè, de quo dicitur quod loquebatur Dominus ad

4^e Moïse figure parmi tous ceux qui ont eu la grâce de Dieu comme la recevant abondamment; et il est dit à son sujet que *le Seigneur parlait à Moïse face à face, de même qu'un homme s'entretient ordinairement avec son ami* (Exod., xxxiii, 11). Si donc Jésus-Christ était appelé Fils de Dieu seulement à cause de la grâce de l'adoption, de même que les autres saints, on donnerait à Moïse le nom de fils de Dieu pour la même raison qui le fait donner à Jésus-Christ, quoique Jésus-Christ ait reçu une grâce plus abondante; car, parmi les autres saints, l'un est comblé de plus de grâces qu'un autre, et néanmoins on les appelle tous au même titre fils de Dieu. Or, Moïse ne porte pas le nom de fils de Dieu au même titre que Jésus-Christ; car l'Apôtre fait entre Jésus-Christ et Moïse la même distinction qu'entre le fils et le serviteur, lorsqu'il dit : *Moïse a été fidèle dans toute la maison de Dieu, comme un serviteur, pour annoncer tout ce qui devait être publié; mais Jésus-Christ est comme le Fils dans sa maison* (Hébr., iii, 5 et 6). Évidemment donc, Jésus-Christ n'est pas appelé Fils de Dieu, comme les autres saints, à cause de la grâce de l'adoption.

5^e Nous pouvons encore tirer un argument semblable de plusieurs passages de l'Écriture, qui donne à Jésus-Christ le nom de Fils de Dieu, comme un titre qui lui appartient plus particulièrement qu'aux autres; car tantôt elle l'appelle Fils de Dieu, en le distinguant des autres, comme cela eut lieu lorsque la voix du Père se fit entendre à son baptême, disant : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances* (Matth., iii, 17); tantôt elle le qualifie de Fils unique, comme lorsqu'elle dit : *Nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père*; et encore : *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître lui-même* (Ibid., i, 18). Or, si ce

Moysem facis ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum (Exod., xxxiii, 11). Si igitur Jesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius Dei diceretur quia et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus; nam et inter alios sanctos unus alio majori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius quia et Christus; distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo; dicitur enim : *Moyse quidem fidelis erat in tota domo ejus, tanquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant; Christus vero tanquam Filius in domo*

sua (Hébr., iii, 5 et 6). Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei Filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

5^e Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum praeter alios Dei Filium nominat : quandoque quidem, absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut quum vox Patris intonuit in baptismo : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (Matth., iii, 17); quandoque eum Unigenitum nominans, sicut : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Joann., i, 14), et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (Ibid., i, 18). Si autem communi modo, si-

nom de Fils lui convenait seulement comme au reste des saints, on ne pourrait pas le dire Fils unique. En d'autres endroits même, elle l'appelle le Premier-Né, afin de montrer que la filiation dérive en quelque sorte de lui à nous, selon cette parole : *Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût lui-même le Premier-Né entre beaucoup de frères* (Rom., VIII, 29); il est dit encore : *Dieu a envoyé son Fils..., afin que nous reçussions l'adoption des enfants* (Galat., IV, 4 et 5). Donc celui dont il s'agit est Fils pour une raison spéciale, dès lors que les autres sont appelés fils à cause de la ressemblance de sa filiation.

6° Les Livres Saints attribuent à Dieu certaines opérations, comme lui étant tellement propres, qu'elles ne peuvent convenir à un autre : par exemple, la sanctification des âmes et la rémission des péchés. Il est dit : *Je suis le Seigneur qui vous sanctifie* (Lévit., XX, 8); *C'est moi-même qui efface vos iniquités à cause de moi* (Is., XLIII, 25). Or, la Sainte-Écriture attribue ces deux opérations à Jésus-Christ; car elle dit : *Celui qui sanctifie* (3) *et ceux qui sont sanctifiés ont tous une même origine* (Hebr., II, 11); *Afin de sanctifier le peuple par son sang, Jésus a souffert au delà de la porte* (Ibid., XIII, 12). Le Seigneur attesta lui-même qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés, et il le prouva par un miracle, comme on le voit dans l'Évangile (4), et l'Ange l'annonça en disant : *Il sauvera son peuple de ses péchés* (Matth., I, 21). Donc Jésus-Christ, qui sanctifie

[3] Saint Paul parle dans cet endroit de J.-C. considéré comme homme. En cette qualité, et à raison de la nature humaine, il a la même origine que ceux qu'il sanctifie. Quelques interprètes veulent appliquer ces paroles à J.-C. considéré comme Dieu, en sorte qu'il est Fils de Dieu par nature, et que nous portons ce titre par adoption. La première explication paraît préférable.

[4] *Ut autem scitis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico : Surge, tolle lectum tuum, et vade in domum tuam. Et surrexit, et abiit in domum suam* (Matth., IX, 6 et 7).

cut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset. Quandoque etiam et Primogenitus nominatur, ut quædam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud : *Quos præcivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse Primogenitus in multis fratribus* (Rom., VIII, 29). et dicitur : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus* (Galat., IV, 4 et 5). Aliæ ergo ratione ipse est Filius per cuius filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

6° Amplius, Quædam opera in Scripturis Sacris ita Deo proprie attribuantur quod alteri convenire non possunt; sicut sanctifi-

catio animarum et remissio peccatorum; dicitur enim : *Ego Dominus qui sanctifico vos* (Lévit., XX, 8); et : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me* (Isai., XLIII, 25). Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit; dicitur enim : *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes* (Hebr., II, 11); et : *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est* (Ibid., XIII, 12); ipse etiam Dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur (Matth., IX, 6), et hoc etiam Angelus de ipso prænuntiavit : *Ipse, inquit, saltem faciet populum suum a pec-*

et remet les péchés, n'est pas appelé Dieu dans le même sens que ceux qui sont sanctifiés et dont les péchés sont remis, mais comme ayant la puissance et la nature de Dieu.

Les textes de l'Écriture au moyen desquels ces hommes s'efforçaient de prouver que Jésus-Christ n'est pas Dieu par nature, ne peuvent servir à établir ce point, comme ils le prétendaient. Nous confessons, en effet, qu'après le mystère de l'Incarnation, il y a en Jésus-Christ, Fils de Dieu, deux natures, la nature humaine et la nature divine ; aussi lui attribuons-nous, et ce qui convient proprement à Dieu, à cause de la nature divine, et ce qui paraît constituer une imperfection, à raison de la nature humaine, ainsi que nous l'expliquerons plus loin avec plus de détail (ch. 27 et suiv.). Maintenant que nous traitons de la génération divine, il suffit de montrer, d'après les Écritures, que Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu et Dieu, non-seulement en conséquence de la grâce de l'adoption, comme étant un pur homme, mais en vertu de sa nature divine.

CHAPITRE V.

Opinion de Sabellius touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion.

Comme tous ceux qui pensent exactement sur Dieu ont cette idée fixée dans l'esprit, qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu par nature, quelques-uns ayant compris, d'après les Écritures, que Jésus-Christ est véritablement et naturellement Dieu, ont professé que Jésus-Christ, Fils

catis eorum (Matth., 1, 21). Non igitur Christus, et sanctificans, et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturæ testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post Incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam ; unde de eo dicuntur, et quæ Dei sunt propria, ratione divinæ naturæ, et quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ naturæ, ut infra (c. 27 et seqq.) plenius explanabitur. Nunc autem, ad præsentem considerationem de

divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo, per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT V.

Opinio Sabellii de Filio Dei, et ejus improbatio.

Quia vero omnium de Deo recte sententium hæc est fixa mentis conceptio, quæ non possit esse nisi unus naturaliter Deus. quidem, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec

de Dieu, et Dieu le Père sont un seul Dieu; et cependant, ils n'entendaient pas que la dénomination de *Fils* convient à Dieu à raison de sa nature, ou dès l'éternité, mais ils disaient qu'il a pris ce nom lorsqu'il est né de la Vierge Marie par le mystère de l'Incarnation. Ils attribuaient donc à Dieu le Père tout ce que le Christ a souffert selon la chair : par exemple d'être Fils de la Vierge, en qui il a été conçu et de laquelle il est né, sa passion, sa mort, sa résurrection, et tout ce que les Écritures racontent de Jésus-Christ selon la chair.

Ils cherchaient à appuyer ce sentiment sur les autorités suivantes tirées des Livres Saints : *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur* (Deutér., VI, 4); *Voyez que je suis seul et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (Ibid., XXXII, 39); *Celui qui me voit, voit aussi mon Père... Mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même mes œuvres... Je suis en mon Père, et mon Père est en moi* (JOANN., XIV, 9-11). Ils concluaient de tout cela que Dieu le Père porte lui-même le nom de Fils, et qu'il s'est incarné dans le sein de la Vierge.

Telle fut l'opinion des Sabelliens, qu'on a aussi appelés *Patripassiens*, parce qu'ils enseignaient que le Père a souffert, affirmant que le Christ est le Père lui-même (1).

[1] Neotiani, a quodam Noeto, qui dicebat Christum eundem ipsum esse Patrem et Spiritum Sanctum.—Sabelliani ab illo Noeto, quem supra memovimus, defluxisse dicuntur; nam et discipulum ejus quidam perhibent fuisse Sabellium (S. Aug., *De heresibus*, c. 36 et 41).—Sabellius embrassa l'erreur de Praxeas et de Noëtus. Il ne mettait point d'autre différence entre les personnes de la Trinité que celle qui existe entre les opérations d'une même chose. Lorsqu'il considérait Dieu comme faisant des décrets dans son conseil éternel et décidant d'appeler les hommes au salut, il le considérait comme Père. Lorsque ce même Dieu descendait sur la terre dans le sein de la Vierge, qu'il souffrait et mourait sur la croix, il l'appelait Fils. Enfin, lorsqu'il considérait Dieu comme agissant efficacement par sa grâce dans l'âme des pécheurs, il l'appelait Saint-Esprit. D'après cette doctrine, il n'y avait aucune distinction entre les personnes divines. Les titres de Père, de Fils et de Saint-Esprit n'étaient que des dénominations empruntées des actions différentes de Dieu pour le salut des hommes.—Sabellius forma un parti qui subsista quelque temps. Saint Épiphane dit que les Sabelliens étaient répandus en as-

tamen quod Deus *Filius* dicatur secundum suam naturam aut ab æterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per Incarnationis mysterium; et sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse filium Virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quæ Scripturæ de Christo secundum carnem loquuntur.

Hæc autem positionem confirmare nitentur Scripturæ auctoritatibus. Dicitur enim : *Audi, Israël : Dominus Deus noster Do-*

minus unus est (Deutér., VI, 4); et : *Videte quod ego solum solus, et non sit alius Deus præter me* (Ibid., XXXII, 39); et : *Qui videt me videt et Patrem... Pater in me monens ipse facit opera... Ego in Patre, et Pater in me est* (JOANN., XIV, 9-11). Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici, ex Virgine incarnatum.

Hæc autem fuit opinio Sabellianorum, qui et *Patripassiani* dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Hæc autem positio etiam a prædicta diffe-

Quoique cette opinion diffère de la précédente pour ce qui regarde la divinité du Christ ; car elle admet que Jésus-Christ est vraiment Dieu par sa nature, ce que la première nie, elles sont conformes toutes les deux quant à la question de la génération et de la filiation. Les partisans de la seconde, comme ceux de la première, affirment que la filiation et la génération, en vertu desquelles Jésus-Christ est appelé *Fils*, n'existaient pas avant Marie. Ni l'une ni l'autre ne rapportent donc la génération et la filiation à la nature divine, mais seulement à la nature humaine.

L'opinion qui nous occupe a encore cela de particulier, qu'en parlant du Fils de Dieu, elle ne désigne pas une personne subsistante, mais une propriété acquise par une personne qui préexiste déjà ; car par là même que le Père a pris chair dans le sein de la Vierge, il a été appelé Fils, sans que pour cela le Fils soit une personne subsistante distincte de la personne du Père.

La fausseté de cette opinion se démontre avec évidence par l'autorité de la Sainte-Écriture. En effet :

1^o Nous avons vu précédemment que, dans l'Écriture, Jésus-Christ n'est pas appelé seulement Fils de la Vierge, mais encore Fils de Dieu. Or, il ne peut se faire que le même soit fils de lui-même ; car, dès lors que le fils est engendré du père, et que celui qui engendre donne l'être à celui qui est engendré, il s'ensuivrait que le même donnerait l'être et le recevrait ; ce qui répugne absolument. Donc Dieu le Père n'est pas le Fils, mais autre est le Fils et autre est le Père.

sez grand nombre dans la Mésopotamie et autour de Rome. Le concile de Constantinople, en rejetant leur baptême, fait voir qu'ils formaient une communion séparée, en 381. L'erreur de Sabellius a été renouvelée par Photin, dans le 1^{er} siècle, et par les Antitrinitaires.

rat quantum ad Christi divinitatem (nam hæc Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat), tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus *filius* dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et hæc opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

Habet etiam et hoc proprium ista positio quod, quum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietates superveniens præexistenti personæ. Nam ipse Pater, secundum

quod carnem sumpsit ex Virgine, Filii nomen accepit, non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Hujus autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturæ.

1^o Nam Christus non solum Virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest ut idem sit filius sui ipsius ; quum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse ; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

2° Le Seigneur dit : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* (Joann., vi, 38); *Père, glorifiez-moi en vous-même* (Ibid., xvii, 5). Ces textes et les autres semblables prouvent que le Fils est distinct du Père.

En raisonnant dans l'opinion que nous combattons, on peut objecter que le Christ n'est appelé Fils de Dieu qu'à raison de la nature humaine; c'est-à-dire parce que Dieu le Père a créé et sanctifié lui-même la nature humaine qu'il a prise. Ainsi donc, le même est, par sa divinité, Père de lui-même quant à l'humanité; et, par conséquent, rien n'empêche de dire que, selon l'humanité, le même est distinct de lui-même sous le rapport de la divinité.

Mais il suivrait de là que le Christ est appelé Fils de Dieu comme les autres hommes, soit à raison de la création, soit à raison de la sanctification. Or, nous avons prouvé que Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu pour une autre raison que tous les saints ensemble (ch. 4). Donc on ne peut pas entendre, ainsi qu'on le prétend, que le Père est lui-même le Christ et qu'il est Fils de lui-même.

3° Lorsqu'il y a un seul supposé subsistant, on ne peut pas en parler au pluriel. Or, Jésus-Christ parle de lui-même et du Père au pluriel, en ces termes : *Mon Père et moi nous sommes un* (Joann., x, 30). Donc le Fils n'est pas le Père.

4° Si le Fils n'est distinct du Père qu'en vertu du mystère de l'Incarnation, avant l'Incarnation il n'y avait entre eux absolument aucune distinction. Or, nous trouvons dans l'Écriture que, même avant l'Incarnation, le Fils était distinct du Père; car il est écrit : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* (Joann., i, 1).

2° Item, Dominus dicit : *Descendi de celo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Joann., vi, 38); *Glorifica me tu, Pater, apud teipsum* (Ibid.; xvii, 5). Ex quibus omnibus et similibus ostenditur Filium esse alium a Patre.

Potest autem dici, secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse, secundum divinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur Pater; et ita etiam nihil prohibet eundem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequeretur quod Christus diceretur Filius Dei sicut et alii homines,

vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem (c. 4) quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii sancti. Non igitur modo predicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et Filius suiipsius.

3° Præterea, Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis prædicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens : *Ego et Pater unum sumus* (Joann., x, 30). Non est ergo Filius ipse Pater.

4° Adhuc, Si Filius a Patre non distinguitur nisi per Incarnationis mysterium, ante Incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura, etiam ante Incarnationem, Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim : *In principio eras*

Donc le Verbe qui était en Dieu était distinct de lui en quelque manière ; car c'est là ce qu'on a coutume d'affirmer en disant que l'un est dans l'autre. — Nous lisons également qu'il a été engendré de Dieu, dans ce passage : *J'étais avec lui disposant toutes choses* (Prov., viii, 30), où nous voyons à la fois association et distinction. — Il est dit aussi : *J'aurai pitié de la maison de Juda, et je les sauverai par le Seigneur leur Dieu* (Osée, i, 7). Dieu le Père parle de sauver les peuples par Dieu le Fils, comme par une personne distincte de lui-même et digne de porter le nom de Dieu. — Il est dit encore : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (Gen., i, 26) ; et dans ce texte la pluralité et la distinction de ceux qui créent l'homme est expressément énoncée. Or, l'Écriture nous enseigne que Dieu seul a créé l'homme. Ainsi donc, il y a eu pluralité et distinction entre Dieu le Père et Dieu le Fils, même avant l'Incarnation de Jésus-Christ. — Donc le Père n'est pas appelé Fils à cause du mystère de l'Incarnation.

5° La vraie filiation appartient au suppôt même de celui qui est appelé fils ; car ce terme de filiation ne s'applique pas proprement à la main ou au pied de l'homme, mais à l'homme même, dont ces membres font partie. Or, les termes de paternité et de filiation exigent que ceux auxquels on les applique soient distincts, de même que l'être qui engendre et l'être engendré. Si donc le nom de fils convient vraiment à quelqu'un, il doit être distinct du père quant au suppôt. Or, Jésus-Christ est vraiment Fils de Dieu ; car il est dit : *Afin que nous soyons en son vrai Fils* Jésus-Christ (I. Joann., v, 20). Donc Jésus-Christ est nécessairement distinct du Père quant au suppôt. Donc le Père n'est pas le Fils.

Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (Joann., i, 1). Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat ; habet enim hoc consuetudo loquendi ut alius apud alium esse dicatur. — Similiter etiam genitus a Deo dicitur : *Cum eo eram componens cuncta* (Proverb., viii, 30) ; in quo rursus associatio et quedam distinctio designatur. — Dicitur etiam : *Domus Jude miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo* (Osée, i, 7) ; ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quæ Dei nominis digna habetur. — Dicitur etiam : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen., i, 26) ; in quo expressæ pluralitas et distinctio facientium hominem

designatur ; homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit, etiam ante Christi Incarnationem. — Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter Incarnationis mysterium.

5° Amplius, Vera filio ad ipsum suppositum pertinet ejus qui dicitur filius ; non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cujus ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans et genitum. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius ; dicitur enim : *Ut simus in vero Filio*

6° Après l'accomplissement du mystère de l'Incarnation, le Père rend au Fils ce témoignage : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* (Matth., III, 17). Or, cette indication se rapporte au suppôt. Donc Jésus-Christ est distinct du Père quant au suppôt.

Les arguments au moyen desquels Sabellius s'efforce d'établir son opinion ne prouvent pas ce qu'il veut démontrer, comme nous le verrons mieux plus loin (ch. 9). En effet, de ce qu'il n'y a qu'un Dieu, ou bien de ce que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, il ne s'ensuit nullement que le Fils et le Père sont une même chose quant au suppôt; car l'unité est possible en quelque manière pour deux êtres dont les suppôts sont distincts.

CHAPITRE VI.

De l'opinion d'Arius touchant le Fils de Dieu.

Comme il est contraire à la doctrine sacrée que le Fils de Dieu ait commencé d'exister dans le sein de Marie, ainsi que l'affirmait Photin, et que celui qui a été Dieu éternellement et qui est aussi Père ait commencé d'être Fils en s'incarnant, selon que Sabellius l'enseignait, d'autres ont accepté ce que l'Écriture nous apprend de la génération divine, savoir que le Fils de Dieu a existé avant le mystère de l'Incarnation, et même avant la création du monde. Mais parce que ce Fils est distinct de Dieu le Père, ils pensèrent qu'il n'est pas de la même nature que lui; car ils ne pouvaient comprendre, et ils refusaient d'admettre, que deux êtres distincts comme personnes ont une seule essence

ejus Jesu Christo (I. Joann., v, 20). Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre. Non igitur ipse Pater est Filius.

6° Adhuc, Post Incarnationis mysterium, Pater de Filio protestatur : *Hic est Filius meus dilectus* (Matth., III, 17). Hæc autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare id quod intendit non ostendunt, ut infra (c. 9) plenius ostendetur. Non enim, per hoc quod Deus est unus, vel quod Pater est in Filio et Filius in Patre, habetur quod Filius et Pater sint unum supposito; potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

De opinione Arit circa Filium Dei.

Quum autem doctrinæ sacræ non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat; neque ut is qui ab æterno Deus fuit et Pater est per carnis assumptionem Filium esse coeperit, ut Sabellius dixerat, fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradidit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante Incarnationis mysterium existerit, et etiam ante mundi conditionem. Et, quia iste Filius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse ejusdem naturæ cum Deo Patre; non enim intelligere poterant nec credere volebant quod aliqui duo, secundum

et la même nature. Et comme on croit, d'après l'enseignement de la foi, que la nature de Dieu le Père est seule éternelle, ils crurent que la nature du Fils n'a pas existé éternellement, quoique l'existence du Fils soit antérieure à celle des autres créatures. Dès lors que tout ce qui n'est pas éternel a été fait de rien et créé par Dieu, ils affirmaient encore que le Fils de Dieu a été tiré du néant et n'est qu'une créature.

Mais, se voyant forcés par l'autorité de l'Écriture d'appeler Dieu le Fils lui-même, conformément à ce qui est exprimé dans les textes cités plus haut, ils disaient qu'il est un avec le Père, non par sa nature, mais en vertu d'une certaine union des volontés, et aussi parce qu'il participe à la ressemblance divine plus abondamment que le reste des créatures. D'où il suit que si les créatures les plus élevées, que nous appelons les Anges, reçoivent dans les Livres Saints les noms de dieux et de fils de Dieu, selon ce qui est dit : *Où étiez-vous... lorsque les astres du matin me louaient ensemble et que les fils de Dieu s'abandonnaient à la joie* (Job, XXXVIII, 4 et 7) ? *Dieu s'est tenu debout dans l'assemblée des dieux* (Ps. LXXXI, 1), il fallait l'appeler Fils de Dieu et Dieu à un titre particulier, comme étant la plus excellente de toutes les créatures, en tant que Dieu le Père a donné par lui l'existence à tout être créé.

Ils cherchaient à appuyer cette opinion sur les témoignages suivants tirés de la Sainte-Écriture :

1° Le Fils dit, en s'adressant au Père : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu* (Joann., XVII, 3). Donc le Père seul est vrai Dieu. Donc, puisque le Fils n'est pas le Père, le Fils ne peut être vraiment Dieu.

personam distincti, habeant unam essentialiam et naturam. Et, qui sola natura Dei Patris, secundum fidei doctrinam, æterna, creditur, crediderunt naturam Filii non ab æterno exstitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et, quia omne quod non est æternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creaturam prædicabant.

Sed, quia auctoritate Scripturæ cogeantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem et per divinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas; unde, quum supremæ creaturæ, quas Angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii

Dei nominentur, secundum illud : *Ubi eras... quum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei* (Job., XXXVIII, 4 et 7) ? et : *Deus stetit in synagoga deorum* (Psalm. LXXXI, 1), hunc Dei Filium et Deum præ aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter cæteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitentur sacræ Scripturæ documentis.

1° Dicit enim Filius, ad Patrem loquens : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum* (Joann., XVII, 3). Solus ergo Pater Deus verus est. Quum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

2° Item, Apostolus dicit : *Serues manda-*

2° L'Apôtre dit : *Gardez ce commandement, vous conservant sans tache et sans reproche jusqu'à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, qui fera paraître en son temps celui qui est heureux et seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible* (I. Tim., vi, 14-16). Ce texte établit une distinction entre Dieu le Père qui fait paraître et le Christ qui est montré. Donc Dieu le Père qui fait paraître [le Fils] est seul puissant, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, et seul il possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible. Donc le Père est seul vrai Dieu. Donc le Fils ne l'est pas.

3° Le Seigneur s'exprime ainsi : *Le Père est plus grand que moi* (Joann., xiv, 28); et l'Apôtre enseigne que le Fils est assujetti au Père : *Lorsque toutes choses lui auront été assujetties, alors le Fils lui-même sera assujetti à celui qui lui aura assujetti toutes choses* (I. Cor., xv, 28), c'est-à-dire au Père. Or, si le Père et le Fils avaient une même nature, ils auraient aussi une même grandeur et une même majesté; car le Fils ne serait pas moindre que le Père, ni assujetti au Père. Donc, d'après l'Écriture, le Fils n'a pas la même nature que le Père, comme on l'a cru.

4° La nature du Père ne souffre aucun besoin. Or, nous voyons que le Fils a besoin de quelque chose; car nous prouvons par les Livres Saints qu'il reçoit quelque chose du Père. Il est dit, en effet : *Toutes choses m'ont été données par mon Père* (Matth., xi, 27). *Le Père aime le Fils, et il lui a mis toutes choses entre les mains* (Joann., iii, 35). Il semble donc que le Fils n'a pas la même nature que le Père.

5° Dès lors que l'on est instruit et aidé par quelqu'un, c'est que l'on

tum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi; quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibleem (I. Tim., vi, 14-16). In quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris os tendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens, Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibleem. Solus ergo Pater Deus verus est; non ergo Filius.

3° Præterea, Dominus dicit : *Pater major me est* (Joann., xiv, 28); et Apostolus dicit Filium Patri esse subjectum : *Quum subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit et, scilicet Patri, qui subiecit*

sibi omnia (I. Cor., xv, 28). Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et una majestas; non enim Filius esset minor Pater nec Patri subjectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit ejusdem naturæ cum Patre, ut credebant.

4° Adhuc, Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur; ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit; recipere autem indigentis est; dicitur enim : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Matth., xi, 27); et : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus* (Joann., iii, 35). Videtur igitur Filius non esse ejusdem naturæ cum Patre.

5° Amplius, Doceri et adjuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et juva-

est dans le besoin. Or, le Fils est instruit et aidé par le Père; car nous lisons : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire au Père... Le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même* (Joann., v, 19 et 20); et le Fils dit à ses disciples : *Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père* (ibid., xv, 15). Donc le Fils ne paraît pas avoir la même nature que le Père.

6° Il semble qu'il est dans la condition d'un inférieur de recevoir des ordres, d'obéir, de prier et d'être envoyé. Or, nous lisons tout cela au sujet du Fils; car le Fils dit lui-même : *J'agis suivant que mon Père me l'a ordonné* (Joann., xiv, 31). Il est encore écrit : *Il a été obéissant au Père jusqu'à la mort* (Philipp., ii, 8); *Je prierai mon Père et il vous donnera un autre consolateur* (Joann., xiv, 16); et l'Apôtre dit : *Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils* (Galat., iv, 4). Donc le Fils est moindre que le Père et lui est assujéti.

7° Le Fils est glorifié par le Père, comme il le dit lui-même, en ces termes : *Père, glorifiez votre nom*; et ces paroles sont suivies de celles-ci : *Une voix vint du ciel, disant : Je l'ai déjà glorifié et je le glorifierai encore* (Joann., xii, 28). L'Apôtre dit aussi que Dieu a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts (Rom., viii, 11); et saint Pierre enseigne qu'il a été enlevé au ciel par la main de Dieu (Act., ii, 33). Et de tout cela il semble résulter qu'il est inférieur au Père.

8° Il ne peut y avoir aucun défaut dans la nature du Père. Or, nous trouvons dans le Fils un défaut de puissance; car il est dit : *Il ne m'appartient pas de vous donner de vous asseoir à ma droite ou à ma gauche, mais à ceux à qui mon Père l'a préparé* (Matth., xx, 23); un défaut de science; car il dit lui-même : *Personne ne connaît ce jour ou cette heure,*

tur; dicitur enim : *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*; et ita : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit* (Joann., v, 19 et 20); et Filius dicit discipulis : *Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* (ibid., xv, 15). Non igitur videtur esse ejusdem nature Filius cum Patre.

6° Præterea, Præceptum recipere, obedi-re, orare et mitti inferioris esse videtur. Hæc autem de Filio leguntur; dicit enim Filius : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio* (Joann., xiv, 31); et : *Factus est obediens Patri usque ad mortem* (Philipp., ii, 8); et : *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum stabit vobis* (Joann., xiv, 16); et dicit Apos-tolus : *Ubi venit plenitudo temporis, misit*

Deus Filium suum (Galat., iv, 4). Est ergo Filius minor Patre et ei subjectus.

7° Item, Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit : *Pater, clarifica nomen tuum*; et sequitur : *Venit vox de celo : Et clarificavi, et iterum clarificabo* (Joann., xii, 28). Apostolus etiam dicit quod Deus suscitavit Jesum Christum a mortuis (Rom., viii, 11); et Petrus dicit quod est dextera Dei exaltatus (Act., ii, 33). Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

8° Præterea, In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis; dicit enim : *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* (Matth., xx, 23); defectus etiam scientiæ; dicit enim ipse : *De die autem illo*

ni les Anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul (Marc, XIII, 32); on trouve même en lui un défaut de calme dans les affections, puisque la Sainte-Écriture affirme qu'il a éprouvé la tristesse, la colère et les autres passions analogues. Donc le Fils paraît ne pas avoir la même nature que le Père.

9° Il est dit expressément dans les Livres Saints que le Fils de Dieu est une créature. Nous y lisons : *Le Créateur de l'univers m'a parlé; et celui qui m'a créé s'est reposé dans mon tabernacle* (Eccli., XXIV, 12); et encore : *J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles* (Ibid., 14). Donc le Fils est une créature.

10° Le Fils est mis au nombre des créatures; car ces paroles sont prêtées à la Sagesse : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, étant née la première avant toute créature* (Eccli., XXIV, 5); et l'Apôtre dit du Fils qu'il est *le premier-né de toutes les créatures* (Coloss., I, 15). Le Fils semble donc mis au rang des créatures, comme occupant parmi elles le premier degré.

11° Le Fils dit, en priant le Père pour ses disciples : *Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un* (Joann., XVII, 22). Donc il voulait que ses disciples fussent un de la même manière que le Père et le Fils sont un. Or, il ne voulait pas que ses disciples fussent un par essence. Donc le Père et le Fils ne sont pas un par essence; et, par conséquent, le Fils est une créature et il est assujetti au Père.

Telle est l'opinion d'Arius et d'Eunomius (1). Elle paraît découler de

(1) Ariani, ab Ario, in eo sunt notissimi errore quo Patrem et Filium et Spiritum Sanctum nolunt esse unius ejusdemque naturæ atque substantiæ, aut, ut expressius dicatur, essentiæ, quæ οὐσις græce appellatur; sed esse Filium creaturam; Spiritum vero

vel hora nemo scit, neque Angeli in celo, neque Filius, nec Pater (Marc., XIII, 32); invenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis, quum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias hujusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse ejusdem naturæ cum Patre.

9° Adhuc, Expresse in Scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura; dicitur enim : *Disit mihi Creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo* (Eccli., XXIV, 12); et iterum : *Ab initio, et ante secula creata sum* (Ibid., 14). Est igitur Filius creatura.

10° Præterea, Filius creaturis connumeratur; dicitur enim ex persona Sapientie : *Ego ex ore Altissimi prodixi primogenita*

ante omnem creaturam (Eccli., XXIV, 5); et Apostolus dicit de Filio quod est *primogenitus omnis creaturæ* (Coloss., I, 15). Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

11° Amplius, Filius dicit, pro discipulis ad Patrem orans : *Ego claritatem, quam dediisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (Joann., XVII, 22). Sicut igitur Pater et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum; et sic sequitur quod sit creatura et Patri subjectus.

Est autem hæc positio Arii et Eunomii,

la doctrine des Platoniciens; ils enseignent l'existence d'un Dieu suprême, Père et Créateur de tous les êtres. De lui est émanée primitivement une intelligence qui avait en elle les formes de tous les êtres, et qui leur était supérieure à tous. Ils l'appelaient l'intelligence du Père, et ils faisaient venir après elle l'âme du monde, et ensuite les autres créatures. Ils appliquaient donc à cette intelligence ce que les Livres Saints disent du Fils de Dieu, s'appuyant principalement sur cette raison, que l'Écriture donne au Fils de Dieu les noms de Sagesse et de Verbe de Dieu (2). Cette opinion s'accorde avec celle d'Avicenne, qui met au-dessus de l'âme du premier ciel une première intelligence qui meut ce premier ciel, et enfin, au-dessus d'elle, Dieu qui est à l'extrême sommet. Les Ariens ont donc eu cette idée, que le Fils de Dieu est une créature supérieure à toutes les autres créatures, et par l'intermédiaire de laquelle Dieu a créé toutes choses; et ils en sont venus à ce point, surtout parce qu'ils voyaient que des philo-

Sanctum creaturam creaturæ, hoc est, ab ipso Filio creatum volunt. In eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt, nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum; sed hoc verum esse et Epiphanius non tacuit, et ego ex eorum quibusdam scriptis et colloctionibus certissime comperi. Rebaptizati quoque ab his catholicos novimus; utrum et non catholicos, nescio. — Actiani, ab Actio sunt vocati, iidemque Eunomiani ab Eunomio Actii discipulo, quo nomine magis innotuerunt. Eunomius quippe in dialectica prævalens, acutius et celebris defendit hanc hæresim, dissimilem per omnia Patri asserens Filium, et Filio Spiritum Sanctum. Fertur etiam usque adeo fuisse bonis moribus inimicus, ut asseveraret quod nihil cuique obesset quorumlibet perpetratio ac perseverantia peccatorum, si hujus quæ ab illo docebatur fidei particeps esset (S. Aug., *De hæresibus*, c. 49 et 54).

[2] L'un des principaux passages de Platon que citent les Platoniciens en faveur de leur système est celui-ci, où le philosophe enveloppe sa doctrine d'un voile mystérieux : « Narrabit ipse tibi Archidemus, quum ad te redierit. Illud autem pretiosius et divinius, de quo per illum me interrogas, accurate ipsi est ostendendum. Ais enim, ut ille refert, non sufficienter tibi a me de prima natura demonstratum fuisse. Dicendum est igitur tibi nunc per ænigmata quædam, ut si quid huic tabellæ, vel mari vel terra contingat, qui eam legerit intelligere non possit. Est autem ita : Circa omnium regem cuncta sunt; ipsius gratia omnia; ipse omnium pulchrorum causa; circa secundum secunda; tertia circa tertium. Humanus animus affectat qualia illa sint intelligere, aspiciens in ea quæ sibi cognota sunt; quorum nihil sufficiens se habet. Sed in rege ipso, et in his quæ dixi, nihil est tale. Quod autem post hoc est, animus dicit » (Plato, *Epist.*, II, ad Dionysium).

et videtur a Platoniorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum Patrem et Creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formæ, superiores omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi, et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis Sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente prædicta intelligen-

bant, et præcipue quia Sacra Scriptura Dei Filium Dei Sapientiam nominat et Verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennæ, qui supra animam primi coeli ponit intelligentiam primam moventem primum coelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset;

sophes avaient enseigné que les êtres ont procédé par ordre du premier principe, de telle sorte que la première créature a créé toutes les autres.

CHAPITRE VII.

Réfutation de l'opinion d'Arius.

Quiconque examinera avec attention les textes des Livres Sacrés, pourra se convaincre que cette opinion contredit évidemment la Sainte Écriture. En effet:

1° Lorsque l'Écriture appelle Jésus-Christ Fils de Dieu et les Anges également fils de Dieu, c'est pour des raisons différentes; aussi l'Apôtre nous dit : *Auquel des Anges a-t-il jamais dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui* (Hebr., 1, 5)? Et il affirme que ces paroles ont été adressées au Christ. Or, suivant l'opinion qui précède, le Christ et les Anges seraient appelés Fils de Dieu pour la même raison; car le même nom de filiation leur conviendrait à cause de la sublimité de la nature dans laquelle Dieu les a créés. Cette conséquence ne subsiste pas moins, quoique le Christ soit d'une nature plus excellente que les autres Anges, puisque les Anges eux-mêmes sont divisés en des ordres divers, ainsi qu'il a été prouvé (liv. III, ch. 79 et 80), et cependant, la filiation leur convient au même titre. Donc le Christ n'est pas appelé Fils de Dieu dans le sens fixé par cette opinion.

2° Dès lors que le nom de la filiation divine convient à un grand nombre à raison de la création, puisqu'on le donne à tous les Anges

præcipue etiam quum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT VII.

Improbatio positionis Arii.

Hanc autem positionem divinæ Scripturæ repugnare manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

1° Quum enim Scriptura divinæ et Christum Dei Filium et Angelos Dei filios nominat, alia tamen et alia ratione; unde Apostolus dicit : *Cui dicit aliquando Angelo-*

rum : Filius meus es tu, ego hodie genui te (Hebr., 1, 5)? quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem prædictam, eadem ratione Angeli filii Dei dicerentur et Christus; utrisque enim unum nomen filiationis competeret secundum quamdam sublimitatem naturæ, in qua creati sunt a Deo; nec obstat si Christus sit excellentioris naturæ præ aliis Angelis, quia etiam inter Angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet (I. III, c. 79 et 80); et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit prædicta positio.

2° Item, Quum, ratione creationis, nomen filiationis divinæ multis conveniat, quia omnibus Angelis et sanctis, si etiam

et à tous les Saints, si on donnait le nom de Fils à Jésus-Christ pour la même raison, il ne serait pas Fils unique, bien qu'à cause de l'excellence de sa nature on puisse dire qu'il est le premier-né parmi tous les autres. Or, l'Écriture affirme qu'il est Fils unique, en disant : *Nous avons vu sa gloire comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Joann., 1, 14). Donc il n'est pas appelé Fils de Dieu à cause d'une création.

3° Le terme de filiation n'est pris dans son acception propre et véritable que quand la filiation résulte de la génération des êtres vivants, chez lesquels l'être engendré procède de la substance de l'être générateur ; car autrement on ne l'emploie pas dans son sens vrai, mais plutôt par similitude, comme quand on donne le nom de fils à des disciples ou à ceux dont on est chargé. Si donc on ne donnait le nom de Fils à Jésus-Christ qu'en raison d'une création, puisque l'être créé par Dieu ne procède pas de la substance même de Dieu, on ne pourrait pas dire que Jésus-Christ est vraiment Fils. Or, il est appelé vrai Fils : *Afin que nous soyons en son vrai Fils* Jésus-Christ (I. Joann., v, 20). Donc il n'est pas appelé Fils de Dieu comme étant créé par Dieu, quelle que soit l'excellence de sa nature, mais comme étant engendré de la substance de Dieu.

4° Si le Christ est appelé Fils à raison de la création, il ne sera pas véritablement Dieu ; car aucun être créé ne peut être appelé Dieu que par une sorte de ressemblance avec Dieu. Or, Jésus-Christ lui-même est vrai Dieu ; car, après avoir dit : *Afin que nous soyons en son vrai Fils*, saint Jean ajoute : *C'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle* (I. Joann. v, 20). Donc le Christ n'est pas appelé Fils de Dieu à raison d'une création.

eadem ratione Christus Filius diceretur, non esset Unigenitus, licet per excellentiam suæ naturæ inter ceteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse Unigenitum : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Joann., 1, 14). Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

3° Amplius, Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit ; alias enim nomen filiationis, non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, quum filios dicimus aut discipulos aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur

filius nisi ratione creationis, quum id quod creatur a Deo non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus filius : *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo (I. Joann., v, 20). Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quancumque naturæ excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

4° Præterea, Si Christus ratione creationis Filius dicitur, nec erit verus Deus ; nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Jesus Christus est verus Deus ; quum enim Joannes dixisset : *Ut simus in vero Filio ejus*, subdidit : *Hic est verus Deus, et vita æterna* (I. Joann., v, 20). Non igitur

5° L'Apôtre dit : Les Israélites *desquels est sorti, selon la chair, Jésus-Christ, qui est Dieu, élevé au-dessus de tout et béni dans tous les siècles. Amen* (Rom., IX, 5) ; *Attendant la béatitude que nous espérons, et l'avènement de la gloire du grand Dieu et de Jésus-Christ notre Sauveur* (Tit., II, 13). Nous lisons encore : *Je susciterai à David un rejeton qui sera juste ; et ensuite : Et voici le nom qu'ils lui donneront : le Seigneur notre Juste* (1) (Jérém., XXIII, 5 et 6). Dans l'hébreu, ce nom est exprimé par le *tétragramme* (2), qui ne désigne certainement que Dieu seul. Tout cela prouve donc que le Fils de Dieu est vrai Dieu.

6° Si le Christ est vrai Fils, il s'ensuit nécessairement qu'il est vrai Dieu. En effet, on ne peut considérer comme étant véritablement Fils l'être qui est engendré d'un autre, lors même qu'il naît de la substance de l'être générateur, s'il n'entre pas dans la même espèce que celui-ci ; car le fils de l'homme doit être un homme. Si donc Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, il est nécessairement vrai Dieu, donc il n'est pas une créature.

7° Aucune créature ne reçoit en elle toute la plénitude de la divine bonté, parce que, comme nous l'avons prouvé, les perfections passent de Dieu dans les créatures en quelque sorte en descendant (ch. 1). Or, Jésus-Christ a en lui toute la plénitude de la divine bonté ; car l'Apôtre dit : *Toute la plénitude de la divinité habite en lui* (Coloss., II, 9). Donc Jésus-Christ n'est pas une créature.

8° Quoique l'intelligence de l'Ange connaisse plus parfaitement que

(1) C'est-à-dire notre justice.

(2) Le tétragramme, ou nom de quatre lettres, est celui de *Jéhovah*, qui est le nom incommunicable de Dieu. Toutes les fois que l'Écriture appelle dieux les Anges ou les hommes, elle emploie le mot *Elohim*.

Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

5° Amplius, Apostolus dicit : *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est supra omnia Deus benedictus in secula, amen* (Rom., IX, 5) ; et : *Expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi* (Tit., II, 13) ; et dicitur : *Suscitabo David germen justum* ; et postea subditur : *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus Justus noster* (Jerem., XXIII, 5 et 6) ; ubi in hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

6° Præterea, Si Christus verus est Filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus ; non enim vere filius potest dici quod ab

alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat ; oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus. Non est igitur aliquod creatum.

7° Item, Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinæ bonitatis, quia, sicut ex superioribus (c. 1) patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinæ bonitatis ; dicit enim Apostolus : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis* (Coloss., II, 9). Christus ergo non est creatura.

8° Adhuc, Licet intellectus Angeli perfectionem cognitionem habeat quam intel-

celle de l'homme, elle est cependant de beaucoup inférieure à l'intelligence divine. Or, l'intelligence du Christ n'est pas inférieure en connaissance à l'intelligence de Dieu ; car saint Paul dit que *tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés dans le Christ* (Coloss., II, 3). Donc Jésus-Christ, Fils de Dieu, n'est pas une créature.

9° Nous avons prouvé que tout ce que Dieu a en lui-même est son essence (liv. I, ch. 21 et 22). Or, tout ce que possède le Père appartient au Fils ; car le Fils dit lui-même : *Tout ce que mon Père possède est à moi* (Joann., XVI, 15) ; et s'adressant au Père, il lui dit : *Tout ce qui est à moi est à vous, et ce qui est à vous est à moi* (Ibid., XVII, 10). Donc le Père et le Fils ont une même essence et une même nature. Donc le Fils n'est pas une créature.

10° L'Apôtre dit qu'avant de *s'anéantir en prenant la forme d'esclave*, le Fils avait *la forme de Dieu* (Philipp., II, 6 et 7). Or, par la forme de Dieu, on n'entend pas autre chose que la nature divine ; de même que par la forme d'esclave on n'entend pas autre chose que la nature humaine. Donc le Fils a la nature divine. Donc il n'est pas une créature.

11° Aucune créature ne peut être égale à Dieu. Or, le Fils est l'égal du Père ; car il est dit : *Les Juifs cherchaient à le faire mourir, parce que, non-seulement il n'observait pas le sabbat, mais encore il disait que Dieu était son Père, se faisant l'égal de Dieu* (Joann., V, 18). Voilà ce que rapporte l'Évangéliste, dont le témoignage est véritable, que Jésus-Christ se disait Fils de Dieu et égal à Dieu, et c'est pour cela que les Juifs le persécutaient. Or, aucun Chrétien ne doute que ce que Jésus-Christ a dit de lui-même ne soit vrai, puisque l'Apôtre nous enseigne que ce ne fut point de sa part une usurpation de se considérer comme l'égal du

lectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino ; dicit enim Apostolus quod in Christo sunt omnes thesauri sapientie et scientie absconditi (Coloss., II, 3). Non est igitur Christus, Filius Dei, creatura.

9° Amplius, Quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut ostensum est (I. I, c. 21 et 22). Omnia autem quæ habet Pater sunt Filii ; dicit enim ipse Filius : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt* (Joann., XVI, 15) ; et, ad Patrem, loquens, ait : *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt* (Ibid., XVII, 10). Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii. Non est igitur Filius creatura.

10° Præterea, Apostolus dicit quod Filius, antequam extingueret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei erat (Philipp.,

II, 6 et 7). Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina. Non est igitur creatura.

11° Item, Nihil creatum potest esse Deo æquale. Filius autem est Patri æqualis ; dicitur enim : *Quærebant eum Judæi interficere, quia non solum soluebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo* (Joann., V, 18) ; hæc est ergo Evangelistæ narratio, cujus testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo æqualem, et propterea eum Judæi persequabantur ; nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit verum sit, quum et Apostolus dicat hoc non fuisse rapinam quod æqua-

Père (Philipp., II, 6). Donc le Fils est égal au Père. Donc il n'est pas une créature.

12° Nous lisons que personne ne ressemble à Dieu, même parmi les Anges, qui sont appelés fils de Dieu : *Qui donc...*, dit le Psalmiste, *sera semblable à Dieu, parmi les fils de Dieu* (Ps. LXXXVIII, 7) ? Et ailleurs : *O Dieu, qui sera semblable à vous* (Ps. LXXXII, 2) ? Ce qu'il faut entendre de la ressemblance parfaite, ainsi qu'il résulte des explications que nous avons données dans le premier livre (ch. 29). Or, le Fils nous fait voir qu'il ressemble parfaitement au Père, même quant à la vie ; car il dit : *Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même* (Joann., V, 26). Donc il ne faut pas mettre Jésus-Christ au nombre des fils de Dieu qui ont été créés.

13° Nulle substance créée ne représente Dieu quant à sa substance ; car tout ce qui paraît de la perfection d'une créature, quelle qu'elle soit, est moindre que ce qu'est Dieu ; et, par conséquent, on ne peut savoir ce qu'est Dieu au moyen d'aucune créature. Or, le Fils représente le Père ; car l'Apôtre dit de lui qu'il est *l'image du Dieu invisible* (Coloss., I, 15) ; et pour que nous ne le considérions pas comme une image défectueuse qui ne représente pas l'essence de Dieu, et au moyen de laquelle il est impossible de connaître ce qu'est Dieu, de même que l'homme est appelé *l'image de Dieu* (I. Cor., XI, 7), il est prouvé que cette image est parfaite et qu'elle représente la substance même de Dieu, par ce témoignage de l'Apôtre : *Comme il est la splendeur de sa gloire, et la figure de sa substance* (Hebr., I, 3). Donc le Fils de Dieu n'est pas une créature.

lem se esse Patri arbitratus est (Philipp., II, 6). Est ergo Filius aequalis Patri. Non est igitur creatura.

12° Amplius, Legitur non esse similitudinem alicujus ad Deum, etiam inter Angelos, qui filii Dei dicuntur : *Quis...*, inquit Psalmista, *similis erit Deo in filiis Dei* (Psalm. LXXXVIII, 7) ? et alibi : *Deus, quis similis erit tibi* (Psalm., LXXXII, 2) ? quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quæ in primo libro [c. 29] tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit, etiam in vivendo ; dicitur enim : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso* (Joann., V, 26). Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

13° Adhuc, Nulla substantia creata re-

presentat Deum quantum ad ejus substantiam ; quidquid enim ex perfectione cujuscumque creaturæ apparet minus est quam quod Deus est ; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem representat Patrem ; dicit enim de eo Apostolus quod est *imago Dei invisibilis* (Coloss., I, 15) ; et, ne æstimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non representans, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur *imago Dei* (I. Cor., XI, 7), ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam representans, dicente Apostolo : *Quum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus* (Hebr., I, 3). Non est igitur Filius Dei creatura.

14° Præterea, Nihil quod est in aliquo genere est universalis causa eorum quæ sunt in genere illo ; sicut universalis causa

14° Rien de ce qui est renfermé dans un genre déterminé n'est la cause universelle des êtres compris dans ce genre; de même que la cause universelle des hommes n'est pas un homme, puisque rien n'est cause de soi-même; mais le soleil, qui est en dehors du genre humain, est la cause universelle de la génération humaine, et, en remontant plus haut, cette cause est Dieu. Or, le Fils est la cause universelle des créatures, selon cette parole : *Toutes choses ont été faites par lui* (Joann., I, 3); et la Sagesse engendrée dit : *J'étais avec lui disposant toutes choses* (Prov., VIII, 30); et l'Apôtre : *Tout a été créé par lui, dans le ciel et sur la terre* (Coloss., I, 16). Donc il n'est pas lui-même du genre des créatures.

15° Il est évident par ce que nous avons prouvé dans le second livre (ch. 52 et 53), que les substances incorporelles, que nous appelons les Anges, ne peuvent être formées autrement que par voie de création; nous avons démontré aussi que nulle substance, si ce n'est Dieu seul, ne saurait créer (liv. II, ch. 20 et 21). Or, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, est la cause des Anges, comme les faisant arriver à l'être; car l'Apôtre dit : *Soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et en lui* (Coloss., I, 16). Donc le Fils lui-même n'est pas une créature.

16° Dès lors que l'opération propre d'un être quelconque est attachée à sa nature, il n'en est aucun à qui l'opération propre d'un être puisse convenir, si la nature de ce même être ne lui convient pas; car tout être qui n'a pas l'espèce humaine ne peut pas non plus avoir l'opération humaine. Or, les opérations propres à Dieu conviennent au Fils, comme de créer, ainsi que nous venons de le voir; de conserver tous

hominum non est aliquis homo; nihil enim suisipsius est causa, sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanæ, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum; dicitur enim : *Omnia per ipsum facta sunt* (Joann., I, 3); et dicit Sapientia genita : *Cum eo eram cuncta componens* (Prov., VIII, 30); et Apostolus dicit : *In ipso condita sunt universa in cælis, et in terra* (Coloss., I, 16). Ipse igitur non est de genere creaturarum.

15° Item, Ex ostensis in secundo libro (c. 52 et 53) manifestum est quod substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est (l. II, c. 20 et 21) quod nulla substantia potest creare, sed

solus Deus. Sed Dei Filius, Jesus Christus, est causa Angelorum, eos in esse producens; dicit enim Apostolus : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt* (Coloss., I, 16). Ipse igitur Filius non est creatura.

16° Præterea, Quum propria actio cujuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicujus rei cui non competit illius rei natura; quod enim non habet humanam speciem nec actionem humanam habere potest. Proprie autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut jam ostensum est, continere et conservare omnia in esse, et peccata purgare; quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus (l. II, c. 21; l. III, c. 65 et 157) patet.

les êtres, et de leur continuer l'existence; d'effacer les péchés; toutes choses qui appartiennent en propre à Dieu lui-même, comme nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 21; liv. III, ch. 65 et 157). Or, il est dit du Fils que *toutes choses subsistent en lui* (Coloss., I, 17); et encore : *Il soutient tout par la puissance de sa parole; il nous purifie de nos péchés* (Hebr., I, 3). Donc le Fils de Dieu a la nature divine, et il n'est pas une créature.

Comme un Arien pourrait dire que le Fils fait cela, non pas en qualité d'agent principal, mais d'instrument du principal agent, qui n'agit pas par sa propre puissance, mais par la puissance de l'agent principal, le Seigneur prévient cette objection en disant : *Tout ce qu'il fait, le Fils le fait pareillement* (Joann., V, 19). Donc le Fils agit comme le Père lui-même, et par sa propre puissance.

Il ressort, de plus, de ce texte que le Fils et le Père ont la même vertu et la même puissance. En effet, il n'est pas dit seulement que le Fils opère pareillement avec le Père, mais encore qu'il fait les mêmes choses et qu'il les fait pareillement. Or, si deux agents font une même opération de la même manière, c'est nécessairement ou diversement, comme lorsque le principal agent et l'instrument produisent le même effet, ou pareillement, et alors ils doivent avoir en commun la même puissance. Quelquefois cette puissance se compose de diverses puissances que possèdent des agents divers : par exemple, quand plusieurs tirent ensemble un vaisseau; car tous le tirent pareillement; mais parce que la puissance de chacun est imparfaite et insuffisante pour cet effet, diverses puissances se réunissent en une seule puissance commune à tous, qui suffit pour tirer ce vaisseau. Or, cela ne peut s'appliquer au Père et au Fils, parce que la puissance du Père n'est

Dicitur autem de Filio quod omnia in ipso constant (Coloss., I, 17); et dicitur : *Portans omnia verbo virtutis sue, purgationem peccatorum faciens* (Hebr., I, 3). Filius igitur Dei est nature divine, et non est creatura.

Sed, quia posset Arianus dicere quod hoc Filius facit, non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc positionem Dominus excludit, dicens : *Quaecumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit* (Joann., V, 19). Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Uterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et

Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus, nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento, vel similiter, et tunc oportet quod conveniant in una virtute; quæquidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem; omnes enim similiter trahunt, et, quia virtus cujuscumque imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quæ sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio; virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut ostensum est

pas imparfaite, mais infinie (liv. I, ch. 43). Donc la puissance du Père et du Fils doit être numériquement une. Et comme la puissance est attachée à la nature de l'être, la nature et l'essence du Père et du Fils devront être aussi numériquement les mêmes. On peut tirer également cette conclusion de ce qui précède; car si le Fils a la nature divine, ainsi que nous l'avons établi par une foule de preuves (ch. 3-5), dès lors que la nature divine ne saurait se multiplier (liv. I, ch. 42), il s'ensuit nécessairement que la nature et l'essence du Père et du Fils sont numériquement identiques.

17° Notre bonheur final est en Dieu seul, en qui seul aussi l'homme doit mettre son espérance, et à qui seul on doit rendre un culte de latrerie, comme nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 120). Or, notre bonheur est dans le Fils; car il dit : *La vie éternelle consiste à vous connaître*, c'est-à-dire le Père..., *et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ* (Joann., XVII, 3); et il est écrit du Fils qu'il est le vrai Dieu et la vie éternelle (I. Joann., V, 20). Il est certain que sous ce nom de vie éternelle l'Écriture désigne le bonheur final; car, selon l'interprétation de l'Apôtre, Isaïe dit du Fils : *Il sortira de Jessé un rejeton qui s'élèvera pour gouverner les nations, et les nations espéreront en lui* (Rom., XV, 12). Nous lisons encore : *Tous les rois de la terre l'adoreront; toutes les nations le serviront* (Ps. LXXI, 11); *Que tous honorent le Fils, de même qu'ils honorent le Père* (Joann., V, 23); *Adorez-le, vous tous qui êtes ses Anges* (Ps. xcvi, 7); paroles que l'Apôtre applique au Fils (Hebr., I, 6). Il est donc manifeste que le Fils de Dieu est vraiment Dieu.

On peut encore apporter, pour établir ce point, les arguments que

(I. I, c. 43). Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et, quum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii. Quod etiam ex præcedentibus concludi potest; nam, si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est (c. 3-5), quum natura divina multiplicari non possit, ut ostensum est (I. I, c. 42), sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

17° Item, Ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni et cui soli est honor latræ exhibendus, ut est ostensum (I. III, c. 120). Beatitudo autem nostra in Dei Filio est; dicit enim : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, scilicet Patrem...*, *et quem misisti Jesum Christum* (Joann., XVII, 3); et dicitur

de Filio quod est *verus Deus et vita æterna* (I. Joann., V, 20). Certum est autem nomine vitæ æternæ in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari; dicit enim Isaïas de Filio, ut Apostolus inducit : *Erit radix Jesse, et qui exurgens regere gentes; in eum gentes sperabunt* (Rom., XV, 12); dicitur etiam : *Et adorabunt eum omnes reges terræ; omnes gentes servient ei* (Psalm., LXXI, 11); et dicitur : *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (Joann., V, 23); et iterum dicitur : *Adorate eum, omnes Angeli ejus* (Psalm. xcvi, 7); quod de Filio Apostolus introducit (Hebr., I, 6). Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quæ superius (c. 4) contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse, non factum, sed verum.

nous avons opposés plus haut à Photin pour prouver que Jésus-Christ est Dieu, non créé, mais en vérité.

L'Église Catholique, instruite par ces témoignages de la Sainte-Écriture, et par d'autres semblables, professe que Jésus-Christ est le Fils vrai et naturel de Dieu, coéternel et égal au Père, vrai Dieu ayant la même essence et la même nature que le Père, engendré, et non créé, ni fait. Il est donc clair par là que l'Église Catholique seule confesse qu'il y a en Dieu une génération véritable, puisqu'elle entend la génération même du Fils en ce sens que le Fils reçoit la nature divine du Père. Les autres, qui sont hérétiques, rapportent, au contraire cette génération à quelque nature étrangère : Photin et Sabellius, à la nature humaine ; Arius, non pas à la nature humaine, mais à une certaine nature créée plus excellente que le reste des créatures. Arius diffère de Sabellius et de Photin en ce qu'il affirme que cette génération est antérieure au monde ; au lieu que ceux-ci nient qu'elle ait précédé l'instant où le Christ est né de la Vierge. Sabellius s'éloigne cependant de Photin en ce qu'il admet que le Christ est vraiment, est naturellement Dieu, ce que Photin et Arius rejettent, mais Photin prétend qu'il est un pur homme, et Arius le considère comme un être où le divin et l'humain, en quelque sorte mélangés, forment une créature très excellente. Ces deux derniers disent que la personne du Père est distincte de celle du Fils, et Sabellius le nie. La foi catholique, prenant le milieu, professe donc avec Arius et Photin, contre Sabellius, que les personnes du Père et du Fils sont distinctes, que le Fils est engendré et que le Père n'est engendré en aucune manière. Elle dit avec Sabellius, contre Photin et Arius, que le Christ est vraiment et naturellement Dieu, et qu'il a

Ex præmissis igitur et consimilibus Sacrae Scripturae documentis Ecclesia Catholica edocet, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur, coeternum Patri et æqualem, et verum Deum ejusdem essentiae et naturæ cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesie Catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero, hæretici, ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt : Photinus quidem et Sabellius, ad humanam ; Arius autem, non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem cæteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino quod hujusmodi generationem præ-

dictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius, sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Hi aliam esse personam Patris et Filii confitentur ; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum ; cum Sabellio vero, contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum, et ejusdem naturæ cum Patre, licet non ejusdem per-

la même nature que le Père, bien qu'il ne soit pas une seule personne avec lui. Et tout cela peut servir à juger de la vérité de la foi catholique; car le Philosophe dit que le mensonge même rend témoignage à la vérité; et les fausses doctrines s'éloignent, non-seulement de la vérité, mais encore les unes des autres.

CHAPITRE VIII.

Réfutation des autorités invoquées par Arius.

Puisque la vérité ne saurait contredire la vérité, il est évident que les témoignages de l'Écriture de vérité cités par les Ariens, pour établir leur erreur, ne sont point favorables à cette opinion. Dès lors, en effet, que nous avons prouvé par les Livres Saints que le Père et le Fils ont numériquement la même essence et la même nature divine, en vertu de laquelle l'un et l'autre est appelé vrai Dieu, le Père et le Fils sont nécessairement, non pas deux dieux, mais un seul Dieu. S'il y avait plusieurs dieux, il faudrait, par conséquent, que l'essence divine fût fractionnée dans chacun, de même qu'en deux hommes l'humanité est distincte quant au nombre. Il en serait ainsi principalement pour cette raison que, comme nous l'avons démontré, il n'y a aucune distinction entre la nature divine et Dieu lui-même (liv. I, ch. 21 et 22); d'où il suit nécessairement que le Père et le Fils ayant une nature divine unique, le Père et le Fils sont un seul Dieu. Donc, tout en professant que le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, nous ne nous écartons cependant pas de la doctrine qui n'admet qu'un seul Dieu, et que nous avons établie dans le premier livre par des raisons et des auto-

nomes. Ex quo etiam iudicium veritatis catholice sumi potest; nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur; falsa vero, non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT VIII.

Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quæ ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiæ accommodari non esse. Quum

enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris et Filii eandem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam utarque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium, non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret, per consequens, divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero; et præcipue quum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra (l. I, c. 21 et 22) ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in Patre et Filio, sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum et Filium Deum, non

rités (ch. 42). C'est pourquoi, bien qu'il n'y ait qu'un seul vrai Dieu, nous confessons qu'il faut donner ce titre également au Père et au Fils.

1° Lors donc que le Seigneur s'adressant à son Père lui dit : *Qu'ils vous connaissent, vous qui êtes le seul vrai Dieu* (Joann., xvii, 3), il ne faut pas entendre ces paroles en ce sens, que le Père seul est vrai Dieu, comme si le Fils n'était pas aussi vrai Dieu ; et nous prouvons clairement qu'il l'est par le témoignage de l'Écriture ; mais en ce sens, que la divinité unique, qui est seule vraie, convient au Père de telle manière que le Fils n'en est pas exclu. Aussi le Seigneur n'a pas dit d'une manière distinctive : *Qu'ils vous connaissent, vous qui êtes seul vrai Dieu*, comme si le Père seul était Dieu ; mais il dit d'abord : *Qu'ils vous connaissent*, et il ajoute : *Vous qui êtes le seul vrai Dieu*, afin de montrer que le Père, dont il se proclamait le Fils, est Dieu, en qui se trouve la divinité qui est la seule vraie. Et comme le vrai Fils doit être de la même nature que le Père, loin que le Fils soit exclu de la divinité qui est la seule vraie, il s'ensuit plutôt qu'elle convient aussi au Fils. C'est pourquoi saint Jean, comme s'il voulait expliquer ces paroles du Seigneur, attribue au Fils les deux choses que le Seigneur affirme du Père, savoir qu'il est vrai Dieu et que la vie éternelle est en lui, en ces termes : *Afin que nous connaissions le vrai Dieu, et que nous soyons en son vrai Fils. Celui-ci est vrai Dieu et la vie éternelle* (I. Joann., v, 20). Quand même le Fils aurait déclaré que le Père seul est vrai Dieu, il ne faudrait pas croire pour cela que le Fils est exclu de la véritable divinité ; car puisque le Père et le Fils sont un même Dieu (ch. 3), lors-

tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo (c. 42) et rationibus et auctoritatibus firmavimus ; unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio predicari confitemur.

1° Quum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit : *Ut cognoscant te, solum Deum verum* (Joann., xvii, 3), non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus (quod tamen manifeste Scripturæ testimonio probatur, (c. 3), sed quod illa quæ est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dixit Dominus : *Ut cognoscant te, solum Deum verum*, quasi solus ipse sit Deus ; sed dixit : *Ut cognoscant te, et addidit solum Deum verum*, ut ostenderet Patrem, cujus

se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quæ sola est vera divinitas. Et, quia oportet verum Filium ejusdem naturæ esse cum Patre, magis sequitur quod illa quæ sola est vera divinitas Filio conveniat quam ab ea Filius excludatur ; unde et Joannes, quasi hæc verba Domini exponens utrumque istorum vero Filio attribuit quæ hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus et quod in eo sit vita æterna, dicens : *Ut cognoscamus verum Deum, et vivamus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita æterna* (I. Joann., v, 20.) Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset ; nam, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est (c. 3), quidquid ratione divinitatis de Patre dicitur idem est

qu'on affirme quoi que ce soit du Père à raison de sa divinité, c'est la même chose que si on l'affirmait du Fils, et réciproquement. En effet, parce que le Seigneur dit : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., xi, 27), il n'en faut pas conclure que le Père ou le Fils est privé de se connaître lui-même.

2° Il est clair aussi d'après cela que l'Apôtre ne nie pas la vraie divinité du Fils en disant : [Jésus-Christ] *que nous fera voir en son temps celui qui est heureux et seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs* (I. Tim., vi, 15); car le Père n'est pas nommé dans ce passage, mais il énonce quelque chose de commun au Père et au Fils. Il est clairement prouvé, en effet, que le Fils est lui-même le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, par ces paroles : *Il était vêtu d'une robe teinte de sang, et on lui donna le nom de VERBE DE DIEU; et plus loin : Il porte écrit sur son vêtement et sur sa cuisse : Le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs* (Apoc., xix, 13 et 16). Le Fils n'est pas non plus exclu de ce que Saint Paul ajoute : *Qui seul possède l'immortalité* (I. Tim., vi, 16), puisqu'il donne l'immortalité à ceux qui croient en lui; aussi est-il dit : *Celui qui croit en moi ne mourra jamais* (Joann., xi, 26). La suite : *Que nul homme n'a vu, ni ne peut voir* (I. Tim., vi, 16), convient encore au Fils, puisque le Seigneur dit : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père* (Matth., xi, 27). Cela est vrai, quoiqu'il ait apparu visiblement; car il s'est montré selon la chair; mais quant à sa divinité, il est invisible, de même que le Père; ce qui fait dire à saint Paul, dans la même épître : *C'est certainement un grand mystère de miséricorde, que ce qui a été manifesté dans la chair* (I. Tim., iii, 16). Nous ne sommes pas forcés

ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., xi, 27), intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi vel Filius.

2° Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit : *Quem suis temporibus ostendit beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium* (I. Tim., vi, 15). Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium manifeste ostenditur, ubi dicitur : *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus, VERBUM DEI; et postea subditur : Et habet in vestimento et in femore suo*

scriptum : Rex regum, et Dominus dominantium (Apocal., xix, 13 et 16). Nec ab hoc quod subditur : *Qui solus habet immortalitatem* (I. Tim., vi, 16), excluditur Filius, quum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur : *Qui credit in me non morietur in æternum* (Joann., xi, 26). Sed et hoc quod subditur : *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (I. Tim., vi, 16), certum est Filio convenire, quum Dominus dicat : *Nemo novit Filium, nisi Pater* (Matth., xi, 27). Cui non obstat quod visibilis apparuit; hoc enim secundum carnem est factum; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater; unde Apostolus in eadem epistola dicit : *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne* (I. Tim., iii, 16). Nec cogit quod

d'appliquer ces paroles au Père seul, parce que l'Apôtre s'exprime comme si celui qui montre et celui qui est montré devaient être distincts; car le Fils se montre aussi lui-même, selon ce qu'il dit : *Celui qui m'aime sera aimé par mon Père; et moi je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui* (Joann., XIV, 21). C'est pourquoi nous lui disons : *Montrez-nous votre visage, et nous serons sauvés* (Ps. LXXIX, 20).

3° L'Apôtre nous apprend quel sens il faut donner à cette parole du Seigneur : *Le Père est plus grand que moi* (Joann., XIV, 28). Puisque le plus grand est comparé au plus petit, nous devons entendre que cela est dit du Fils à raison de ce qui le rend inférieur. Or, saint Paul nous fait voir qu'il est devenu inférieur en prenant la forme d'esclave, de telle sorte, toutefois, qu'il reste égal à Dieu le Père par la forme divine. Il s'exprime ainsi : *Comme il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave* (Philipp., II, 6 et 7). Il n'est pas étonnant que pour cette raison le Père soit considéré comme étant plus grand que lui, puisque l'Apôtre dit qu'il est devenu inférieur même aux Anges : *Jésus qui a été rendu pour un peu de temps inférieur aux Anges, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur pour avoir souffert la mort* (Hebr., II, 9).

Il est encore évident par là même que l'on considère le Fils comme étant assujéti au Père pour la même raison, c'est-à-dire à cause de la nature humaine. Le contexte le prouve; car l'Apôtre ayant dit d'abord : *La mort est venue par un homme, et la résurrection des morts viendra par un homme* (I. Cor., XV, 21); et ensuite que chacun ressuscitera en son rang, Jésus-Christ le premier, puis ceux qui sont à Jésus-Christ

hæc de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum; nam et Filius seipsum ostendit; dicit enim ipse : *Qui diligit me diligitur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* (Joann., XIV, 21); unde et ei dicimus : *Ostende faciem tuam et salvi erimus* (Psalm. LXXIX, 20).

3° Quod autem Dominus dicit : *Pater major me est* (Joann., XIV, 28), qualiter sit intelligendum Apostolus docet. Quum enim majus referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formæ servilis, ita tamen quod Deo Patri æqualis existat secundum formam divinam; dicit

enim : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens* (Philipp., II, 6 et 7). Nec est mirum si ex hoc Pater eo major dicatur, quum etiam ab Angelis eum minoratum Apostolus dicat : *Eum, inquit, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum* (Hebr., II, 9).

Ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur Filius esse Patri subjectus, scilicet secundum humanam naturam; quod ex ipsa circumstantia litteræ apparet. Premiserat enim Apostolus : *Per hominem mors, et per hominem resurrectionis mortuorum* (I. Cor., XV, 21); et postea sub-

(Ibid., 23), il ajoute : *La fin viendra ensuite, lorsqu'il aura remis son royaume à Dieu son Père* (Ibid., 24); et après avoir montré ce qu'est ce royaume, qui consiste en ce que tout doit lui être assujéti, il poursuit : *Lorsque toutes choses lui auront été assujéties, alors le Fils lui-même sera assujéti à celui qui lui aura assujéti toutes choses* (Ibid., 28). Le contexte même prouve donc qu'il faut entendre cela du Christ considéré comme homme; car c'est en cette qualité qu'il est mort et qu'il est ressuscité; et, puisqu'en vertu de sa divinité il fait tout ce que fait le Père, ainsi que nous l'avons vu (ch. 7), il s'est assujéti toutes choses à lui-même. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Nous attendons le Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps abject, en le rendant semblable à son corps glorieux, par cette opération au moyen de laquelle il peut aussi s'assujétir toutes choses* (Philipp., III, 20 et 21).

4° Quoique nous lisions dans l'Écriture que le Père donne au Fils, d'où il suit, d'après l'Écriture, que le Fils reçoit, on ne peut pas s'appuyer là-dessus pour démontrer qu'il a besoin de quelque chose; mais cela est nécessaire pour qu'il soit Fils; car on ne pourrait pas l'appeler Fils, s'il n'était pas engendré par le Père; et tout être engendré reçoit de l'être générateur la nature de cet être. Quand donc il est dit que le Père donne au Fils, ce langage n'exprime rien autre chose que la génération du Fils, en vertu de laquelle le Père donne au Fils sa nature. La chose même qui lui est donnée peut nous le faire comprendre; car le Seigneur dit : *Ce que mon Père m'a donné est plus grand que toutes choses* (Joann., x, 29). Or, ce qui est plus grand que toutes choses, c'est la nature divine, par laquelle le Fils est égal au Père. Les paroles

junxerat quod unusquisque resurget in suo ordine, primum Christus, deinde ii qui sunt Christi (Ibid., 23); et postea addit : *Deinde finis, quum tradiderit regnum Deo et Patri* (Ibid., 24); et, ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subjecta, consequenter subjungit : *Quum subjecta illi fuerint omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subiecit sibi omnia* (Ibid., 28). Ipse ergo contextus litterarum ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo; sic enim mortuus est et resurrexit; nam, secundum divinitatem, quum omnia faciat quæ facit Pater, ut ostensum est (c. 7), etiam ipse sibi subiecit omnia; unde et Apostolus dicit : *Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ, secundum operationem*

quo etiam possit sibi subicere omnia (Philipp., III, 20 et 21).

4° Ex eo autem quod Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit; non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur intelligi potest; dicit enim Dominus : *Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est* (Joann., x, 29). Id autem quod majus omnibus est divina natura est, in qua Filius est Patri æqualis. Quod ipsa verba Domini ostendunt; præmiserat enim

mêmes du Seigneur le prouvent; car ayant commencé par dire que personne ne pourrait ravir ses brebis d'entre ses mains (1), il en donne comme preuve cette parole citée plus haut, savoir que ce que son Père lui a donné est plus grand que toutes choses. Et dès lors que, comme il l'ajoute (2), personne ne peut rien ravir des mains du Père, il s'ensuit qu'on ne saurait rien ravir non plus des mains du Fils; conséquence qui ne serait pas légitimement tirée, s'il n'était pas égal au Père en vertu de ce que le Père lui a donné; aussi ajoute-t-il, pour expliquer plus clairement cette doctrine : *Mon Père et moi nous sommes un* (Ibid., 30). L'Apôtre dit dans le même sens : *Et il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, au ciel, sur la terre et dans les enfers* (Philipp., II, 9 et 10). Or, ce nom qui est au-dessus de tout nom, et que toute créature vénère, n'est autre que le nom de la divinité. Ce don de la génération signifie donc la génération même par laquelle le Père a donné au Fils la vraie divinité. Nous en avons une nouvelle preuve dans le passage où il est dit que toutes choses lui ont été données par son Père (3). Or, toutes choses ne lui auraient pas été données, si toute la plénitude de la divinité qui est dans le Père n'était pas dans le Fils. Ainsi donc, à raison de ce qu'il affirme que son Père lui a donné, il se dit vrai Fils, contre Sabellius; et à raison de la grandeur de la chose qui lui est donnée, il se proclame égal à son Père, de manière à confondre Arius.

Ce don n'indique donc évidemment pas un besoin chez le Fils; car le Fils n'a pas existé avant qu'il lui fût fait, puisque ce don consiste

(1) *Non rapiet eas quisquam de manus meae* (Joann., I, 28).

(2) *Nemo potest rapere de manus Patris mei* (Ibid., 29).

(3) *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Matth., XI, 27).

quod oves suas nullus de manu ejus rapere posset (Ibid., 28), ad cujus probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a Patre datum majus omnibus sit. Et, quia de manu Patris, ut subjungit (Ibid., 29), nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi a Patre datum esset Patri equalis; unde, ad hoc clarius explicandum, subdit: *Ego et Pater unum sumus* (Ibid., 30). Similiter etiam Apostolus dicit : *Et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omnes genua flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum* (Philipp., II, 9 et 10). Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud

quam nomen divinitatis. Ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre (Matth., XI, 27). Non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quae est in Patre esset in Filio. Sic igitur, ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, eo veram Filium constitatur, contra Sabellium; ex magnitudine vero ejus quod datur, Patri se constitatur esse sequelem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indignitatem in Filio non designat; non enim apte fuit Filius quam sibi daretur, quam generatio ejus sit ipsa donatio; neque plenitudo

dans sa génération elle-même; et la plénitude de la chose donnée ne permet pas que celui à qui elle a été certainement donnée puisse éprouver un besoin.

Ces raisonnements ne sont point détruits par ce qu'on lit dans l'Écriture, que le Père a donné quelque chose au Fils dans le temps. Ainsi, Jésus-Christ dit à ses disciples après sa résurrection : *Toutte puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., xxviii, 18), et l'Apôtre : *Parce qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, à cause de cela Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom* (Philipp., II, 8 et 9); comme s'il n'avait pas eu éternellement ce nom. C'est en effet la coutume de l'Écriture de dire qu'une chose existe ou se fait quand est déclarée. Or, lorsqu'après la résurrection du Sauveur ses disciples l'annoncèrent au monde, on connut que le Fils a reçu tout pouvoir et un nom divin dès l'éternité; et la parole même de Dieu le démontre; car le Seigneur dit : *Mon Père, glorifiez-moi en vous-même de cette gloire que j'ai possédée avant que le monde fût* (Joann., xvii, 5); et par là il demande qu'il soit déclaré que sa gloire, qu'il a reçue de son Père dès l'éternité, comme Dieu, est en lui après qu'il est devenu homme.

5° Cela nous fait voir comment le Fils, qui n'est pas ignorant, est instruit. Nous avons prouvé que pour Dieu être et connaître sont une même chose (liv. I, ch. 45). Par conséquent, la communication de la nature divine est aussi la communication de l'intelligence de Dieu. Or, on peut appeler manifestation, discours ou enseignement, la communication de l'intelligence. Donc, parce que le Fils a reçu la nature divine en naissant du Père, nous disons qu'il a appris du Père, ou que le

dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum.

Nec obviat prædictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis : *Data est mihi omnis potestas in celo, et in terra* (Matth., xxviii, 18); et Apostolus dicit quod propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen, quia factus fuit obediens usque ad mortem (Philipp., II, 8 et 9); quasi hoc nomen non habuerit ab æterno. Est enim consuetus Scripturæ modus ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab æterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem prædicantibus discipulis munda est manifestatum; et hoc etiam

verba Dei ostendunt; dicit enim Dominus : *Clarifica me tu, Pater, apud teipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset* (Joann., xvii, 5); petit enim ut sua gloria, quam ab æterno a Patre recepit ut Deus, in eo jam homine facto esse declaretur.

5° Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, quum non sit ignorans. Ostensum est enim (I, I, c. 45) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divins naturæ est etiam intelligentiæ communicatio. Communicatio autem intelligentiæ demonstratio, vel locutio sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre adivisæ, vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis; non

Père lui a montré, ou bien nous employons les autres locutions semblables qui se lisent dans l'Écriture, sans que pour cela le Fils ait été d'abord ignorant ou privé de science, et que le Père l'ait ensuite instruit; car l'Apôtre déclare que *le Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu* (I. Cor., 1, 24); et il est impossible que la sagesse soit ignorante, ni que la force devienne faible. — Par conséquent, cet autre passage : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même* (Joann., v, 19), n'indique aucunement que le Fils soit faible pour agir; mais parce qu'en Dieu agir et être ne sont pas deux choses, et que son action n'est autre que son essence, comme nous l'avons démontré (liv. 1, ch. 45), on affirme que le Fils ne peut pas agir de lui-même, mais qu'il agit par le Père, de même que l'on dit qu'il ne peut pas exister de lui-même, mais seulement par le Père. En effet, s'il existait de lui-même, il ne serait plus Fils. De même donc qu'il est impossible que le Fils ne soit pas Fils, ainsi il ne peut pas agir de lui-même. Toutefois, dès lors que le Fils reçoit la même nature qu'a le Père, et, conséquemment, la même puissance, bien qu'il n'existe pas de lui-même et qu'il n'opère pas de lui-même, il existe néanmoins par lui-même et il opère par lui-même, parce que comme il existe en vertu de sa nature propre, qu'il a reçue du Père, ainsi il agit en vertu de sa nature propre qu'il a reçue du Père. Aussi après avoir dit : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même*, le Seigneur, voulant montrer que, bien que le Fils n'opère pas de lui-même, il opère cependant par lui-même, ajoute : *Tout ce que fait celui-ci, c'est-à-dire le Père, le Fils le fait pareillement* (Joann., v, 19).

6° Nous voyons également par ce qui précède comment le Père commande au Fils, et comment le Fils obéit au Père, le prie ou est envoyé

quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit; confitetur enim Apostolus *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (I. Cor., 1, 24); non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur. — Ideo etiam quod dicitur : *Non potest Filius a se facere quidquam* (Joann., v, 19); nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio; sed, quum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut supra (l. 1, c. 45) probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre. Si enim a se esset, jam Filius non esset. Sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se

agere non potest. Quia vero eandem naturam accipit Filius quam habet Pater, et ex consequenti eandem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen est per se et per se operatur; quia, sicut est per propriam naturam, quam accepit a Patre, ita per propriam naturam a Patre acceptam operatur. Unde, postquam Dominus dixerat : *Non potest Filius a se facere quidquam*, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subiungit : *Quaecumque ille fecerit scilicet Pater, hæc et Filius similiter facit* (Joann., v, 19).

6° Ex præmissis etiam apparet qualiter Pater precipiat Filio, et Filius obediat Patri, aut Patrem oret, aut mittatur a Patre. Hæc enim omnia Filio conveniunt secundum

par lui. Tout cela convient au Fils en tant qu'il est assujéti au Père ; ce qui n'est vrai qu'à raison de l'humanité qu'il a prise, ainsi qu'il vient d'être prouvé. Donc le Père commande au Fils, en tant que celui-ci lui est soumis, à raison de la nature humaine. Les paroles proférées par le Seigneur lui-même le démontrent ; car lorsqu'il dit : *Afin que le monde sache que j'aime mon Père et que je fais ce que mon Père m'a ordonné* (Joann., xiv, 31), il nous marque quel est ce commandement, en ajoutant : *Levez-vous, sortons d'ici. C'est, en effet, en allant à la passion qu'il s'exprime ainsi ; or, il est évident que l'ordre de souffrir ne peut être convenablement donné au Fils qu'à raison de la nature humaine. Il en est de même de cette autre parole : Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme j'ai gardé moi-même les commandements de mon Père, et je demeure dans son amour* (Joann., xv, 10). Il est manifeste que ces commandements regardent le Fils selon qu'il est aimé de son Père comme homme, ainsi qu'il aimait lui-même ses disciples comme hommes. Saint Paul nous fait voir qu'il faut entendre que ces commandements ont été donnés au Fils par le Père à raison de la nature humaine prise par le Fils, lorsqu'il enseigne que le Fils a obéi au Père dans les choses qui regardent la nature humaine ; car il dit : *Il s'est rendu obéissant à son Père jusqu'à la mort* (Philipp., ii, 8). L'Apôtre nous montre encore qu'il convient au Fils de prier à raison de la nature humaine, lorsqu'il dit que, *durant les jours de sa chair, ayant offert avec un grand cri et avec larmes des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, il fut exaucé à cause de son respect* (Hebr., v, 7). Nous voyons également sous quel rapport il a été envoyé par son Père, d'après cet autre passage de l'Apôtre : *Dieu a envoyé son Fils formé d'une*

dum quod est Patri subjectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. Pater ergo Filio præcipit ut subjecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam quum Dominus dicat : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio* (Joann., xiv, 31), quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur : *Surgite, sanus hinc* ; hoc enim dixit ad passionem accedens ; mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait : *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei præcepta servavi, et maneo in ejus dilectione* (Joann., xv, 10), manifestum est hæc præcepta ad

Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod præcepta Patris ad Filium accipiendâ sicut secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens Filium obedientem Patri fuisse in his quæ pertinent ad humanam naturam ; dicit enim : *Factus est obediens Patri usque ad mortem* (Philipp., ii, 8). Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam ; dicit enim quod, *in diebus carnis sue, precis supplicationesque ad eum qui posuit illum saluum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua resurrectione* (Hebr., v, 7). Secundum quid etiam missus a Patre dicatur Apostolus ostendit, dicens : *Nisi Deus Filium suum, factum es*

femme (Galat., iv, 4). Il a donc été envoyé par là même qu'il a été formé d'une femme; ce qui ne lui convient certainement qu'à raison de la chair qu'il a prise.

Il est donc clair que tous ces témoignages ne peuvent pas prouver que le Fils est assujéti au Père, si ce n'est à raison de la nature humaine.

Il faut observer, toutefois, que l'on dit que le Fils est envoyé par le Père, même invisiblement et comme Dieu, sans préjudice de son égalité avec le Père, ainsi que nous l'établirons plus loin, en traitant de la mission du Saint-Esprit (ch. 23).

7° Il est tout aussi clair que si le Fils est glorifié, ressuscité ou élevé par le Père, cela ne saurait prouver que le Fils est moindre que le Père, si ce n'est à raison de la nature humaine. Le Fils, en effet, n'a pas besoin d'être glorifié comme s'il recevait pour la première fois sa gloire, puisqu'il déclare l'avoir eue avant que le monde existât (Joan., xvii, 5); mais il fallait que sa gloire, voilée sous la faiblesse de la chair, fût manifestée par la glorification de sa chair et par des œuvres miraculeuses, afin de confirmer la foi des peuples qui croyaient en lui; aussi c'est de cet état obscur qu'il est dit : *Son visage est comme caché...*; *c'est pourquoi nous n'avons eu pour lui aucune estime* (Is., liii, 3). Également, le Christa été ressuscité, de même qu'il a souffert et qu'il est mort, selon la chair; car il est écrit : *Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous de cette pensée* (I. Petr., iv, 1). Il devait aussi être élevé dans la même partie où il avait été abaissé; car l'Apôtre dit : *Il s'est abaissé lui-même en se rendant obéissant jusqu'à la mort...*, *à cause de cela Dieu l'a élevé* (Philipp., ii, 8 et 9). Ainsi donc, quoique le Père glorifie, ressuscite et

muliere (Galat., iv, 4); eo ergo dicitur missus quod est factus ex muliere; quodquidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per hæc omnia non potest ostendi Filius Patri esse subjectus, nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter in quantum Deus, sine præjudicio æqualitatis quam habet ad Patrem, ut infra (c. 23) ostendetur, quum agatur de missione Spiritus Sancti.

7° Similiter etiam patet quod, per hoc quod Filius a Patre clarificatur, vel suscitatur, vel exaltatur, non potest ostendi quod Filius sit minor Patre, nisi secundum hu-

manam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, quum eam profiteatur se ante mundum habuisse (Joann., xvii, 5); sed oportebat quod sua claritas, quæ sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur, in fide credentium populorum; unde de ejus occultatione dicitur : *Et quasi absconditus est vultus ejus...*; *unde nec reputavimus eum* (Isai., liii, 3). Similiter autem, secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, id est secundum carnem; dicitur enim : *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini* (I. Petr., iv, 1). Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit ha-

élève le Fils, le Fils ne paraît pour cela inférieur au Père que par la nature humaine ; car, à raison de la nature divine, qui le rend égal au Père, le Père et le Fils ont la même puissance et la même opération. Aussi le Fils s'élève lui-même par sa propre puissance, selon cette parole du Psalmiste : *Élevez-vous, Seigneur, par votre puissance* (Ps. xx, 14). Il se ressuscite lui-même, comme il le dit : *J'ai le pouvoir de déposer mon âme, et... de la reprendre de nouveau* (Joann., x, 18). Non-seulement il se glorifie lui-même, mais il glorifie encore le Père ; car il dit : *Glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie* (Joann., xvii, 1) ; non pas que le Père soit caché sous le voile d'une chair qu'il a prise, mais il l'est par l'invisibilité de sa nature ; et le Fils est caché de la même manière, à raison de sa nature divine ; car cette parole : *Vous êtes vraiment un Dieu caché, ô Dieu sauveur d'Israël* (Is., xlv, 15), s'applique au Père et au Fils. Quant au Fils, il glorifie le Père, non en lui donnant la gloire, mais en le faisant connaître au monde, comme il le dit au même endroit : *J'ai fait connaître votre nom aux hommes* (Joann., xvii, 6).

8° Il ne faut pas croire qu'il y ait chez le Fils de Dieu quelque défaut de puissance, puisqu'il dit lui-même : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., xxviii, 18). Par conséquent, ce qu'il dit : *Il ne m'appartient pas de vous donner de vous asseoir à ma droite ou à ma gauche, mais à ceux à qui mon Père l'a préparé* (Matth., xx, 23), ne prouve pas que le Fils n'a pas le pouvoir de distribuer des sièges dans le ciel, puisque ces sièges signifient la participation à la vie éternelle, et qu'il lui appartient de la donner, comme il nous l'apprend en ces termes : *Mes brebis entendent ma voix ; je les connais et elles me suivent, et je leur donne*

millatus ; nam et Apostolus dicit : *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem...*, propter quod et Deus exaltavit illum (Philipp., ii, 8 et 9). Sic ergo, per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitatur et exaltatur, Filius non ostenditur minor Patri, nisi secundum humanam naturam ; nam, secundum divinam naturam, qua est Patri equalis, est eadem virtus Patris et Filii et eadem operatio ; unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistæ : *Exaltare, Domine, in virtute tua* (Psalm. xx, 14) ; ipse seipsum suscitatur, quod de se dicit : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et... iterum sumendi eam* (Joann., x, 18) ; ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem ; dicit enim : *Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te* (Joann., xvii, 1) ; non quod

Pater velamine carnis assumptus sit occultatus, sed sue invisibilitate nature ; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam ; nam Patri et Filio commune est quod dicitur : *Vere tu es Deus absconditus, Israel Deus Salvator* (Isai., xlv, 15). Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando ; nam et ipse ibidem dicit : *Manifestavi nomen tuum hominibus* (Joann., xvii, 6).

8° Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, quum ipse dicat : *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra* (Matth., xxviii, 18). Unde quod ipse dicit : *Sedens ad dexteram meam celum sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* (Matth., xx,

la vie éternelle (Joann., x, 27 et 28). Nous lisons encore que le Père... a abandonné au Fils tout jugement (Joann., v, 22). Or, il entre dans le jugement que quelques-uns soient placés dans la gloire du ciel, à cause de leurs mérites; aussi est-il écrit que le Fils de l'homme placera les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche (Matth., xxv, 33). Il est donc au pouvoir du Fils de placer quelqu'un à droite ou à gauche, soit que la droite et la gauche représentent différents degrés de participation à la gloire, soit que l'une désigne la gloire et l'autre le châtiment. Le sens de ce passage doit donc être fixé d'après ce qui précède. Nous lisons auparavant (Matth., xx, 20 et 21) que la mère des fils de Zébédée s'était approchée de Jésus, lui demandant que l'un de ses fils fût assis à sa droite, et l'autre à sa gauche; et elle paraissait excitée à lui adresser cette demande par la confiance que lui inspirait sa parenté charnelle avec Jésus-Christ homme. Le Seigneur ne lui répondit donc pas qu'il n'était pas en son pouvoir de donner ce qu'elle demandait, mais qu'il ne lui appartenait pas de le donner à ceux pour qui elle le priait. Il ne dit pas, en effet: Il ne m'appartient pas de donner à quelqu'un de s'asseoir à ma droite ou à ma gauche; bien plus, il nous fait voir que c'était à lui de le donner à ceux à qui son Père l'avait préparé. Il ne lui appartenait pas, en effet, de donner cela en tant qu'il était fils de la Vierge, mais en tant qu'il était Fils de Dieu; et, par conséquent, ce n'était pas à lui de l'accorder à quelques-uns, en vertu des droits qu'il avait en sa qualité de Fils de la Vierge, par parenté charnelle; mais en sa qualité de Fils de Dieu, il lui appartenait de le donner à ceux-là à qui son Père l'avait préparé par la prédestination éternelle. Le Sei-

23], non ostendit quod Filius distribuendarum coelestium sedium potestatem non habeat, quum per hujusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligatur, cujus collationem ad se pertinere ostendit, quum dicit: *Oves meæ vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me; et ego vitam æternam do eis* (Joann., x, 27 et 28). Dicitur etiam quod Pater... omne iudicium dedit Filio (Joann., v, 22). Ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in coelesti gloria collocentur; unde et dicitur quod Filius hominis statuet oves à dextris suis, hædos autem à sinistris (Matth., xxv, 33). Pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel à dextris, vel à sinistris, sive utrumque referatur ad differentem gloriæ participationem, sive unum referatur ad gloriam et alterum referatur ad pœnam.

Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex præmissis sumatur. Præmittitur namque (Matth., xx, 20 et 21) quod mater filiorum Zebedæi accesserat ad Jesum, petens ut unus filiorum ejus sederet ad dexteram ejus, et alius ad sinistram; et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad ejus potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare alicui; quin potius, ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius

gneur déclare encore lui-même que le Fils de Dieu a le pouvoir de faire cette préparation : *Il y a, dit-il, beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ; si cela n'était pas, je vous aurais dit : Je vais vous préparer un lieu* (Joann., XIV, 2). Ces demeures nombreuses sont les divers degrés suivant lesquels on participera à la béatitude ; et ces degrés, Dieu les a préparés dès l'éternité par la prédestination. Dès lors donc que le Seigneur dit : *Si cela n'était pas* (4), c'est-à-dire si les demeures préparées aux hommes faisaient défaut, et qu'il ajoute : *Je vous aurais dit : Je vais vous préparer un lieu*, il nous fait bien voir que cette préparation est comprise dans sa puissance.

On ne peut pas entendre non plus que le Fils ignore l'heure de son avènement, puisque, selon le témoignage de l'Apôtre, *tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés en lui* (Coloss., II, 3), et qu'il connaît parfaitement ce qui est plus relevé, savoir le Père ; mais il faut expliquer cela en ce sens, que le Fils étant homme parmi les hommes, il ressemblait à quelqu'un qui ignore, tant qu'il ne la révéla pas à ses disciples. Cette manière de parler est familière à l'Écriture, qui dit que Dieu connaît une chose quand il la fait connaître, comme dans ce passage : *Je connais maintenant que vous craignez Dieu* (Gen., XXII, 12), c'est-à-dire je l'ai fait connaître maintenant ; et ainsi il est dit par opposition que le Fils ignore ce qu'il ne nous fait pas savoir.

Pour ce qui est de la tristesse, de la crainte et des autres passions semblables, il est évident que Jésus-Christ ne les a éprouvées que

(4) Il y a dans le grec : *si dè μὴ, si non autem.*

Dei ; et ideo non erat sumum hoc dare aliquibus, propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per prædestinationem æternam. Sed quod etiam hæc præparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur, dicans : *In domo Patris mei mansiones multe sunt ; si que minus, dixissem vobis : Quia cado parare vobis locum* (Joann., XIV, 2). Mansiones autem multe sunt diversi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno a Deo in prædestinatione præparati sunt. Quum ergo Dominus dicit quod, si in aliquo minus esset, id est si deficerent præparatæ mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis, et subdit : *Dixissem vobis : Quia cado parare vobis locum*, ostendit hujusmodi

præparationem ad suam potestatem pertinere.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, quum in eo sint omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi, ut Apostolus dicit (Coloss., II, 3), et quum id quod majus est perfecte cognoscat, scilicet Patrem ; sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit ; sicut habetur : *Nunc cognovi quod timeas Deum* (Gen., XXII, 12), id est nunc cognoscere feci ; et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

Tristitia vero, timor et alia hujusmodi manifestum est quod ad Christum perti-

comme homme. Par conséquent, on ne peut saisir pour cette raison aucune infériorité dans la divinité du Fils.

9° Quant à ce que nous lisons, que la sagesse a été créée, on peut d'abord l'entendre, non pas de la Sagesse qui est le Fils de Dieu, mais de la sagesse que Dieu a mise dans les créatures; car il est dit : *Il l'a créée lui-même*, la sagesse, dans le *Saint-Esprit...*, et il l'a répandue sur toutes ses œuvres (Eccli., i, 9). On peut aussi faire rapporter ce terme à la nature créée que le Fils a prise, en sorte que le sens de cette parole : *J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles* (Eccli., xxiv, 14), sera celui-ci : Il a été prévu que je serais unie à une créature. Ou bien encore l'Écriture en disant que la Sagesse a été créée et engendrée, nous insinue quel est le mode de la génération divine. Dans la génération, l'être engendré reçoit la nature de l'être générateur, ce qui est une perfection; mais dans les générations qui se font parmi nous, l'être générateur subit lui-même un changement, ce qui est une imperfection; dans la création, au contraire, le créateur n'est point changé, mais l'être créé ne reçoit pas la nature du créateur. Il est donc dit que le Fils est créé et engendré, afin de nous faire entendre, par le terme de création que le Père est immuable, et par celui de génération qu'il y a unité de nature dans le Père et dans le Fils. Tel est le sens que le Concile a donné à ce texte de l'Écriture, au rapport de saint Hilaire (5).

(5) Les Ariens, d'après l'ordre de l'empereur Valence, se réunirent pour la seconde fois en concile, à Sirmium, en 357, pour y dresser une nouvelle confession de foi. En parlant du Fils de Dieu, ils rejetèrent les termes *ὁμοῦς*, consubstantiel, et *ὁμοιούσιος*, semblable en substance, niant par là ouvertement sa divinité. Le parti Arien se fractionna alors. D'un côté étaient les Ariens purs, qui furent appelés *Anoméens*, de *ἀνόμοιος*, dissemblable, parce qu'ils refusaient d'admettre même une ressemblance entre la substance du Fils et celle du Père; et de l'autre étaient les *semi-Ariens*, qui ne reconnaissaient pas l'identité de substance, mais admettaient la ressemblance. L'année suivante, ces derniers se réunirent à Ancyre et anathématisèrent les Anoméens. Saint Hilaire approuve leur profession de foi, qui est, du reste, orthodoxe dans les termes, et à laquelle on ne

neant secundum quod homo; unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

9° Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de Sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis; dicitur enim : *Ipsæ creavit illam*, scilicet sapientiam, in *Spiritu Sancto...*, et effudit illam super omnia opera sua (Eccli., i, 9). Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante sæcula creata sum* (Eccli., xxiv, 14), id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel, per hoc

quod Sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divins generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; sed, in generationibus quæ sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est; in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patriæ, ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio; et sic hujusmodi Scripturæ intellectum Synodus exposuit, ut per Hilariū patet.

10° Si le Fils est appelé le *premier-né des créatures* (Eccli., xxiv, 5; Coloss., I, 15), ce n'est pas qu'il fasse partie de l'ordre des créatures, mais c'est parce que le Fils existe par le Père et reçoit du Père, par lequel les créatures existent et de qui elles reçoivent; mais le Fils reçoit du Père la même nature qu'il possède, et il n'en est pas ainsi des créatures; aussi le Fils n'est pas seulement appelé *premier-né*, mais encore *Fils unique* (Joann., I, 14 et 18), à cause de la manière particulière dont il reçoit.

11° Ce que le Seigneur dit à son Père en parlant de ses disciples

peut reprocher que l'omission calculée du mot *ὑποούσιος*. Le saint docteur le traduisait en latin. On y lit ce qui suit : « Si quis condidit, vel creavit me et genuit me ab eodem auctore diens, hoc genuit me non tam ex similitudine essentiae intelligat, sed idem esse dicat « genuit me et condidit me; quasi non dicens Filium de Deo perfectum ex duobus nominibus significatum filium; sed per duo nomina, hoc est condidit me et genuit me conditionem nem tantummodo dicens, et nequaquam filium, sicut tradidit Sapientia (Prov., VIII, 24 et 25) ex duobus primum intellectum : Anathema sit. » — Saint Hilaire ajoute : « Dicentibus creaturam vel conditionem esse Filium Dei contrahitur ratione subjecta. Namque impietatis hæreticorum hinc profana præsumptio est, quod legisse se dicant : Dominus condidit vel creavit me; idipsum enim conditio vel creatio videtur intelligi; sed consequentem sententiam subtrahentes, ex qua intelligentiam prior sumit, ex prima arripiunt impietatis suæ auctoritatem, ut creaturam dicant, quia Sapientia dixerit se creatam. Quæ si creata est, quomodo potuit et nasci, quia nativitas omnis, quæcumque est, in naturam suam ex natura gignente consistit? Creatio autem sumit exordium de creantis potestate, potente scilicet Creatore ex nihilo condere creaturam. Sapientia itaque, quæ se dixit creatam, eadem in consequenti (v. 25) se dixit et genitam, creationem referens ad parentis indemutabilem naturam quæ extra, humani partus speciem et consuetudinem, sine immutatione aliqua ac demutatione sui creavit ex seipsa quod genuit. Creantis enim opus non habet passionem, aut permixtionem, aut partus; esse enim aliquando incipit quod creatur ex nihilo; et qui creat efficit pro potestate quod condit, et est opus virtutis creatio, non naturæ ex natura gignente nativitas. At vero nativitas legitimæ originis et genuinæ naturæ perfectus profectus est; ex natura enim generante naturam sumpsit genita natura. Sed quia Dei Filius non corporalis partitūdinis est genitus exemplo, sed ex perfecto Deo perfectus Deus natus est, idcirco ait creatam se esse Sapientia, omnem in generatione sua naturam passionis corporalis excludens. At vero, ut ostenderet non creationis in se, sed nativitatis esse naturam subiecit et genitam, ut quum creatam se et genitam confitetur, absolutam nativitatis suæ intelligentiam præstaret, dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significat, et legitimam ac propriam ex Deo Patre genitæ naturæ suæ ostendit esse substantiam. Atque ita perfectæ nativitatis intelligentiam creationis et generationis attulit sermo, quum alterum sine demutatione, alterum in proprietate naturæ est. Fitque utrumque unum, et unum utrumque perfectum, dum et Filius ex Deo ac sine demutatione Dei natus, sive ex Patre nascitur ut creetur, et indemutabilis ex se ac naturalis Filio Pater sic Filium condit, ut generet. Hæresis ergo creaturam esse Dei Filium profiteri ausa damnatur, quia impiam creaturæ ex nihilo opinionem, impassibili per eam Divinitatis perfectione monstrata, consequens professio naturalis generationis exstinguit (S. Hilar. Pictav., *De Synodis, seu de fide Orientalium*, col. 1161. — Parisiis, Muguet, 1693).

10° Quod vero Filius dicitur *primogenitus creaturæ* (Eccli., xxiv, 5; Coloss., I, 15) non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturæ; sed Filius accipit a Patre eandem naturam, non autem creaturæ; unde et Filius non solum *primogenitus* dicitur, sed etiam *Unigenitus* (Joann., I, 14 et 18), propter singularem modum accipiendi.

Afin qu'ils soient un, comme nous sommes un (Joann., xvii, 22), prouve que le Père et le Fils sont un de la même manière que les disciples doivent être un, c'est-à-dire par l'amour. Ce mode d'union n'exclut pas toutefois l'unité d'essence, mais il la démontre plutôt; car il est dit : *Le Père aime le Fils, et il lui a remis toutes choses entre les mains* (Joann., iii, 35); ce qui nous fait voir que la plénitude de la divinité est dans le Fils, comme nous l'avons établi (ch. 3 et 7).

Il est donc clair que les témoignages des Écritures cités par les Ariens en leur faveur ne sont point opposés à la vérité que professe la foi catholique.

CHAPITRE IX.

Réfutation des autorités alléguées par Photin et Sabellius.

Il est visible, d'après cet examen, que les passages de l'Écriture allégués par Photin et Sabellius en faveur de leurs opinions, ne peuvent pas non plus servir à appuyer ces erreurs. En effet :

1° Après sa résurrection, le Seigneur n'a pas dit : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., xxviii, 18), comme s'il venait de recevoir cette puissance nouvelle pour lui, mais parce que la puissance que le Fils de Dieu avait reçue dès l'éternité avait commencé à se manifester dans le Fils fait homme par la victoire qu'il remporta sur la mort en ressuscitant.

2° On voit clairement comment il faut entendre cette parole de l'Apôtre au sujet du Fils : *Qui lui est né du sang de David* (Rom., i, 3), par ce qu'il ajoute : *selon la chair*. Il ne dit pas, en effet, que le Fils de

11° Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (Joann., xvii, 22), ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentialitatem, sed magis eam demonstrat; dicitur enim : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manus ejus* (Joann., iii, 35); per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est (c. 3 et 7).

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quæ Ariani pro se assumebant non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quæ Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant eorum errores confirmare possunt.

1° Nam quod Dominus post resurrectionem dicit : *Datus est mihi omnis potestas in caele et in terra* (Matth., xxviii, 18), non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit, sed quia potestas, quam Filius Dei ab æterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

2° Quod vero Apostolus dicit, de Filio

Dieu est né absolument, mais qu'il est né du sang de David selon la chair, en prenant la nature humaine; de même que nous lisons ailleurs : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., 1, 14). Cela prouve encore que la suite : *Qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance* (Rom., 1, 4), ne convient au Fils qu'à raison de la nature humaine; car si la nature humaine a été unie au Fils de Dieu, de telle sorte qu'un homme peut être appelé Fils de Dieu, ce n'est point en vertu des mérites de cet homme, mais par la grâce de Dieu qui l'avait prédestiné.

3^e Il faut également rapporter à la nature humaine, sur laquelle est tombée l'humiliation de la passion, ce que dit le même Apôtre, que Dieu a élevé le Christ à cause du mérite de sa passion (Philipp., II, 8 et 9). Par conséquent, ce qui suit : *Il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom*, doit être expliqué en ce sens qu'il devait être manifesté à la foi des peuples que le nom qui convient au Fils à raison de sa naissance éternelle, convient aussi au Fils incarné.

4^e Cela prouve que cette parole de saint Pierre, que *Dieu a fait Jésus Christ et Seigneur* (Act., II, 36), doit s'appliquer au Fils à raison de la nature humaine, dans laquelle il a commencé à avoir dans le temps ce qu'il possédait dès l'éternité par sa nature divine.

5^e Les textes suivants que Sabellius apporte pour établir l'unité de la divinité : *Écoute, Israël : Le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur* (Deutér., VI, 4); *Voyez que je suis seul, et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (Ibid., XXXII, 39), ne sont point contraires à la doctrine de la foi catholique, qui, comme nous l'avons observé, professe que le Père et le Fils sont, non pas deux dieux, mais un seul Dieu.

loquens : *Qui factus est ei ex semine David* (Rom., I, 3), manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, *secundum carnem*. Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem, per assumptionem humanæ naturæ; sicut et dicitur : *Verbum caro factum est* (Joann., I, 14). Unde etiam patet quod hoc quod sequitur : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute* (Rom., I, 4), secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humanæ naturæ Filio Dei uniretur, at sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinationis.

3^o Similiter etiam, quod idem Apostolus dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit (Philipp., II, 8 et 9), ad

humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis; unde et quod subditur : *Donavit illi nomen quod est super omnes nomina*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate eterna manifestandum esset, in fide populorum, convenire Filio incarnato.

4^o Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod *Deus Iesum Christum et Dominum fecit* (Act., II, 36), ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab eterno.

5^o Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis : *Audé, Israël : Dominus Deus noster, Dominus unus est* (Deutér., VI, 4), et : *Videte quod ego sim solus, et non est alius Deus præter me* (Ibid., XXXII, 39), sententiæ catholicæ fidei non repugnat,

Or De même, ce que nous lisons : *Mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même mes œuvres* ; et encore : *Je suis en mon Père et mon Père est en moi* (Joann., xiv, 10 et 11), ne démontre pas l'unité de personne, ainsi que le voulait Sabellius, mais l'unité d'essence, niée par Arius. En effet, si le Père et le Fils étaient une même personne, il ne serait pas juste de dire que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, puisqu'on ne dit pas que le même suppôt est en lui-même absolument, mais seulement à raison de ses parties ; car, comme les parties sont dans le tout, et qu'il est d'usage d'attribuer au tout ce qui convient aux parties, on dit quelquefois qu'un tout est en lui-même. Mais cette manière de parler n'est plus exacte quand il s'agit des personnes divines, en qui il ne saurait y avoir de parties, ainsi que nous l'avons démontré (liv. I, ch. 20). Lorsqu'on affirme que le Père est dans le Fils et que le Fils est dans le Père, il faut donc en conclure qu'il n'y a pas identité quant au suppôt entre le Père et le Fils (1). Mais cela prouve que le Père et le Fils ont une même essence ; car, ceci étant posé, on voit clairement comment le Père est dans le Fils et comment le Fils est dans le Père. En effet, dès lors que le Père est lui-même son essence, puisqu'en Dieu il n'y a aucune distinction entre l'être et celui qui a l'essence, selon ce que nous avons établi (liv. I, ch. 22), il en résulte que le Père est là où est l'essence du Père ; et, pour la même raison, que le Fils est là où est l'essence du Fils. Par conséquent, puisque l'essence du Père est dans le Fils et l'essence du Fils dans le Père, par la raison qu'ils ont tous les deux une même essence, ainsi que la foi catholique l'enseigne, il s'ensuit évidemment que le Père est dans le

(1) C'est-à-dire que le Père et le Fils sont deux personnes substantielles et distinctes.

quæ Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confiteatur, ut dictum est.

6^o Similiter etiam, quod dicitur : *Pater in me mansit ipse facit opera* ; et : *Ego in Patre et Pater in me est* (Joann., xiv, 10 et 11), non ostendit unitatem personæ, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiam, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quum non diceretur propriè idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut ostem-

sum est (l. I, c. 20). Relinquitur igitur, quum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam, quum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse et essentiam habens, ut est ostensum (l. I, c. 22), relinquitur quod in quocunque sit essentia Patris sit Pater ; et, eadem ratione, in quocunque est essentia Filii est Filius. Unde, quum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet, sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et

Fils et le Fils dans le Père. Et ainsi la même parole confond l'erreur de Sabellius et celle d'Arius.

CHAPITRE X.

Arguments contre la génération et la procession divine.

En examinant toutes choses avec une sérieuse attention, on voit clairement que les Saintes-Écritures nous proposent à croire, touchant la génération divine, que le Père et le Fils, bien que distincts comme personnes, sont cependant un seul Dieu et ont une même essence ou nature. Toutefois, comme il est beaucoup au-dessus de la nature des créatures que deux êtres soient distincts quant au suppôt, et qu'ils n'aient néanmoins qu'une seule essence, la raison humaine, partant des propriétés des créatures, trouve beaucoup de difficultés dans ce mystère de la génération divine. Car :

1° Puisque la génération qui nous est connue consiste dans une sorte de changement, dont l'opposé est la destruction, il paraît difficile d'admettre une génération en Dieu, qui, ainsi que nous l'avons prouvé, est immuable, indestructible et éternel (liv. I, ch. 13 et 15).

2° Si la génération est un changement, tout être engendré est nécessairement muable. Or, l'être qui subit un changement passe de la puissance à l'acte ; car le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, en tant que tel. Si donc le Fils de Dieu est engendré, il semble qu'il n'est ni éternel, parce qu'il passe de la puissance à l'acte, ni vrai Dieu, puisqu'il n'est pas un acte pur, mais qu'il y a en lui quelque chose de potentiel.

sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

CAPUT X.

Rationes contra generationem et processionem divinam.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis propouci credendum quod Pater et Filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, hu-

mana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divine generationis patitur difficultatem.

1° Nam, quum generatio nobis nota mutatio quædam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis et æternus, ut ex superioribus (l. I, 13 et 15) patet.

2° Amplius, Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur mutabile esse. Quod autem mutatur exit de potentia in actum ; nam motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque æternus sit, tanquam de potentia in actum exiens, neque verus Deus, ex quo

3^o L'être engendré reçoit sa nature de l'être générateur. Si donc le Fils est engendré de Dieu le Père, il a nécessairement reçu du Père la nature qu'il possède. Or, il n'est pas possible qu'il ait reçu du Père une nature numériquement distincte de celle qu'a le Père et spécifiquement semblable, comme cela a lieu dans les générations *univoques* (1) : par exemple, lorsqu'un homme engendre un homme et le feu le feu ; car nous avons démontré plus haut qu'il ne saurait y avoir plusieurs divinités numériquement distinctes (liv. I, ch. 42 et liv. IV, ch. 7). Il paraît tout aussi impossible qu'il ait reçu une nature numériquement identique à celle du Père, parce que, s'il en a reçu une partie, il s'ensuit que la nature divine est divisible ; et s'il l'a reçue tout entière, il semble en résulter que la nature divine, supposé qu'elle ait passé tout entière dans le Fils, cesse d'être dans le Père ; et ainsi, en engendrant, le Père est détruit. On ne peut pas dire non plus que la nature divine découle par une sorte de surabondance du Père dans le Fils, comme l'eau d'une source coule dans un ruisseau, sans que la source soit épuisée, parce que, de même que la nature divine ne saurait être divisée, ainsi elle ne peut s'accroître. Il reste donc à conclure que la nature que le Fils a reçue du Père n'est pas la même que celle du Père, ni numériquement, ni spécifiquement, mais qu'elle est d'un genre absolument différent, comme dans la génération équivoque (2) :

(1) Le terme *univoque* est un nom que l'on donne absolument et sans restriction à plusieurs êtres, parce qu'ils ont une essence commune. Aristote l'appelle aussi *synonyme* : *Synonyma* autem, quæ vulgo univoca dicuntur, quorum et nomen commune est, et eadem nomini attributa essentia definitio (συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τὸ ὄνομα κοινόν, καὶ ὁ κατὰ τὸ ὄνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός); ut animal, id quod est homo et id quod est bos; nam et animal communi nomine eorum utrumque appellatur, et eadem est quæ essentiam explicat definitio. Etenim si quis tradat definitionem quæ quid utrumque, *quatenus animalia sunt*, explicet, certe eandem attribuet utrique (Arist., *Antecedentia categor.*, c. 2).

(2) Un terme *équivoque* comprend des choses d'essences absolument différentes, et qui

non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

3^o Adhuc, Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus *univoceis*, ut quum homo generat hominem et ignis ignem; supra enim ostensum est (I. I, c. 42 et I. IV, c. 7) quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod

ter habet, quia, si recepit partem ejus, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre; et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quandam exuberantiam effluit a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum, et fons non evacuatur; quia natura divina sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eandem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in

par exemple, quand des animaux, nés de la putréfaction, sont engendrés par la vertu du soleil, dans l'espèce duquel ils n'entrent pas (3). Il suit donc de là que le Fils de Dieu n'est ni vrai Fils, puisqu'il n'est pas de l'espèce du Père, ni vrai Dieu, puisqu'il ne reçoit pas la nature divine.

4° Si le Fils a reçu sa nature de Dieu le Père, il faut qu'en lui le sujet qui reçoit et la nature reçue soient distincts ; car, rien ne se reçoit soi-même. Donc le Fils n'est pas lui-même son essence ou sa nature. Donc il n'est pas vrai Dieu.

5° Si le Fils de Dieu n'est autre que l'essence divine, comme l'essence divine est subsistante, ainsi qu'il a été prouvé (liv. I, ch. 22), et comme il est également certain que le Père est aussi l'essence divine elle-même (liv. I, ch. 21), il semble en résulter que le Père et le Fils se réunissent dans le même être subsistant. Or, dans l'ordre des natures intelligentes, on appelle personne un être subsistant. Donc, si le Fils est l'essence divine elle-même, le Père et le Fils se réunissent dans une seule personne. Si, au contraire, le Fils n'est pas l'essence divine elle-même, il n'est pas vrai Dieu ; car nous avons prouvé que c'est une propriété de Dieu (liv. I, ch. 21). Il paraît donc, ou que le Fils n'est pas vrai Dieu, comme le prétendait Arius, ou bien qu'il n'est pas personnellement distinct du Père, comme Sabellius affirmait.

n'ont de commun que la dénomination. Aristote l'appelle aussi homonyme : Homonyma, quæ vulgo æquivoca dicuntur, quorum nomen solum commune est, definitio autem essentialis ad id nomen accommodata alia atque alia (*ἁμὴν ὁμοῦ λέγεται ὡς ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τὸ ὄνομα λόγος τῆς οὐσίας ἑσπερος*) : ut animal, id quod homo est et depictum animal ; hæc enim nominis tantummodo societate conjuncta, definitione ea quæ essentialiam eorum in hoc nomine explicat, differunt. Si quis enim explicet quid sit utrumque eorum, quæ animalia sunt utriusque propriam constituent definitionem (Arist., *Ibid.*, c. 1).

(3) Voyez la note 2° du c. 102, liv. III, p. 113.

generatione æquivoca, ut quum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad ejus speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, quum non habeat speciem Patris, neque verus Deus, quum non recipiat divinam naturam.

4° Item, Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens et aliud natura recepta ; nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura. Non est igitur verus Deus.

5° Præterea, Si Filius Dei non est aliud quam essentia divina, quum essentia divina sit subsistens, ut probatum est (l. I, c. 22) ;

constat autem quod etiam Pater est ipse essentia divina (l. I, c. 21), videtur relinquere quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipse divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipse divina essentia, non est verus Deus ; hoc enim de Deo probatum est (l. I, c. 21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius, vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius assererat.

6° Adhuc, Illud quod est principium individuationis in unoquoque impossibile est

6° Ce qui, dans un être quelconque, constitue un principe d'individualisation ne saurait se trouver dans un autre être distinct de celui-ci quant au support; car ce qui est dans plusieurs n'est pas un principe d'individualisation. Or, l'essence même de Dieu est le principe par lequel Dieu est individualisé; car l'essence de Dieu n'est pas une forme inhérente à la matière, en sorte qu'il puisse être individualisé par une matière. Donc il n'y a pas en Dieu le Père un autre principe d'individualisation que son essence. Donc son essence ne peut être dans aucun autre support. Donc cette essence n'est pas dans le Fils, et, par conséquent, le Fils n'est pas vrai Dieu, selon Arius; ou bien le Fils n'est pas distinct du Père comme support, et ainsi ils ne sont tous deux qu'une seule et même personne, selon Sabellius.

7° Si le Père et le Fils sont deux supports ou deux personnes, bien qu'ils soient un par essence, il y a nécessairement en eux autre chose que l'essence pour les distinguer; car on affirme qu'ils ont tous deux une essence commune. Or, ce qui est commun ne saurait être un principe de distinction. Donc le principe qui distingue le Père et le Fils doit être autre que l'essence divine. Donc la personne du Fils, et pareillement la personne du Père, est composée de deux choses, savoir: d'une essence commune et d'un principe de distinction. Donc ils sont composés tous deux. Donc ni l'un ni l'autre n'est vrai Dieu.

Si l'on dit qu'ils ne sont distincts que par une relation, en tant que l'un est Père et que l'autre est Fils (4), et que ce que l'on affirme

(4) La relation, prise dans son sens le plus général, est le rapport d'un être, considéré comme tel, avec un autre. Aristote en parle en ces termes: *Ex eadem aliquo conferuntur quæ id quod sunt aliorum esse dicuntur, aut quoquo modo aliter eum alio conferuntur...* Sont igitur relatæ ea quæ id quod sunt alterius esse dicuntur, vel quoquo modo ad alterum referuntur. *Ἦρὸς τὴ δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα ἐντὶ ἄλλῳ ἵσταν ἐτέρον εἶναι λέγεται, ἢ ἐκαστὸν ἄλλῳ πρὸς ἑτέρον..... Ἦρὸς τὴ εὖν ἑσται ὅσα ἐντὶ ἄλλῳ ἵσταν,*

in esse alteri quod supposito distinguatur ab eo; quod enim in multis est non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur; non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset. Non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuatur quam sua essentia. Ejus igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium; aut Filius non est alius supposito a Patre, et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

7° Amplius, Si Pater et Filius sunt duo

supposita sive dui persone et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid præter essentiam per quod distinguuntur; nam essentia communis utrique ponitur. Quod autem commune est non potest esse distinctionis principium. Oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus; neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater, alius est Filius, quæ autem relative prædicantur

comme relatif ne paraît pas supposer autre chose dans l'être même dont on l'affirme, mais plutôt par rapport à un autre, en sorte qu'il n'en résulte pas de composition, cette réponse ne nous semble pas suffire pour éviter les difficultés qui viennent d'être signalées. — La relation, en effet, ne peut exister sans quelque chose d'absolu; car, dans tout ce qui est relatif, il faut distinguer ce qui est affirmé par rapport à soi, en outre de ce qui est affirmé par rapport à autre chose : ainsi, le serviteur est absolument en rapport avec quelque chose, en outre de ce que l'on affirme de lui par rapport à son maître. Donc la relation par laquelle on distingue le Père et le Fils doit avoir pour fondement quelque chose d'absolu. Donc cet absolu est unique, ou bien il y en a deux. S'il est unique, il ne peut pas servir de fondement à une double relation, à moins que ce soit une relation d'identité, qui ne saurait établir une distinction, comme quand on dit que le même est identique au même. Si donc la relation est telle qu'elle exige une distinction, il faut tout d'abord saisir la distinction des absolus. Donc il ne paraît pas possible que les personnes du Père et du Fils se distinguent uniquement par les relations.

8° On est forcé de dire que cette relation qui distingue le Père du

ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἡ ὅποσόν ἄλλως πρὸς ἕτερον... Πρὸς τι οὖν ἐστὶν ὅσα αὐτὰ ἄκρι ἐστίν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἡ ὅποσόν ἄλλως πρὸς ἕτερον. Ut mons ad alterum magnus dicitur, quippe quum ad aliquid mons magnus nominetur (*Categ.*, cap. *De iis que cum aliquo conferuntur*). — Trois choses sont nécessaires pour que la relation existe : 1° le *sujet* ou l'être qui est en rapport avec un autre ; 2° le *terme*, ou l'être avec lequel le sujet est en rapport ; 3° le *fondement* ou la raison pour laquelle le rapport existe. — Plusieurs théologiens définissent ainsi, quant au mystère de la Sainte Trinité, la relation qu'ils appellent aussi *propriété relative* (*ἰδιότητα σχετικὴν*) : Relatio est similis modus, quo ordo originis et personæ oppositio, seu *esse* ad exprimitur. — Les relations entre les personnes divines sont *essentielles*, puisque Dieu est par essence ce qu'il est, et *substantielles*, puisque chacune des trois personnes a la substance divine. — Les personnes divines ne peuvent se distinguer que par des relations d'opposition. Or, il y a trois personnes et deux processions. Donc les relations sont au nombre de quatre : 1° La paternité, du Père au Fils ; 2° la filiation, du Fils au Père ; 3° la spiration active, du Père et du Fils au Saint-Esprit ; 4° la spiration passive, du Saint-Esprit au Père et au Fils.

non aliud videntur prædicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud, et sic per hoc compositio non inducitur, videtur quod hæc responsio non sit sufficiens ad prædicta inconvenientia vitanda. — Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto; in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur præter id quod ad aliud dicitur; sicut servus ad aliquem est absolute præter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur oportet quod habeat aliquod

absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum, aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio, nisi forte sit relatio identitatis, quæ distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personæ Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

8° Præterea, Oportet dicere quod relatio

Fils est réelle, ou bien qu'elle n'existe que dans l'intelligence. Si elle est réelle, cette chose ne paraît pas être la même que l'essence divine, puisque l'essence divine est commune au Père et au Fils. Il y aura donc dans le Fils quelque chose qui n'est pas son essence, et, par conséquent, il n'est pas vrai Dieu, puisque nous avons démontré qu'en Dieu il n'y a rien qui ne soit pas son essence (liv. 1, ch. 23). Si, au contraire, cette relation n'est que dans l'intelligence, elle ne peut pas distinguer personnellement le Fils du Père ; car il doit y avoir une distinction réelle là où se trouve une distinction personnelle.

9° Tout relatif dépend de son corrélatif. Or, un être qui dépend d'un autre n'est pas vrai Dieu. Si donc la personne du Père et celle du Fils se distinguent par des relations, ni l'un ni l'autre ne sera vrai Dieu.

10° S'il est vrai que le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, ce nom de *Dieu* doit être donné au Père et au Fils substantiellement, puisque la divinité ne peut être un accident. Or, l'attribut substantiel est ce qui est vraiment l'être même duquel on l'affirme ; car quand on dit : *L'homme est un animal*, ce qui est vraiment homme est un animal ; de même, quand on dit : *Socrate est un homme*, ce qui est vraiment Socrate est un homme. D'où il semble résulter qu'on ne saurait découvrir la pluralité dans les sujets, lorsqu'il y a unité dans l'attribut substantiel ; car Socrate et Platon ne sont pas un seul homme, bien qu'ils soient un dans l'humanité ; l'homme et l'âne ne sont pas un seul animal, bien qu'ils soient un dans le genre animal. Si donc le Père et le Fils sont deux personnes, il paraît impossible qu'ils soient un seul Dieu.

illa quæ Fillum distinguit a Patre aut sit res aliqua aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non videtur esse illa res quæ est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio. Erit ergo in Filio aliqua res quæ non est ejus essentia, et sic non est verus Deus ; ostensum est enim (l. 1, c. 23) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre ; quæ enim personaliter distinguuntur realiter oportet distinguî.

9° Item, Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero non est verus Deus. Si igitur persona Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

10° Adhuc, Si Pater est Deus et Filius

est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter prædicetur, quum divinitas accidens esse non possit. Prædicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo prædicatur ; nam, quum dicitur : *Homo est animal*, quod vere homo est animal est ; et similiter, quum dicitur : *Socrates est homo*, quod vere Socrates est homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subjectorum inveniri pluralitatem, quum unitas sit ex parte substantialis prædicati ; non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate ; neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt due personæ, impossibile videtur quod sint unus Deus.

11° Amplius, Opposita prædicata plura-

14° Les attributs opposés indiquent qu'il y a pluralité dans le sujet dont on les affirme. Or, on attribue des choses opposées à Dieu le Père et à Dieu le Fils; car le Père est Dieu non engendré et engendrant, et le Fils est Dieu engendré. Donc il ne paraît pas possible que le Père et le Fils soient un seul Dieu.

C'est par ces arguments et d'autres équivalents que quelques-uns, voulant mesurer les mystères divins avec leur propre raison, s'efforcent de combattre la génération divine. Mais, parce que la vérité est forte par elle-même et n'est renversée par aucune attaque, nous devons nous appliquer à prouver que la vérité de la foi ne peut pas succomber sous les efforts de la raison.

CHAPITRE XI.

Comment il faut entendre la génération, pour les personnes divines, et ce que les Écritures disent du Fils de Dieu.

Pour réaliser cette entreprise, il faut partir de ce principe, que le mode d'émanation varie parmi les êtres suivant la diversité des natures; et plus une nature est élevée, plus aussi ce qui en émane lui est intime.

En effet, de tous les êtres, les corps inanimés sont ceux qui tiennent la dernière place, et, pour eux, les émanations ne peuvent se produire autrement que par l'action d'un corps sur un autre corps: ainsi, le feu est produit par le feu, quand le feu, en altérant un corps étranger, lui donne la qualité du feu et le fait passer dans son espèce.

Après les corps inanimés, viennent immédiatement les plantes, chez

litatem ostendunt in eo de quo prædicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita prædicantur; nam Pater est Deus ingenuus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Hæc igitur et similia sunt ex quibus aliqui, divinarum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed, quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT XI.

Quomodo accipienda sit generatio in divinis et que de Filio Dei dicuntur in Scripturis.

Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum.

In rebus enim omnibus inanimata corpora inferius locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab

lesquelles l'émanation procède déjà de l'intérieur, en tant que la sève, qui est au dedans de la plante, se change en semence, et que la semence confiée à la terre pousse une plante. On trouve donc là le premier degré de la vie; car les êtres vivants sont ceux qui se portent eux-mêmes à agir, et ceux, au contraire, qui ne peuvent mouvoir que ce qui leur est extrinsèque, sont absolument privés de vie; et ce qui révèle la vie dans les plantes, c'est qu'un principe qui leur est inhérent détermine une certaine forme par son action motrice. Toutefois, la vie des plantes est imparfaite, parce que, bien que l'émanation procède chez elles d'un principe intrinsèque, cependant, l'être qui en émane, sortant peu à peu de l'intérieur, finit par être complètement extrinsèque : par exemple, la sève, en sortant de l'arbre, devient d'abord une fleur, et enfin un fruit, qui est distinct de l'écorce, tout en lui restant attaché; lorsque le fruit est complètement développé, il se sépare tout à fait de l'arbre, et, tombant à terre, il produit une autre plante par la vertu inhérente à la semence. Si l'on y fait bien attention, on voit que même le premier principe de cette émanation se tire du dehors; car l'arbre puise dans la terre, par ses racines, cette sève intrinsèque, dont la plante se nourrit.

Au-dessus de la vie des plantes, nous trouvons un degré de vie plus élevé, celui de l'âme sensitive, dont l'émanation propre, bien que son principe soit extrinsèque, se termine néanmoins à l'intérieur; et, plus l'émanation fait de progrès, plus aussi elle devient intime; car le sensible extérieur imprime sa forme dans les sens extérieurs, desquels elle passe dans l'imagination, et finalement dans le trésor de la mémoire.

igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

Potest inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantæ, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantæ intraneus in semen convertitur et illud semen terræ mandatam crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitæ invenitur; nam virentia sunt quæ seipsas movent ad agendum, illa vero quæ non nisi exteriora movere possunt omnino sunt vitæ carentia; in plantis vero hoc indicium vitæ est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta, quia, emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen, penlatim ab interioribus exiens, quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur; humor enim arboris primo ab arbore ege-

diens fit flos, et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, seminata virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primam hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

Ultra plantarum vero vitam altior gradus vitæ invenitur, quæ est secundum animam sensitivam, ejus emanatio propria, etiam ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis inceserit, tanto magis ad intima devenitur; sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriam

Cependant, à chaque progrès de cette émanation, le principe et le terme appartiennent à diverses puissances ; car aucune puissance sensitive ne se réfléchit sur elle-même. Ce degré de vie est donc d'autant supérieur à la vie des plantes, que l'opération propre à ce genre de vie est circonscrite davantage dans l'intimité de l'être. Toutefois, ce n'est pas une vie absolument parfaite, puisque l'émanation passe d'un être dans un autre.

Le degré suprême et parfait de la vie, c'est donc la vie de l'intelligence, parce que l'intelligence se réfléchit sur elle-même et peut se connaître elle-même. Mais il y a divers degrés dans la vie intellectuelle ; car, quoique l'intelligence humaine puisse se connaître elle-même, elle tire du dehors ce qui constitue le premier principe de sa connaissance, puisqu'elle est incapable de connaître sans images, ainsi que nous l'avons démontré (liv. II, ch. 60).

La vie intellectuelle est donc plus parfaite chez les Anges, dont l'intelligence n'arrive pas à se connaître au moyen de quelque chose d'extérieur, mais se connaît elle-même par elle-même. Cependant, leur vie n'atteint pas encore la perfection dernière, parce que, quoique l'intention conçue dans l'intelligence leur soit tout à fait intrinsèque, cette intention n'est cependant pas elle-même leur substance, puisque nous avons vu que pour eux être et connaître ne sont pas une même chose (liv. II, ch. 52).

Donc la perfection dernière de la vie appartient à Dieu, en qui être et connaître ne sont pas distincts, comme nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 45); et, par conséquent, en Dieu l'intention conçue dans l'intelligence est nécessairement l'essence divine elle-même. Nous appelons

thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vite tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vite magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

Est igitur supremus et perfectus gradus vite qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vite diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est

intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus (l. II, c. 60) patet.

Perfectior igitur est intellectus vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus (l. II, c. 52) patet.

Ultima igitur perfectio vite competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra (l. I, c. 45) ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem *intentionem*

intention conçue dans l'intelligence ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la chose connue (1). En nous cette intention n'est ni la chose connue, ni la substance même de l'intelligence, mais une sorte de ressemblance de la chose connue conçue dans l'intelligence, et dont la parole extérieure est le signe. C'est pourquoi on appelle cette intention le *verbe intérieur*, qui est manifesté par le verbe extérieur. Ce qui prouve qu'en nous cette intention n'est pas l'objet connu, c'est que autre chose est de connaître l'objet et autre chose de connaître l'intention même conçue dans l'intelligence, ce que fait l'intelligence en réfléchissant sur son opération; d'où il résulte que la notion des êtres est distincte de la notion des intentions de l'intelligence. Il est démontré aussi qu'en nous l'intention conçue dans l'intelligence n'est pas notre intelligence elle-même, par cette raison, que l'être de l'intention conçue dans l'intelligence subsiste dans l'intelligence même, mais non l'être de notre intelligence, dont l'être n'est pas son acte de connaître. Donc, puisqu'en Dieu être et connaître sont une même chose, l'intention conçue dans son intelligence est son intelligence; et, parce qu'en lui l'intelligence est la chose connue, puisqu'en se connaissant lui-même, il connaît tous les autres êtres (liv. 1, ch. 49), il faut en conclure qu'en Dieu se connaissant lui-même il y a identité entre l'intelligence, la chose connue et l'intention conçue dans l'intelligence.

Ceci considéré, nous pouvons concevoir jusqu'à un certain point comment il faut entendre la génération divine. — Il est évident qu'on ne peut pas envisager la génération divine de la même manière que celle des êtres inanimés; car, selon l'enseignement de la foi, le Fils engen-

(1) C'est-à-dire l'idée (*idéa*, image ou ressemblance, de *εἶδω* je vois).

intellectum id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæquidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliæ scientiæ sunt de rebus, et aliæ de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc pa-

tet quod esse intentionis intellectæ etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta; intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut ostensum est (l. 1, c. 49), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quæ intelligitur et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. — Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in

dré de Dieu doit posséder la véritable divinité et être vrai Dieu. Or, la divinité n'est pas une forme inhérente à une matière; et nous avons démontré que Dieu n'est pas composé de matière (liv. I, ch. 47). — On ne peut pas assimiler non plus la génération divine au mode de génération des plantes, et même des animaux, qui ont en commun avec les plantes la puissance nutritive et génératrice; car quelque chose qui était dans la plante ou dans l'animal s'en sépare pour la génération d'un être d'espèce semblable, qui, au terme de sa génération, est entièrement hors de l'être générateur. Quant à Dieu, dès lors qu'il est indivisible, rien ne saurait se séparer de lui; et le Fils engendré de Dieu n'est pas lui-même hors du Père qui l'engendre, ainsi que le prouvent les autorités précédemment citées (ch. 2 et 3). — On ne peut pas davantage concevoir la génération divine comme étant conforme au mode d'émanation qui se rencontre dans l'âme sensitive. Dieu, en effet, ne reçoit d'un principe extrinsèque rien qui lui permette d'influer sur un autre être; car, dans ce cas, il ne serait pas le premier agent. De plus, les opérations de l'âme sensitive ne s'accomplissent pas sans instruments corporels; et il est évident que Dieu est incorporel (liv. I, ch. 20). Reste donc à dire qu'on doit considérer la génération divine comme une émanation intellectuelle.

Voici comment il faut le prouver :

Il est clair, d'après ce que nous avons établi (liv. I, ch. 47), que Dieu se connaît lui-même. Or, tout objet connu, en tant que connu, est nécessairement dans le sujet qui connaît; car l'acte même de connaître indique une appréhension de l'objet connu faite par l'intelli-

exteriorem materiam; oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipse autem deitas non est forma materie inherens, neque Deus est ex materia existens, ut probatum est (l. I, c. 17). — Similiter autem non potest accipi divina generatio admodum generationis quæ in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quæ communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extragenerantem. A Deo autem, quum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus (c. 2 et 3) patet. — Neque etiam potest

divina generatio intelligi secundum modum emanationis quæ invenitur in anima sensitiva; non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit; non enim esset primum agens. Operationes etiam animæ sensitivæ non complentur sine corporalibus instrumentis; Deum autem manifestum est incorporeum esse (l. I, c. 20). Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda.

Hoc autem sic manifestari oportet :

Manifestum est enim, ex his quæ declarata sunt (l. I, c. 47), quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seip-

gence; d'où il suit que, même notre intelligence, en se connaissant elle-même, est en elle-même, non-seulement comme identique à elle-même par son essence, mais encore comme appréhendée par elle-même dans l'acte de connaître. Donc Dieu doit être en lui-même, comme l'objet connu dans le sujet qui connaît. Or, l'objet connu dans le sujet qui connaît, c'est l'intention conçue dans l'intelligence et le verbe. Donc, en Dieu se connaissant lui-même est le Verbe de Dieu, c'est-à-dire Dieu connu, de même que, dans l'intelligence, le verbe d'une pierre est la pierre connue. Aussi est-il dit : *Le VERBE était en Dieu* (Joann., I, 1). Mais, parce que l'intelligence divine ne passe pas de la puissance à l'acte, mais existe toujours en acte (liv. I, ch. 56), Dieu a nécessairement dû se connaître toujours. Or, puisqu'il se connaît lui-même, son Verbe doit être en lui, ainsi que nous l'avons vu. Nécessairement donc le Verbe de Dieu a toujours existé en lui. Donc le Verbe de Dieu lui est coéternel et ne s'unit pas à lui dans le temps, de même que le verbe conçu intérieurement, c'est-à-dire l'intention reçue dans l'intelligence s'unit à notre intelligence dans le temps. De là cette parole : *Au commencement était le Verbe* (Joann., I, 1). Dès lors que l'intelligence divine n'est pas seulement toujours en acte, mais qu'elle est encore un acte pur, comme nous l'avons vu (liv. I, ch. 16), il faut que la substance de l'intelligence divine soit son opération même de connaître, opération qui est l'acte de l'intelligence. Or, l'être du verbe intérieurement conçu, ou de l'intention reçue dans l'intelligence, est son acte même d'être connu. Donc l'être du Verbe divin est le même que celui de l'intelligence divine, et, par conséquent, de Dieu lui-même, qui est son intelligence. Or, nous avons prouvé que l'être

sum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit, ut intellectus in intelligente. Intellectus autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur : *Verbum erat apud Deum* (Joan., I, 1). Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actus existens, ut probatum est (l. I, c. 56), ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod Verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necessario est igitur semper Verbum ejus in

Deo exstitisse. Est igitur coeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur : *In principio erat Verbum* (Joan., I, 1). Quam autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est (l. I, c. 16), oportet quod substantia intellectus divini sit ipsam suam intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectus, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini et intellectus divini, et, per consequens, ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quod idem est quod ipse Deus, ut ostensum est (l. I, c. 21 et 22).

de Dieu est son essence ou sa nature, qui est identique à Dieu même (liv. 1, ch. 21 et 22). Donc le Verbe de Dieu est l'être divin lui-même et son essence, et lui-même est Dieu.

Il n'en est pas ainsi du verbe de l'intelligence humaine. En effet, lorsque notre intelligence se connaît elle-même, l'être de l'intelligence est distinct de son acte de connaître; car la substance de l'intelligence connaissait en puissance avant de connaître en acte. Il s'en suit donc que l'être de l'intention conçue dans l'intelligence est autre que l'intelligence elle-même, puisque l'être de cette intention est l'acte d'être connue. Par conséquent, dans l'homme se connaissant lui-même, le verbe conçu intérieurement ne peut être un vrai homme ayant l'être naturel de l'homme, mais seulement un homme connu, et comme une sorte de ressemblance de l'homme vrai saisie par l'intelligence. Le Verbe de Dieu, au contraire, par là même qu'il est Dieu connu, est vrai Dieu, ayant naturellement l'être divin, parce que, comme nous l'avons rappelé, il n'y a pas de distinction entre l'être naturel de Dieu et son acte de connaître. C'est pour cela qu'il est dit : *Le Verbe était Dieu* (Joann., 1, 1); et, cette parole étant absolue, elle démontre qu'il faut considérer comme vrai Dieu le Verbe de Dieu. On ne pourrait pas dire, en effet, simplement et absolument que le verbe de l'homme est homme, mais sous quelque rapport, c'est-à-dire qu'il est un homme connu. D'où il suit que cette proposition : *le verbe est homme*, serait fausse; mais celle-ci : *le verbe est un homme connu*, peut être vraie. Quand donc on dit : *Le Verbe était Dieu*, cela prouve que le Verbe divin n'est pas seulement une intention conçue dans l'intelligence, comme notre verbe, mais aussi un être qui existe et

Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia ejus, et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Quum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectus et aliud intellectus ipsius, quum intentionis intellectus esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei,

ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur : *Deus erat Verbum* (Joann., 1, 1); quod, quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde hæc falsa esset : *Homo est verbum*; sed hæc potest esse vera : *Homo intellectus est verbum*. Quum ergo dicitur : *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem; Deus enim ve-

subsiste dans une nature ; car Dieu vrai est un être subsistant, puisque par dessus tout il est par lui-même un être.

La nature de Dieu n'est pas dans le Verbe de telle sorte qu'elle soit une quant à l'espèce et distincte par le nombre. Nous avons observé que le Verbe a la nature de Dieu de la même manière que l'acte de connaître de Dieu est son être même. Or, pour Dieu l'acte de connaître est l'être divin lui-même. Donc le Verbe possède l'essence divine identiquement, non-seulement quant à l'espèce, mais aussi quant au nombre. De plus, une nature spécifiquement unique ne se divise en plusieurs êtres qu'à raison de la matière. Or, la nature divine est complètement immatérielle. Donc il répugne que la nature divine soit une par l'espèce et distincte par le nombre. Donc le Verbe de Dieu possède en commun avec Dieu une nature numériquement identique ; et, pour cette raison, le Verbe de Dieu et Dieu, dont il est le Verbe, ne sont pas deux dieux, mais un seul Dieu. En effet, si, parmi nous, deux qui ont la nature humaine sont deux hommes, cela vient de ce que la nature humaine est divisée quant au nombre dans deux personnes. Or, nous avons prouvé que ce qui est divisé dans les créatures est absolument un en Dieu (liv. 1, ch. 31) : ainsi, dans la créature, l'essence et l'être sont distincts, et même en quelques-unes ce qui subsiste dans son essence est autre que son essence ou sa nature ; car tel homme n'est pas son humanité ni son être ; mais Dieu est son essence et son être. Quoiqu'en Dieu ces choses soient très réellement une seule chose, cependant c'est en lui que se trouve tout ce qui entre dans la raison de sa subsistance, de son essence, ou même de son être ; car il lui convient de ne pas être en d'autres, en tant que subsistant ; d'avoir une quiddité,

rus res subsistens est, quum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eandem. Item, natura que est una secundum speciem, non dividitur in plura, secundum numerum, nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo ; propter quod Verbum Dei et Deus, cujus est Verbum, non

sunt duo dii, sed unus Dens. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem (l. 1, c. 31) ea que in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse ; sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura ; nam hic homo non est sua humanitas, nec suum esse ; sed Deus est sua essentia et suum esse. Et, quamvis hæc in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentiam, vel essentiam, vel ipsius esse ; convenit enim ei non esse in aliis, in quantum est subsistens ; esse quid, in quantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse.

en tant qu'il est une essence, et d'être en acte, à raison de son être même. Donc, puisqu'en Dieu l'être intelligent, l'acte de connaître et l'intention conçue dans l'intelligence, c'est-à-dire son Verbe, sont identiques, en lui doit se trouver très réellement, et ce qui entre dans la raison de l'être intelligent, et ce qui entre dans la raison de l'acte de connaître, et ce qui entre dans la raison de l'intention conçue dans l'intelligence, ou du Verbe. Or, il entre dans la raison du verbe intérieur, qui est l'intention conçue dans l'intelligence, qu'il procède de l'être intelligent conformément à son acte de connaître, puisqu'il est comme le terme de l'opération intellectuelle; car, par l'acte de connaître, l'intelligence conçoit et forme l'intention ou la raison qui est en elle, et qui constitue le verbe intérieur. Donc le Verbe de Dieu doit procéder de lui conformément à son acte de connaître. Donc le Verbe de Dieu est en rapport avec Dieu qui connaît, dont il est le Verbe, comme avec son principe; car c'est là ce qui constitue un verbe. Donc, puisqu'en Dieu l'être intelligent, l'acte de connaître et l'intention conçue dans l'intelligence ou le Verbe, sont un par essence, et que par là même chacun d'eux est nécessairement Dieu, il ne reste plus qu'une distinction de relation, en tant qu'on rapporte le Verbe à celui qui le conçoit comme à son principe. C'est pour cela qu'après avoir dit : *Le Verbe était Dieu* (Joann., 1, 1), saint Jean l'Évangéliste ne voulant pas laisser croire qu'il n'y a absolument aucune distinction entre le Verbe et Dieu qui parle ou conçoit le Verbe, ajoute : *Il était au commencement en Dieu*; comme s'il disait : Ce Verbe que j'ai appelé Dieu est distinct en quelque manière de Dieu qui parle, et ainsi on peut affirmer qu'il est en Dieu.

Oportet igitur, quum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius, quod verissime in Deo sit, et quod pertinet ad rationem intelligentis, et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere, et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive Verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, quum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interior verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum

intelligentem, cujus est Verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Quum igitur in Deo intelligens, intelligere et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Joannes Evangelista, quis dixerat : *Deus erat Verbum* (Joann., 1, 1), ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subjunxit : *Hoc erat in principio apud Deum*; quasi dicas : Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic posset dici apud Deum esse.

Le verbe conçu intérieurement est une sorte de raison et de ressemblance de la chose connue; car la ressemblance d'un être est dans un autre en qualité de type, si elle y est comme principe, ou plutôt en qualité d'image, si elle est en rapport avec l'être dont elle est la ressemblance comme avec son principe. Nous trouvons un exemple de ces deux choses dans notre intelligence. Parce que la ressemblance d'une œuvre d'art qui existe dans l'esprit de l'artiste est le principe de l'opération qui donne l'existence à cette œuvre, elle est par rapport à cette œuvre ce qu'est le type pour la copie; mais la ressemblance d'un être naturel conçue dans notre intelligence est avec cet être, dont la ressemblance existe, dans le même rapport qu'avec son principe, parce que notre acte de connaître commence par les sens, qui subissent l'impression des êtres de la nature. Or, dès lors que Dieu se connaît lui-même et connaît les autres êtres, ainsi qu'il a été prouvé (liv. 1, ch. 49), son acte de connaître est le principe des choses qu'il connaît, puisqu'il les produit par son intelligence et sa volonté; mais cet acte est en rapport avec l'intelligible, qui est lui-même, comme avec son principe; car cet intelligible est identique à l'intelligence qui connaît, et dont le Verbe conçu est une sorte d'émanation. Le Verbe de Dieu doit donc être comme un type par rapport aux autres êtres connus de Dieu, et par rapport à Dieu, dont il est le Verbe, comme son image. Aussi est-il dit du Verbe de Dieu qu'il est l'image du Dieu invisible (Coloss., 1, 15).

Il y a, cependant, une différence entre l'intelligence et les sens. Elle consiste en ce que les sens saisissent la chose par ses accidents extérieurs, qui sont : la couleur, la saveur, la quantité et les autres ana-

Verbum autem interius conceptum est quedam ratio et similitudo rei intellectæ; similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu percipitur; quia enim similitudo artificiatæ existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Quum autem Deus et

seipsum intelligat et alia, ut ostensum est (l. 1, c. 49), ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, quum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quedam emanatio est Verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparatur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, ad ipsum Deum, cujus est Verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur quod est imago Dei invisibilis (Coloss., 1, 15).

Est autem differentia inter intellectum et sensum; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt: color, sapor, quantitas et alia hu-

logues; au lieu que l'intelligence pénètre jusqu'au dedans de la chose; et, parce que toute connaissance se perfectionne par la ressemblance qui existe entre le sujet qui connaît et l'objet connu, il est nécessaire que les sens aient en eux la ressemblance de la chose sensible quant à ses accidents, mais la ressemblance de la chose connue doit être dans l'intelligence quant à son essence. Le verbe conçu dans l'intelligence est donc l'image ou le type de la substance de la chose conçue. Puis donc que le Verbe de Dieu est l'image de Dieu, comme nous venons de le voir, il est nécessairement l'image de Dieu quant à son essence. C'est pourquoi l'Apôtre dit qu'il est l'image de la substance de Dieu (Hebr., 1, 3).

Il y a deux sortes d'images. Il en est une qui n'a pas la même nature que l'être dont elle est l'image; soit que cette image consiste dans la représentation de ses accidents extérieurs, comme une statue de bronze est l'image d'un homme sans être un homme; ou bien qu'elle soit image quant à la substance de la chose: ainsi, la notion de l'homme conçue dans l'intelligence n'est pas un homme; car le Philosophe dit: « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais son image (2). » L'image d'une chose qui a la même nature que la chose dont elle est l'image est comme le fils d'un roi, dans lequel apparaît l'image de son père et qui a la même nature que lui. Or, nous avons démontré que le Verbe de Dieu est l'image de Dieu parlant, même quant à son essence,

(2) Dicamus animam ipsam ea universa quodammodo esse quæ sunt. Nam ea quæ sunt aut intelligibilia sunt aut sensibilia; atque scientia quidem est res ea quodammodo quæ sub ipsam scientiam cadunt; sensus autem ipse sensibilis. Verum quo pacto id ita est queratur oportet. Schiditur igitur in ipsas res scientia atque sensus: is quidem qui est potentia, in res potentia tales; is vero qui est actu, in actu similiter tales; et scientia pari modo. Sensitivum autem animæ, et id quod scientiis affici potest, hæc potentia sunt; hoc quidem, id quod sub scientiam cadit, illud vero sensibile. Atqui necesse est aut res ipsas, aut formas in anima esse. At non sunt in ea res ipsæ profecto; non enim ipse lapis in anima, sed forma lapidis inest. Quare anima est ut manus; manus enim instrumentorum est instrumentum; et intellectus formarum est forma, et sensus iidem sensibilia forma (Arist., *De anima*, III, c. 8).

jusmodi, sed intellectus ingreditur ad interiora rei, et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia, in intellectu vero, sit similitudo rei intellectus quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiæ rei intellectus. Quum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad ejus essen-

tiam. Hinc quod Apostolus dicit quod est *figura substantiæ Dei* (Hebr., 1, 3).

In ego autem alicujus rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua ænea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo; nam et Philosophus dicit: « Non lapis est in anima, sed species. » (*De anima*, I, III, c. 8.) Imago au-

et qu'il a en commun avec celui qui parlé la même nature. Nous en concluons donc que le Verbe de Dieu n'est pas seulement image, mais encore Fils; car, pourvu qu'il s'agisse d'êtres vivants, on n'en rencontre aucun qui soit l'image d'un autre, de manière à avoir la même nature que lui, et auquel on ne puisse pas donner le nom de fils, parce que ce qui procède d'un être vivant et lui ressemble par l'espèce est appelé son fils. Et c'est pour cela qu'il est écrit : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils* (Ps. II, 7).

Il faut considérer encore que puisqu'en toute nature le fils procède naturellement du père, dès lors que l'on appelle le Verbe de Dieu Fils de Dieu, il faut qu'il soit engendré et qu'il procède du Père naturellement. Cette conséquence s'accorde avec ce qui a été dit plus haut, comme on peut le voir par ce qui se passe dans notre intelligence. Elle connaît naturellement certaines choses, telles que les premiers principes des choses intelligibles, dont les conceptions intelligibles, que nous appelons des verbes intérieurs, existent en elle et en procèdent naturellement. Il est aussi d'autres intelligibles que notre intelligence ne connaît pas naturellement, mais elle arrive à les connaître par le raisonnement, et leurs conceptions ne sont point naturellement dans notre intelligence, qui les cherche en se livrant à l'étude. Or, il est manifeste que Dieu se connaît lui-même naturellement, de même qu'il existe naturellement; car nous avons prouvé que son acte de connaître est son être (liv. I, ch. 45). Donc, le Verbe de Dieu, qui se connaît lui-même, procède naturellement de lui; et, comme le Verbe de Dieu est de la même nature que Dieu parlant et lui ressemble, il

tem alicujus rei quæ eamdem naturam habet cum re cujus est imago est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est ejusdem naturæ cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius; non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturæ cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod dicitur : *Domine dixit ad me : Filius meus es tu* (Psalm. II, 7).

Rursus considerandum est quod, quum in qualibet natura processio filii a patre sit

naturalis, ex quo Verbum Dei filius De dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat. Et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quæ in intellectu nostro accidunt perspicui potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt; sunt etiam quædam intelligibilia quæ non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio queruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse, ut probatum est (I. I, c. 45). Verbum

résulte de cette procession naturelle que celui qui procède a avec le principe d'où il procède une ressemblance qui emporte l'identité de nature. Or, la vraie génération consiste, pour les êtres vivants, en ce que l'être engendré procède de l'être générateur comme étant sa ressemblance et ayant la même nature que lui. Donc le Verbe de Dieu est vraiment engendré par Dieu qui parle; et on peut appeler cette procession *génération* ou *naissance*. De là cette parole : *Je vous ai engendré aujourd'hui* (Ps. II, 7), c'est-à-dire dans l'éternité, qui est toujours présente, et dans laquelle il n'y a ni passé ni futur.

On voit par là que les Ariens ont faussement prétendu que le Père a engendré le Fils par sa volonté; car ce qui se fait volontairement n'est pas naturel. Et, parce que la connaissance que Dieu a de lui-même n'est pas moins étendue que ce qui est en lui; car autrement il ne se connaîtrait pas lui-même parfaitement, et son être ne serait pas son acte de connaître, le Verbe de Dieu est nécessairement essentiel à Dieu. Or, ce Verbe est le Fils de Dieu. Donc le Fils de Dieu est essentiel au Père.

Cela est manifeste encore pour cette raison, que le Fils de Dieu étant vrai Fils, son espèce et sa nature sont celles du Père. Or, une quantité déterminée est due à chaque nature; aussi, même parmi nous, le fils arrive à être égal au père au terme de la génération et de l'accroissement, à moins qu'un défaut n'apparaisse, soit parce que la matière n'est pas convenablement disposée, soit parce que la puissance active a manqué d'énergie dans la génération; et si, dans le principe, le fils nait moins grand que le père, cela vient de ce que la génération de l'animal passe de la puissance à l'acte, et d'imparfaite devient peu

igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit; et, quum Verbum Dei sit ejusdem naturæ cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturæ. Hinc est autem veræ generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem naturæ cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum verè a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod dicitur : *Ego hodie genui te* (Psalm. II, 7), id est in aternitate, quæ semper est præsens, et nulla est in ea ratio præteriti et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium volun-

tate; quæ enim voluntarie sunt non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de seipso intelligit quam quod in ipso est, alias non intelligeret seipsum perfecte, nec sum esse esset sum intelligere, oportet Verbum Dei Deo esse essentialè. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis.

Hoc etiam hinc manifestum est quod Filius Dei, quum sit verus Filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturæ determinata quantitas debetur; unde etiam apud nos filius ad æqualitatem patris perducitur in fine generationis et augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam et propter debilitatem virtutis activæ in generatione; et quidem quod a principio filius nascatur

à peu parfaite. Mais rien de semblable n'est possible dans la génération divine; car il n'y a pas de matière dans cette génération, elle ne constitue pas une transition de la puissance à l'acte, et la puissance de Dieu générateur ne saurait être défectueuse, puisqu'elle est infinie. Donc le Fils de Dieu est nécessairement égal au Père.

De plus, si le Fils n'est pas égal au Père, la grandeur du Père doit être numériquement distincte de celle du Fils; car une quantité numériquement identique ne peut être plus et moins grande qu'elle même. Or, nous avons vu que la grandeur de Dieu n'est autre que son essence (liv. I, ch. 21 et 22). Donc l'essence du Père et celle du Fils seront numériquement distinctes, contrairement à ce que nous avons prouvé (ch. 7). Il faut donc dire que le Fils est égal au Père. Aussi lisons-nous que Jésus *appelait Dieu son Père, se faisant l'égal de Dieu* (Joann., v, 18); et qu'il ne pensait pas que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu (Philipp., II, 6).

Il faut observer encore que nous disons de l'être engendré qu'il est conçu, tant qu'il reste dans l'être générateur. Or, il a été prouvé que le Verbe de Dieu est engendré de Dieu de telle sorte qu'il ne sort pas de lui, mais demeure en lui (ch. 9). Donc on peut dire exactement que le Verbe de Dieu est conçu par Dieu. De là cette parole de la Sagesse de Dieu : *Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais conçue* (Prov., VIII, 24).

Il y a une différence entre la conception du Verbe de Dieu et la conception matérielle telle qu'on l'observe chez les animaux. Tant que le fruit est conçu et renfermé dans le sein qui le porte, il n'a pas encore

minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum, et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere, quia generatio divina non est ex materia nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, quum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse aequalem.

Item, si Filius sit Patri inaequalis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris et Filii; nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse major et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam ejus essentia, ut ex primo libro (c. 21 et 22) apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii; cujus contrarium supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur dicere

Fillium Patri esse aequalem. Hinc est quod dicitur quod Jesus *Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo* (Joann., v, 18); et dicitur quod *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* (Philipp., II, 6).

Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus (c. 9) patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei Sapientia dicit : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram* (Proverb., VIII, 24).

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materiale conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero

atteint sa perfection dernière, pour pouvoir subsister par lui-même et distinctement de l'être générateur, quant au lieu. Il faut donc que, dans la génération corporelle des animaux, la conception de l'être engendré soit distincte de l'enfantement, par lequel le fruit engendré se sépare quant au lieu de l'être générateur, en sortant de son sein. Au contraire, le Verbe de Dieu, qui est en Dieu même qui parle, est parfait, subsistant en lui-même et distinct de Dieu parlant; car, s'ils ne se distinguent que par une relation, ainsi qu'il a été dit, il ne faut pas attendre là une distinction locale. Donc, dans la génération du Verbe de Dieu, la conception et l'enfantement sont une même chose. C'est pourquoi un peu après cette parole sortie de la bouche de la Sagesse : *J'étais déjà conçue*, nous lisons : *J'étais enfantée avant les collines* (PROV., VIII, 25). Mais, parce que dans l'ordre corporel la conception et l'enfantement sont accompagnés de mouvement, et que, pour cette raison, il doit y avoir une succession dans ces faits, dès lors que le terme de la conception est l'être du fruit conçu dans celui qui le conçoit, et que le terme de l'enfantement est l'être du fruit enfanté distinct de celui qui l'enfante, il est nécessaire que dans cet ordre l'être conçu n'existe pas encore, et que, dans le fait de l'enfantement, l'être qui est enfanté ne soit pas distinct de celui qui l'enfante. La conception et l'enfantement verbe intelligible se font, au contraire, sans mouvement ni succession; par conséquent, à l'instant même où il est conçu, il existe, et à l'instant même où il est enfanté, il est distinct, de même qu'un objet qui est éclairé l'est à l'instant même où la lumière le frappe, parce qu'il n'y a aucune succession dans cet effet de la lumière. Puisqu'il

clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitæ prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim exspectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientie dictum est : *Ego jam concepta eram*, post pauca subditur : *Ante colles ego parturiebar* (Proverb., VIII, 25). Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt et ideo oportet in eis

quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse ejus qui parturit, distinctum a pariente, necesse est igitur, in corporalibus, quod id quod concipitur nondum sit, et id quod parturit in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde, simul dum concipitur, est, et, simul dum parturit, distinctum est, sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniat in intelligibili, verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in æternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt.

en est ainsi de notre verbe intelligible, cela s'applique, à plus forte raison, au Verbe de Dieu, non-seulement parce que sa conception et son enfantement sont intelligibles, mais parce qu'ils existent l'un et l'autre dès l'éternité, dans laquelle il ne peut y avoir ni priorité, ni postériorité. C'est pour cela qu'après avoir prononcé cette parole : *J'étais enfantée avant les collines*, de peur que l'on n'entende qu'elle n'était pas tandis qu'elle était enfantée, la Sagesse ajoute : *Lorsqu'il disposait les cieux, j'étais présente* (Prov., VIII, 27); en sorte que comme dans la génération charnelle des animaux, un être est d'abord conçu et ensuite enfanté, et qu'après cela il lui convient d'être avec celui qui l'a enfanté, comme lui étant associé et n'en étant pas distinct, nous voyons que toutes ces choses sont simultanées dans la génération divine; car le Verbe de Dieu est conçu, enfanté et présent simultanément. Et, parce que l'être qui est enfanté procède du sein qui l'a porté, de même que l'on appelle *enfantement* la génération du Verbe de Dieu, pour indiquer qu'il est parfaitement distinct de celui qui l'engendre, on dit aussi, pour la même raison, qu'il est *engendré du sein* de son Père, selon cette parole : *Je vous ai engendré de mon sein avant l'étoile du matin* (Ps. cix, 3). Cependant, comme la distinction qui existe entre le Verbe et celui qui parle n'est pas de nature à empêcher le Verbe d'être dans ce dernier, ainsi qu'on le voit par ce qui précède, de même que pour indiquer la distinction du Verbe, on dit qu'il est *enfanté* ou *engendré du sein* de son Père, pour montrer que cette distinction ne s'oppose pas à ce que le Verbe soit dans celui qui parle, il est écrit qu'il *est dans le sein du Père* (Joann., I, 18).

Il faut observer; toutefois, que la génération charnelle des animaux se réalise au moyen d'une puissance active et d'une puissance passive.

Hinc est quod, postquam ex ore Sapientie dictum est : *Ante colles ergo parturiebar*, ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur : *Quando præparabat callos, aderam* (Proverb., VIII, 27); ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, hæc omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturit et adest. Et, quia quod parturit ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur *par-*

secundum illud : *Ex utero ante Luciferum genui te* (Psalm. cix, 3). Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente quæ impediat Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionem Verbi dicitur *parturiri* vel *ex utero genitum esse*, ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur quod *est in sinu Patris* (Joann., I, 18).

Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur *pater*, a passiva vero dicitur *mater*; unde eorum quæ ad generationem proles requiruntur quædam conveniunt patri et quædam conveniunt matri; dare enim

L'être qui a la puissance active s'appelle le *père*, et on donne le nom de *mère* à celui qui a la puissance passive. Des choses qui sont requises pour la génération d'un être, les unes conviennent donc au père et les autres à la mère : ainsi, il appartient au père de donner au fruit sa nature et son espèce; et à la mère, comme passive et sujet de l'action, de le concevoir et de l'enfanter. Mais, comme nous avons dit que la procession du Verbe consiste en ce que Dieu se connaît lui-même (et l'acte de se connaître ne se produit pas en Dieu au moyen d'une puissance passive, mais d'une puissance qui est en quelque sorte active), puisque l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais *uniquement* en acte, pour cette raison, il n'y a pas de mère qui concoure à la production de cet effet dans la génération du Verbe de Dieu, mais seulement un père. Aussi les Saintes-Écritures attribuent-elles au Père, dans la génération du Verbe, tout ce qui appartient distinctement au père et à la mère dans la génération charnelle; car il est dit que le Père donne la vie au Fils, qu'il le conçoit et l'enfante.

CHAPITRE XII.

En quel sens le Fils de Dieu est appelé la Sagesse de Dieu.

Puisque nous avons appliqué à la génération du Verbe ce qui est dit de la Sagesse divine, il faut maintenant montrer que l'on peut considérer comme étant le Verbe de Dieu la Sagesse divine, à laquelle sont prêtées les paroles rapportées plus haut. Et pour arriver à connaître les choses divines par les choses humaines, il faut remarquer que l'on définit la sagesse, chez l'homme, une habitude par laquelle notre esprit

naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quæ in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

CAPUT XII.

Quomodo Filius Dei dicatur Dei Sapientia.

Quia vero ea quæ de Sapientia divina dicuntur ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam Sapientiam, ex cujus persona præmissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et, ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum; et hujusmodi sunt divina. Quum vero, secundum sapientiam habitam, in intellectu nostro aliqua formatur

se perfectionne dans la connaissance des choses les plus élevées, et les choses divines sont de ce nombre. Comme, à raison de cette habitude de la sagesse, il se forme dans notre intelligence une certaine conception des choses divines, cette conception même de l'intelligence, qui est le verbe intérieur, reçoit ordinairement le nom de *sagesse*, d'après l'usage où l'on est d'appliquer dans le discours aux actes et aux espèces les mêmes dénominations qu'aux habitudes d'où ils procèdent : par exemple, on appelle quelquefois justice une action juste, force une action courageuse, et généralement vertu toute action vertueuse ; et l'on se conforme à cette manière de parler en disant qu'une pensée sage est la sagesse de quelqu'un. Il faut admettre une sagesse en Dieu, puisqu'il se connaît lui-même. Mais, parce qu'il ne se connaît que par son essence, et non au moyen d'une espèce quelconque, et que bien plus encore son acte même de connaître est son essence (liv. 1, ch. 45), la Sagesse de Dieu ne peut être une habitude, mais elle est l'essence même de Dieu. Or, il est clair, par ce qui précède, que le Fils de Dieu est le Verbe et la conception de Dieu se connaissant lui-même. Par conséquent donc, la dénomination de Sagesse conçue ou engendrée convient proprement au Verbe de Dieu, comme étant conçu *sagement* dans l'intelligence divine, et c'est pour cela que l'Apôtre appelle *le Christ la Sagesse de Dieu* (I. Cor., 1, 24). Or, le Verbe de la Sagesse ainsi conçu dans l'intelligence est en quelque sorte la manifestation de la Sagesse intelligente, de même qu'en nous toutes les habitudes se manifestent par des actes. Donc, puisque la Sagesse divine est appelée *Lumière*, en tant qu'elle consiste dans un acte pur de connaissance, et que la manifestation de la lumière est sa splendeur, qui procède d'elle-même, le Verbe de la Sagesse divine est convenablement nommé la

conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quæ est interius verbum, sapientiæ nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum a quibus procedunt nominantur ; quod enim iuste fit interdum iustitia dicitur, et quod fit fortiter fortitudo, et generaliter quod virtuosè fit virtus dicitur ; et, per hunc modum, quod sapienter excogitatur dicitur sapientiæ alioquin. In Deo autem sapientiæ quidem oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit. Sed, quia non cognoscit se per aliquam speciem, nisi per essentiam, quin ipse et ipsum ejus intelligere est ejus essentia (liv., I, c. 45). Sapientiæ Dei habitus esse non potest, sed est ipsa

Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis (c. 11) quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum, tanquam sapienter mente divina conceptum, propriè concepta seu *gentis Sapientiæ* dicitur ; unde Apostolus *Christum Dei Sapientiam* nominat (I. Cor., 1, 24). Ipsum autem Sapientiæ Verbum mente conceptum est quædam manifestatio Sapientiæ intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina Sapientiæ *Lux* dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit, lucis autem manifestatio splendor ipsius est, ab ea procedens, convenienter et Verbum divini Sapientiæ *Splendor lucis* nominatur,

Splendeur de la lumière, selon ce que dit saint Paul en parlant du Fils : *Puisqu'il est la Splendeur de la gloire* (Hebr., 1, 3). C'est pour cela que le Fils s'attribue à lui-même d'avoir manifesté le Père, en ces termes : *Mon Père..., j'ai manifesté votre nom aux hommes* (Joann., xvii, 5 et 6). Cependant, quoique la dénomination de *Sagesse conçue* convienne proprement au Fils, qui est le Verbe de Dieu, pris absolument, ce nom de Sagesse est nécessairement commun au Père et au Fils, puisque nous avons vu que la Sagesse qui resplendit par le Verbe est l'essence du Père (ch. 11), et que l'essence du Père lui est commune avec le Fils.

CHAPITRE XIII.

Il n'y a qu'un seul Fils parmi les personnes divines.

Puisque Dieu, en se connaissant lui-même, connaît tous les autres êtres, ainsi que nous l'avons démontré (liv. 1, ch. 46 et 49), et qu'il se connaît lui-même par une intuition unique et simple (Ibid., ch. 47), dès lors que son acte de connaître est son être, il n'y a nécessairement qu'un seul Verbe de Dieu. Et, comme pour les personnes divines la génération du Fils n'est autre que la conception du Verbe, il s'ensuit qu'il n'y a, chez les personnes divines, qu'une seule génération et qu'un Fils unique, qui seul est engendré du Père. Aussi est-il dit : *Nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Joann., 1, 14); et encore : *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître lui-même* (Ibid., 18).

secundum illud Apostoli, de Filio dicentis : *Quum sit Splendor gloriæ* (Hebr., 1, 3); unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, dicens : *Pater..., manifestavi nomen tuum hominibus* (Joann., xvii, 5 et 6). Sed, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie *Sapientia concepta* dicatur, nomen tamen Sapientie absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio, quum Sapientia quæ per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est (c. 11), essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

CAPUT XIII.

Quod non est nisi unus Filius in divinis.

Quia vero Deus, intelligendo seipsum,

omnia alia intelligit, ut in primo libro (c. 46 et 49) ostensum est, seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit (Ibid., c. 47), quum suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Quum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam Verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde dicitur : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti Patre* (Joann., 1, 14); et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis* (Ibid., 18).

Videtur tamen ex præmissis sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim (c. 3 et 7) quod Verbum Dei sit Deus verus. Oportet igitur omnia quæ Deo conveniunt Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate

Il semble cependant résulter de ce que nous avons dit que le Verbe divin a un autre Verbe et que le Fils a un autre fils. Nous avons, en effet, prouvé que le Verbe de Dieu est vrai Dieu (ch. 3 et 7). Tout ce qui convient à Dieu doit donc convenir au Verbe de Dieu. Or, Dieu se connaît nécessairement lui-même. Donc le Verbe de Dieu se connaît aussi lui-même. Si donc on affirme qu'il y a en Dieu un Verbe engendré de lui parce que Dieu se connaît lui-même, il paraît s'ensuivre qu'un autre verbe est attribué au Verbe en tant qu'il se connaît lui-même ; et alors il y aura un verbe du Verbe, et un fils du Fils. Et ce verbe, s'il est Dieu, se connaîtra également lui-même, et il aura un autre verbe ; et ainsi la génération divine se multipliera à l'infini.

On peut tirer la solution de cette difficulté de ce qui précède. Il a été démontré, en effet, que le Verbe de Dieu est Dieu ; mais nous avons aussi établi (ch. 11) qu'il n'est pas un Dieu autre que Dieu dont il est le Verbe, mais absolument un avec lui, ne se distinguant de lui que parce qu'il émane de lui, comme étant le Verbe qui en procède. Or, de même que le Verbe n'est pas un autre Dieu, il n'est pas non plus une autre intelligence, ni, par conséquent, un autre acte de connaître. Donc il n'est pas autre comme Verbe. Il ne suit pas de là, cependant, qu'il est le verbe de lui-même, par la raison que le Verbe se connaît lui-même ; car nous avons dit que le verbe n'est distinct de celui qui parle que par cela seul qu'il procède de lui (ch. 11). Il faut donc attribuer tout le reste en commun à Dieu parlant, qui est le Père, et au Verbe, qui est le Fils, par la raison que le Verbe lui-même est Dieu ; mais il ne faut reconnaître qu'au Père cette propriété qu'un verbe procède de lui, et c'est un attribut propre au Fils de procéder de Dieu parlant. On voit également par là que le Fils n'est pas impuissant,

seipsum intelligit. Et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, in quantum seipsum intelligit, aliud verbum attribueretur ; et sic Verbi erit verbum et Filii filius. Et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum ; et sic in infinitum generatio divina procedet.

Hujus autem solutio ex præmissis haberi potest. Quum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est (c. 11) quod non est alius Deus a Deo cuius est Verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut

Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et, per consequens, nec aliquid intelligere ; unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum suiipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit ; nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est (c. 11), quod est ab ipso ; omnia ergo alia communiter attribuuntur Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus ; sed hoc solum ut ab eo sit Verbum adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi

quoiqu'il ne puisse pas engendrer de fils, puisque le Père engendre le Fils ; car la même puissance du Père et du Fils est identique, aussi bien que leur divinité. Comme, pour les personnes divines, la génération est la conception du Verbe intelligible, en tant que Dieu se connaît lui-même, la puissance d'engendrer doit être en Dieu dans les mêmes conditions que la puissance de se connaître lui-même. Et, puisque, en Dieu, l'acte de se connaître lui-même est un et simple, il faut que la puissance qu'il a de se connaître lui-même, qui n'est autre chose que son acte, soit unique. Donc c'est par la même puissance que le Verbe est conçu, et que Celui qui parle conçoit le Verbe. Par conséquent, c'est par la même puissance que le Père engendre et que le Fils est engendré. Donc le Père n'a pas de puissance qui ne soit pas au Fils, mais le Père a la puissance génératrice pour engendrer, et le Fils l'a pour être engendré ; et il est clair, d'après ce que nous avons dit, qu'il n'y a pas en cela d'autre différence qu'une relation.

Mais, parce que saint Paul dit que le Fils de Dieu a un verbe, d'où il semble suivre qu'il y a un fils du Fils et un verbe du Verbe, il faut examiner comment on doit entendre le passage où l'Apôtre le dit. Il s'exprime ainsi : *Il nous a parlé en ces jours par son Fils* ; et ensuite : *Qui, étant la splendeur de sa gloire et l'image de sa substance, et soutenant toutes choses par la puissance de son verbe*, etc. (Hebr., 1, 2 et 3). Nous devons expliquer ces paroles d'après ce qui a déjà été dit. Nous avons observé que la conception de la Sagesse, qui est le Verbe, prend elle-même le nom de Sagesse (ch. 12). En avançant plus loin, on voit que l'on peut donner le nom de sagesse, même à l'effet extérieur qui provient de la sagesse, de la même manière que l'effet prend le nom de la cause ;

generare filium non possit, quum tamen Pater generet Filium ; nam eadem potentia est Patri et Filio, sicut et eadem divinitas. Et, quum generatio in divinis sit intelligibilis Verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et, quum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quæ non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est, et quod Verbum concipitur, et quod dicens Verbum concipiat ; unde ex eadem potentia est quod Pater generet et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius,

sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari ; quæ sola relatione differre ex dictis patet.

Sed, quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit filius et Verbi verbum, considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim : *Diebus istis locutus est nobis in Filio* ; et postea : *Qui, quum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ*, etc. (Hebr., 1, 2 et 2). Hujusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quæ jam dicta sunt. Dictum est enim (c. 12) quod conceptio Sapientiæ, quæ est Verbum, Sapientiæ sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior

car on appelle la sagesse de quelqu'un, non-seulement ce qu'il médite sagement, mais encore ce qu'il exécute sagement; ce qui fait que l'on emploie les termes de Sagesse de Dieu même pour désigner la manifestation de la Sagesse divine par ses œuvres dans le monde créé, selon cette parole : *Il l'a créée lui-même, la Sagesse, dans le Saint-Esprit*; et ensuite : *et il l'a répandue sur toutes ses œuvres* (Eccli., 1, 9 et 10). C'est donc ainsi que l'effet produit par le Verbe a reçu le nom de verbe; car, lorsqu'il s'agit de nous, nous appelons verbe l'expression du verbe intérieur, comme s'il était le verbe du verbe, parce qu'il manifeste le verbe intérieur. Ainsi donc, ce n'est pas seulement la conception de l'intelligence divine qui s'appelle Verbe, et ce Verbe est le Fils, mais on donne encore le nom de verbe du Verbe à la manifestation de la conception divine au moyen des œuvres extérieures. C'est ainsi qu'il faut entendre que le Fils soutient tout par la puissance de son verbe, de même que ce que nous lisons : *Le feu, la grêle, la neige, la glace, les vents des tempêtes, qui exécutent son verbe* (1) (Ps. CXLVIII, 8), c'est-à-dire que les effets de la conception divine se développent dans le monde par la puissance des créatures.

Si, comme nous l'avons dit, en se connaissant lui-même, Dieu connaît tous les autres êtres, par là même que le Verbe conçu en Dieu se connaît lui-même, il est nécessairement aussi le verbe unique et identique de tous les êtres. Toutefois, il n'est pas le Verbe de Dieu et le verbe des autres êtres de la même manière; car il est la Verbe de Dieu comme procédant de lui, et il n'est pas le verbe des autres êtres

(1) C'est-à-dire sa parole ou ses ordres.

effectus ex conceptione sapientiæ proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit; dicitur enim sapientia alicujus esse, non solum id quod sapienter excoigit, sed etiam id quod sapienter facit; ex quo contingit ut etiam explicatio divini Sapientiæ per opus in rebus creatis Dei Sapientia dicatur, secundum illud : *Ipsæ creavit illam*, scilicet Sapientiam, in Spiritu Sancto; et postea dicit : *et effudit illam super omnia opera sua* (Eccli., 1, 9 et 10). Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur verbi nomen accepit; nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum Verbi

nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suæ, sicut et id quod legitur : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* (Psalm. CXLVIII, 8), quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinus conceptionis effectus in rebus.

Quam vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei et aliarum rerum; nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens; non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra (l. I, c. 46; l. II, c. 24) ostensum est.

comme procédant d'eux, puisque nous avons démontré que Dieu ne tire pas sa science des êtres, mais qu'il leur donne plutôt l'existence par sa science (liv. I, ch. 46; liv. II, ch. 24). Donc le Verbe de Dieu doit être la raison parfaite de tous les êtres créés. Ce que nous avons dit dans le premier livre, où il est démontré que Dieu connaît tous les êtres en particulier (ch. 50-55), explique clairement comment le Verbe peut être la raison propre de chaque être. Quiconque fait quelque chose par son intelligence, opère, par la raison [ou le type] qu'il a en lui des choses qu'il exécute : ainsi, l'architecte construit la maison composée de matière par la raison de la maison qu'il a dans son esprit. Or, nous avons prouvé que Dieu donne l'existence aux créatures sans y être poussé par une nécessité naturelle, mais comme agissant par sa volonté et son intelligence (liv. II, ch. 23). Donc Dieu a tout fait par son Verbe, qui est la raison des choses qu'il a créées. C'est pourquoi il est dit : *Toutes choses ont été faites par lui* (Joann., I, 3); et Moïse s'accorde avec l'Évangile, lorsque, en décrivant l'origine du monde, il s'exprime ainsi en parlant de chaque œuvre : *Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite.... Dieu dit encore : Que le firmament soit fait* (Gen., I, 3 et 6); et ainsi pour le reste. Le Psalmiste comprend tout cela dans ces mots : *Il a dit et ces choses ont été faites* (Ps. CXLVIII, 5). En effet, dire c'est produire le verbe. Il faut donc entendre ceci : *Dieu a dit, et ces choses ont été faites*, en ce sens qu'il a produit son Verbe et qu'il a fait arriver les êtres à l'existence par lui comme par leur raison parfaite. Mais, parce que le même est cause de la conservation et de la production des êtres, de même que toutes choses ont été faites par le Verbe, ainsi l'existence leur est conservée

Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quæ facta sunt ratio perfecta exsistat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quæ in primo libro tractata sunt manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet (c. 50-55). Quicumque autem facit aliquid per intellectum operatur per rationem rerum factorum quam apud se habet; domus enim quæ est in materia fit ab ædificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem supra (l. II, c. 23) quod Deus res in esse producit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factorum ab ipso. Hinc est quod di-

citur : *Omnia per ipsum facta sunt* (Joann., I, 3); cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus taliter mo loquendi : *Dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux.... Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum* (Gen., I, 3 et 6); et sic de aliis. Quæ omnia Psalmista comprehendit, dicens : *Ipse dixit, et facta sunt* (Psalm. CXLVIII, 5). Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligentiam est quod *Deus dixit, et facta sunt*, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed, quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse; unde Psalmista dicit :

par le Verbe de Dieu. De là cette parole du Psalmiste : *Les cieux ont été affermis par le Verbe du Seigneur* (Ps. xxxii, 6), et l'Apôtre dit du Fils qu'il *soutient tout par la puissance de son verbe* (Hebr., i, 3). Nous avons déjà indiqué comment on doit interpréter ce passage.

Il faut savoir, cependant, que le Verbe de Dieu diffère de la raison [ou type] qui est dans l'esprit de l'ouvrier en ce que le Verbe de Dieu est Dieu subsistant, au lieu que, dans l'esprit de l'ouvrier, la raison d'une œuvre d'art n'est pas un être subsistant, mais seulement une forme intelligible. Or, il n'appartient pas proprement à une forme non subsistante d'agir, puisque agir est le propre de l'être parfait et subsistant; mais ce qui lui convient, c'est que l'on agisse par elle; car la forme est un principe d'action au moyen duquel l'agent agit. Donc la raison de la maison qui est dans l'esprit de l'ouvrier ne fait pas une maison, mais par elle l'ouvrier fait une maison. Au contraire, dès lors que le Verbe de Dieu, qui est la raison des choses faites par Dieu, est subsistant, non-seulement quelque chose est fait par lui, mais il agit lui-même. C'est ce qui fait dire à la Sagesse de Dieu : *J'étais avec lui, disposant toutes choses* (Prov., viii, 30); et le Seigneur dit aussi : *Jusqu'à présent, mon Père agit et j'agis moi-même aussi* (Joann., v, 17).

Nous devons considérer encore qu'une chose faite par une intelligence préexiste dans la raison de cette intelligence avant même d'exister en elle-même : ainsi, une maison est dans la raison de l'ouvrier avant d'être amenée à l'acte. Or, nous venons de prouver que le Verbe de Dieu est la raison de toutes les choses que Dieu a faites (ch. 11). Donc toutes les choses que Dieu a faites ont nécessairement préexisté dans le Verbe de Dieu avant d'être dans leur propre nature. Or, un être qui

Verbo Domini celi firmati sunt (Psalm. xxxii, 6); et Apostolus dicit de Filio quod *portat omnia verbo virtutis sue* (Hebr., i, 3); quodquidem qualiter accipi oporteat jam dictum est.

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quæ est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est, ratio autem artificis in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formæ autem non subsistenti non competit proprie ut agat; agere enim rei perfectæ et subsistentis est: sed est ejus ut ea agatur; est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit; Verbum autem

Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, quum sit subsistens, agit; non solum per ipsum aliquid agitur; et ideo Dei Sapientia loquitur: *Cum eo eram cuncta componens* (Proverb., viii, 30); et Dominus dicit: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor* (Joann., v, 17).

Considerandum est etiam quod res factæ per intellectum præexistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipso; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quæ a Deo sunt facta, ut ostensum est (c. 11). Oportet igitur quod omnia quæ sunt facta a Deo præexistenter in Verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in ali-

est dans un autre y est suivant le mode d'existence de l'être dans lequel il est, et non pas suivant son mode d'existence particulier : par exemple, une maison est dans l'esprit de l'ouvrier intelligiblement et immatériellement. Il faut donc entendre que les êtres ont préexisté dans le Verbe de Dieu suivant le mode d'existence du Verbe lui-même. Or, le mode d'existence du Verbe consiste à être un, simple, immatériel, et non-seulement à vivre, mais encore à être la vie, puisqu'il est son être. Nécessairement donc les choses que Dieu a faites ont préexisté dans le Verbe de Dieu éternellement et sans aucune composition, et de plus, en lui elles ne sont autre chose que le Verbe même, qui est la vie; aussi est-il dit : *Ce qui a été fait en lui était vie* (Joann., 1, 3 et 4); et il s'agit ici du Verbe (2). De même que l'être qui opère par son intelligence et par la raison qu'il a en lui donne l'existence aux choses, de même celui qui instruit un autre par la raison qu'il a en lui produit la science dans cet autre, puisque la science du disciple tire son origine de celle du maître, comme étant en quelque sorte son image. Or, non-seulement Dieu est cause, par son intelligence, de tous les êtres qui subsistent naturellement, mais aussi toute connaissance intellectuelle dérive de l'intelligence divine, comme nous l'avons fait voir (liv. III, ch. 80). Donc toute connaissance intellectuelle doit être produite par le Verbe de Dieu, qui est la raison de l'intelligence divine. C'est pourquoi il est dit : *La vie était la lumière des hommes* (Joann., 1, 4), parce que le Verbe lui-même, qui est vie, et en

(2) Saint Thomas adopte ici, avec saint Augustin, Tertullien, saint Ambroise et d'autres Pères latins, une ponctuation différente de celle de la Vulgate. On lit dans celle-ci : *Et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum*. De même dans le grec : *Kai χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*.

quo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendæ sunt in Verbo Dei præexistisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod res factæ a Deo præexistiverint in Verbo Dei ab æterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita; propter quod dicitur : *Quod factum est in ipso vita erat* (Joann., 1, 3 et 4), id est in Verbo. Sicut autem operans per intellec-

tum et per rationem quam apud se habet res in esse producit, ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet scientiam causat in illo, quum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quedam ipsius. Deus autem non solum causa per intellectum suum omnium quæ naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (l. III, c. 80) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur : *Vita erat lux hominum* (Joann., 1, 4), quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt,

qui tous les êtres sont vie, comme une sorte de lumière manifeste la vérité à l'esprit des hommes. Ce n'est pas par suite d'un défaut du Verbe que tous les hommes ne parviennent pas à la connaissance de la vérité, et que quelques-uns sont dans les ténèbres. Mais cela vient d'un défaut des hommes qui ne se tournent pas vers le Verbe et ne peuvent le recevoir pleinement ; et, pour cette raison, il y a encore parmi les hommes des ténèbres plus ou moins profondes, selon qu'ils se tournent plus ou moins vers le Verbe et qu'ils le reçoivent. Aussi, afin d'éloigner toute idée de défaut dans la puissance qu'a le Verbe de manifester la vérité, après avoir dit que *la vie est la lumière des hommes*, saint Jean ajoute qu'*elle luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise* (Joann., 1, 5) ; car les ténèbres ne viennent pas de ce que le Verbe ne luit pas, mais de ce que quelques-uns ne reçoivent pas la lumière du Verbe, de même que quand la lumière du soleil matériel est répandue dans l'univers, il n'y a de ténèbres que pour celui qui ferme les yeux ou qui a la vue faible.

Voilà donc ce que, d'après les enseignements des Saintes-Écritures, nous pouvons concevoir d'une manière telle quelle de la génération divine et de la puissance du Fils unique de Dieu.

CHAPITRE XIV.

Réponse aux arguments formulés plus haut contre la génération divine.

La vérité étant incompatible avec l'erreur et résolvant tous les doutes, nous sommes maintenant en mesure de détruire tout ce qui paraissait élever quelque difficulté contre la génération divine.

manifestat, ut lux quædam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur nec eum plene capere possunt ; unde adhuc in hominibus tenebræ remanent, vel majores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Joannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, quum dixisset quod *vita est lux hominum*, subjungit quod *lucet in tenebris, et tenebræ eam non comprehenderunt* (Joann., 1, 5) ; non enim tenebræ sunt ex hoc quod Verbum non

lucet, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt ; sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt, nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet.

Hæc igitur sunt quæ de generatione divina et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT XIV.

Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in prompta

1° On voit, par ce qui précède, que nous considérons la génération en Dieu comme intelligible, et non telle qu'elle se produit parmi les êtres matériels, dont la génération est un changement opposé à la destruction, parce que, même dans notre intelligence, la conception du verbe n'est pas accompagnée de changement, et n'a pas pour terme opposé la corruption; et il est clair, d'après ce que nous avons dit (ch. 11), que la génération du Fils de Dieu ressemble à cette conception. De même, le verbe conçu dans notre esprit ne passe de la puissance à l'acte que parce que notre intelligence passe de la puissance à l'acte; toutefois, le verbe ne procède de notre intelligence qu'autant qu'elle existe en acte, et aussitôt qu'elle existe en acte, le verbe est conçu en elle. Or, nous avons démontré que l'intelligence divine n'est jamais en puissance, mais seulement en acte (liv. 1, ch. 56). Donc la génération du Verbe lui-même ne consiste pas dans le passage de la puissance à l'acte, mais elle a lieu de la même manière que l'acte procède de l'acte : par exemple, comme la splendeur naît de la lumière, et la raison connue de l'intelligence en acte.

2° Cela prouve que la génération ne s'oppose pas à ce que le Fils de Dieu soit vrai Dieu et aussi éternel; et bien plus, il est nécessairement coéternel à Dieu, dont il est le Verbe, puisque l'intelligence en acte n'est jamais sans verbe.

3° Et comme la génération du Fils de Dieu n'est pas matérielle, mais intelligible, il est absurde de douter si le Père lui a donné sa nature en entier ou en partie. Il est évident, en effet, que si Dieu se connaît, toute sa plénitude doit être contenue dans le Verbe. Cependant,

jam fit ea dissolvere quæ circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

1° Jam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quædam est, corruptioni opposita; quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem; cuiusmodi conceptioni similem esse Filii Dei generationem jam patet ex dictis (c. 11). Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum; nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout existit in actu, simul autem quum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nun-

quam est in potentia, sed solum in actu, ut supra (l. 1, c. 56) ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus; ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu.

2° Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum aut ipsum esse æternum; quin magis necesse est ipsum esse cœternum Deo, cujus est Verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

3° Et, quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte jam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius continetur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre,

la substance donnée au Fils ne cesse pas d'être dans le Père, puisque, même pour ce qui nous concerne, la propre nature de la chose connue ne cesse pas d'être en elle, parce que le verbe de notre intelligence est amené par la chose même qui est connue à contenir, d'une manière intelligible, cette nature numériquement identique.

4° Par là même que la génération divine n'est pas matérielle, il n'est manifestement point nécessaire que, dans le Fils de Dieu, autre soit le sujet qui reçoit et autre la nature reçue. Cela a nécessairement lieu dans les générations matérielles, en tant que la matière de l'être engendré reçoit la forme de l'être générateur ; mais il n'en est pas ainsi pour la génération intelligible ; car le verbe ne procède pas de l'intelligence de telle manière qu'une partie de ce verbe soit d'abord connue comme sujet et qu'une autre partie émane de l'intelligence, mais le verbe tout entier tire son origine de l'intelligence, de même qu'en nous un verbe découle totalement d'un autre, comme la conclusion des principes. Or, lorsqu'un être procède d'un autre en totalité, il n'y a pas lieu de distinguer en lui le sujet qui reçoit et l'objet reçu, mais l'être qui procède vient tout entier de celui dont il procède.

5° Il est tout aussi clair que l'unité de la génération divine n'est pas détruite par cette raison qu'on ne peut distinguer en Dieu plusieurs être subsistants. En effet, l'essence divine, quoique subsistante, ne saurait cependant être séparée de la relation qu'il faut reconnaître en Dieu, par là même que le Verbe conçu dans l'intelligence divine procède de Dieu même qui parle ; car nous avons prouvé que le Verbe est l'essence divine (ch. 7), et Dieu parlant, de qui procède le Verbe, est

quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam numero contineat.

4° Ex hoc autem quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis; in generatione autem intelligibili non sic est; non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus præintelligatur ut recipiens et pars ejus ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet; sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur

ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

5° Similiter etiam patet quod non excluditur divinæ generationis unitas ex hoc quod in Deo plurimum subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinæ mentis est ab ipso Deo dicente; nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est (c. 7), et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; Deo enim nihil acci-

aussi l'essence divine, en sorte qu'ils ne sont pas deux essences distinctes, mais une essence numériquement identique. Or, en Dieu, ces relations ne sont pas des accidents, mais des choses subsistantes, puisque nous avons démontré que rien d'accidentel ne peut se produire en Dieu (liv. 1, ch. 23). Donc, si l'on considère les relations, il y a plusieurs êtres subsistants; et il n'y a qu'un seul être subsistant, si l'on considère l'essence. Aussi, nous disons qu'il y a un seul Dieu, parce qu'il y a une seule essence subsistante, et plusieurs personnes, à cause de la distinction des relations subsistantes; ainsi, lors même qu'il s'agit de l'homme, on ne se base pas, pour distinguer les personnes, sur l'essence de l'espèce, mais sur ce qui s'ajoute à la nature de l'espèce; car l'espèce est de la même nature dans toutes les personnes humaines, et cependant il y a pluralité de personnes, parce que les hommes se distinguent entre eux par ce qui s'ajoute à leur nature. Donc il ne faut pas dire qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne, à cause de l'unité de l'essence subsistante, mais on doit en admettre plusieurs, à raison des relations.

6^e Manifestement donc, il ne suit point de cette doctrine que ce qui constitue comme un principe d'individualisation est dans un autre être; car l'essence divine n'est pas dans un autre Dieu, ni la paternité dans le Fils. Quoique les deux personnes du Père et du Fils ne se distinguent pas par l'essence, mais par une relation, cette relation ne diffère cependant pas de l'essence considérée dans sa réalité (1), puisqu'en Dieu la relation ne peut être un accident. On ne verra en cela aucune impossibilité, si l'on fait bien attention à ce que nous

(1) C'est-à-dire appliquée à la substance divine.

dere potest, ut supra (l. 1, c. 23) probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum; personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quæ sunt naturæ speciei adjuncta; in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personæ, propter hoc quod distinguuntur homines in his quæ sunt adjuncta naturæ. Non ergo in divinis dicanda est una persona propter

unitatem essentiæ subsistentis, sed plures propter relationes.

6^o Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium non sequitur esse in alio; nam neque essentia divina est in alio Deo neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duas personæ, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relationes, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, quum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quæ in primo libro (c. 28 et 31) determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem ali-

avons établi dans le premier livre (ch. 28 et 31), où il est prouvé que les perfections de tous les êtres sont en Dieu sans aucune composition, mais d'une manière conforme à l'unité de son essence simple. En effet, les perfections qu'une créature acquiert par des formes multiples appartiennent à Dieu en vertu de son essence une et simple : par exemple, l'homme, qui est un animal, vit par une forme, il est sage par une autre et juste par une autre ; et tout cela convient à Dieu à raison de son essence. Ainsi donc, de même que chez l'homme la sagesse et la justice sont des accidents, au lieu qu'en Dieu ces perfections sont identiques à l'essence divine, de même toute relation, telle que la paternité et la filiation, bien qu'elle soit un accident pour l'homme, n'est en Dieu que l'essence divine. Or, en disant que la Sagesse divine est l'essence de Dieu, nous ne prétendons pas que la Sagesse divine est inférieure à notre sagesse, parce qu'en nous la sagesse ajoute quelque chose à l'essence, mais nous affirmons que son essence est supérieure à la nôtre, en sorte que ce que notre essence est insuffisante à nous donner, savoir la science et la justice, Dieu le possède parfaitement en vertu de son essence. Il faut donc attribuer à Dieu à raison de son essence tout ce qui nous convient distinctement à raison de notre essence et de notre sagesse ; et la même chose est à observer pour les autres attributs. Puisque l'essence divine est la relation même de la paternité ou de la filiation, tout ce qui est propre à la paternité doit donc convenir à Dieu, quoique la paternité soit dans l'essence même. Or, le propre de la paternité, c'est d'être distincte de la filiation ; car le père est ainsi appelé par rapport à son fils, comme par rapport à un autre, et ce qui fait le père, c'est d'être père du fils. Donc, quoique Dieu le Père soit l'essence divine et

quam, sed secundum simplicis essentiam unitatem. Nam diversæ perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam ; homo enim, quod est animal, per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est justus ; quæ omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia, sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidentia, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit ejus essentia, quum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat, sed quia ejus essentia nostram es-

sentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quidquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctim simul Deo secundum essentiam suam attribuat ; et similis ratio in aliis est observanda. Quum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quidquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur ; dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et hæc est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet

que le Fils la soit aussi, dès lors qu'il est le Père, il est distinct du Fils, bien qu'il soit un avec lui, parce qu'ils sont tous deux l'essence divine.

7° Il ressort encore de là que chez les personnes divines la relation n'existe pas sans quelque chose d'absolu; mais en Dieu la relation n'a pas avec l'absolu le même rapport que dans les créatures. Dans les créatures, la relation est à l'absolu comme l'accident est au sujet; au lieu qu'en Dieu ils sont identiques, comme ce qu'on affirme de Dieu. Le même sujet ne peut avoir en lui des relations opposées, en sorte que le même homme soit père et fils par rapport au même être; mais, à cause de sa perfection universelle, l'essence divine est la même en qui se trouvent la sagesse, la justice et les autres attributs analogues, qui, en nous, sont compris dans des genres divers. Et ainsi rien ne s'oppose à ce que cette essence unique soit la même en qui se réunissent la paternité et la filiation, et à ce que le Père et le Fils soient un seul Dieu, quoique le Père ne soit pas le Fils; car la même essence est une chose qui a un être naturel et le Verbe intelligible d'elle-même.

8° D'après ce que nous avons dit, on peut voir clairement qu'en Dieu les relations sont réelles et n'existent pas seulement dans l'intelligence. En effet, toute relation qui résulte pour un être de son opération propre, de sa puissance, de sa quantité ou de quelque propriété semblable, existe réellement en lui; car autrement elle ne serait en lui que par l'intelligence, comme nous le prouvent la science et son objet. La relation de la science avec son objet résulte de l'action de celui qui sait, et non de l'action de l'objet de la science; car, pour ce qui le concerne, l'objet de la science est dans la même disposition quand il

sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

7o Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto; aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quæ de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem; sed essentia divina, propter omnimodam ejus perfectionem, idem est et sapientiæ et justitiæ et aliis hujusmodi quæ apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse

idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est quæ est res habens esse naturaliter et Verbum intelligibile suiipsius.

8o Ex his etiam quæ dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quæ consequitur propriam operationem alicujus rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid hujusmodi, realiter in eo existit; aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiæ ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis; scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et

est connu et quand il ne l'est pas. Par conséquent, la relation est réellement dans celui qui sait; mais elle n'est dans l'objet de la science que par l'intelligence; car la chose connue est qualifiée d'objet relativement à la science, parce que la science est en rapport avec elle. Nous voyons la même chose pour la droite et la gauche. Dans les animaux, les puissances desquelles découle la relation de la droite et de la gauche sont distinctes; c'est pourquoi cette relation est vraiment et réellement dans l'animal; aussi, en quelque sens que se tourne l'animal, la relation restera toujours invariable; car jamais on ne dira que le côté droit est le côté gauche. Quant aux êtres inanimés, qui manquent de ces puissances, ils n'ont point en eux de relation de ce genre réellement existante, mais en parlant d'eux, on exprime la relation de droite ou de gauche, parce que les animaux sont en quelque manière en rapport avec eux; et c'est ce qui fait dire que la même colonne est tantôt à droite et tantôt à gauche, selon qu'on lui compare l'animal dans des positions diverses. Or, nous affirmons que la relation du Verbe avec Dieu parlant, dont il est le Verbe, est en Dieu parce que Dieu se connaît lui-même; et cette opération est en Dieu, ou plutôt elle est Dieu même, comme nous l'avons démontré (liv. 1, ch. 45). Il faut donc conclure que ces relations sont vraiment et réellement en Dieu, et non pas seulement dans notre intelligence.

9° Il ne suit nullement de ce que l'on attribue une relation à Dieu, qu'en Dieu quelque chose a un être dépendant. En effet, les relations qui sont en nous ont un être dépendant, parce que leur être est distinct de l'être de la substance, ce qui fait qu'elles ont en propre un mode d'existence conforme à leur raison propre, comme cela a lieu

quando intelligitur, et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro; in animalibus enim sunt distinctæ virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit; propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet; nunquam enim pars dextra sinistra dicitur. Res vero inanimatæ, quæ prædictis virtutibus careant, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se

habent ad ipsum; unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cuius est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit; quæquidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra (l. 1, c. 45) ostensum est. Relinquitur igitur prædictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

9° Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis

pour les autres accidents; car, dès lors que tous les accidents sont en quelque sorte des formes surajoutées à la substance et produites par les principes de la substance, leur être est nécessairement surajouté à l'être de la substance et en dépend; et l'être de chacun d'eux est antérieur ou postérieur en proportion de ce que, par sa propre raison, la forme accidentelle se rapproche plus ou moins de la substance, ou devient plus ou moins parfaite. C'est pour cela que l'être de la relation qui survient réellement dans une substance est le dernier et très imparfait: il est le dernier, parce qu'il exige qu'il y ait avant lui, non-seulement l'être de la substance, mais encore l'être des autres accidents qui sont causes de la relation: par exemple, l'unité dans la quantité produit l'égalité, et l'unité dans la qualité produit la ressemblance; cet être est très imparfait, parce que la raison propre de la relation consiste en ce qu'elle se rapporte à autre chose, d'où il résulte que son être propre, qu'elle surajoute à la substance, ne dépend pas seulement de l'être de la substance, mais aussi de l'être de quelque chose d'extrinsèque. Or, cela n'a point lieu en Dieu, parce qu'il n'y a pas en lui d'autre être que celui de la substance; car tout ce qui est en Dieu est substance. De même donc qu'en Dieu l'être de la sagesse n'est pas un être dépendant de la substance, puisque l'être de la sagesse est l'être de la substance, ainsi l'être de la relation n'est pas non plus un être dépendant de la substance, ni de quelque chose d'extrinsèque, parce que l'être de la relation est également l'être de la substance. Lorsque l'on attribue une relation à Dieu, il ne s'ensuit donc pas qu'il y a en lui un être dépendant, mais uniquement qu'en Dieu est un certain rapport, dans lequel consiste la raison de la relation: par

accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiæ adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: Postremum quidem, quia non solum præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat æqualitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria re-

lationis ratio consistit in eo quod est ad alterum; unde esse ejus proprium, quod substantiæ superaddit, non solum dependet ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicujus exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantiæ; quicquid enim in Deo est substantia est. Sicut igitur esse sapientiæ in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiæ est esse substantiæ, ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiæ. Non igitur, per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquid esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut, ex

exemple, si nous attribuons à Dieu la sagesse, il ne s'ensuit nullement qu'il se trouve en lui quelque chose d'accidentel, mais seulement une certaine perfection, dans laquelle consiste la raison de la sagesse.

Il ressort également de là que l'imperfection qui paraît dans les relations des créatures n'implique aucune imperfection dans les personnes divines, qui se distinguent par des relations, mais il s'ensuit que la distinction qui existe entre les personnes divines est la moindre de toutes.

10° Il est clair encore, d'après ce qui précède, que quoique l'on donne le nom de *Dieu* substantiellement au Père et au Fils, il n'en résulte pas que, si le Père et le Fils sont plusieurs personnes, ils sont plusieurs dieux ; car ils sont plusieurs à cause de la distinction des relations subsistantes, mais ils n'en sont pas moins un seul Dieu, en vertu de l'unité de l'essence subsistante. Il ne se rencontre jamais parmi les hommes que plusieurs soient un seul homme, parce que l'essence de l'humanité n'est pas numériquement une dans chacun d'eux, et que l'essence de l'humanité n'est pas subsistante pour que l'humanité soit un homme.

11° Dès lors qu'il y a en Dieu unité d'essence et distinction de relations, il est évident que rien ne s'oppose à ce qu'on trouve en Dieu quelques oppositions, mais celles-là seulement qui résultent de la distinction de relation, comme d'engendrer et d'être engendré, qui sont opposés comme relatifs, d'être engendré et non engendré, qui sont opposés comme affirmation et négation. En effet, partout où se trouve une distinction quelconque, on rencontre nécessairement l'opposition de la négation et de l'affirmation ; car il n'y a absolument aucune distinc-

hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quædam, in qua ratio sapientiæ consistit.

Per quod etiam patet quod, ex imperfectione quæ in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personæ divinæ sint imperfectæ, quæ relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

10° Patet etiam ex prædictis quod, licet Deus de Patre et Filio substantialiter prædicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures personæ, quod sint plures dii ; sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiæ sub-

sistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo ; quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens ut humanitas sit homo.

11° Ex hoc autem quod in Deo est essentiæ unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quædam inveniri, illa duntaxat opposita quæ relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quæ opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quæ opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubi cumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis et affirmationis oppositionem ; quæ enim secundum nullam affirmationem et negationem diffe-

tion entre les choses qui ne diffèrent nullement par l'affirmation et la négation, puisque l'une doit être ce qu'est l'autre pour tout le reste, et ainsi elles sont complètement identiques et ne se distinguent d'aucune manière.

Nous avons parlé assez longuement de la génération divine.

CHAPITRE XV.

Du Saint-Esprit. Il est du nombre des personnes divines.

L'autorité de la Sainte-Écriture ne nous fait pas seulement connaître que le Père et le Fils sont des personnes divines, mais elle leur adjoint l'Esprit-Saint. Le Seigneur dit, en effet : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (Matth., xxviii, 19); et nous lisons encore : *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit Saint* (I. Joann., v, 7). L'Écriture parle même d'une sorte de procession de cet Esprit Saint; car elle dit : *Lorsque le Paraclet sera venu, cet Esprit de vérité, qui procède du Père, et que je vous enverrai de la part de mon Père, il me rendra témoignage* (Joann., xv, 26).

runt penitus indistincta sunt; oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta.

Hæc igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT XV.

De Spiritu Sancto, quod sit in divinis.

Divinæ autem Scripturæ auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium

annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat; dicit enim Dominus : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Matth., xxviii, 19); et : *Tres sunt qui testimonium dant in celo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus* (I. Joann., v, 7). Hujus etiam Spiritus Sancti processionem quamdam Sacra Scriptura commemorat; dicit enim : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me* (Joann., xv, 26).

CHAPITRE XVI.

Raisons qui ont fait croire à quelques-uns que le Saint-Esprit est une créature.

Quelques-uns ont pensé que l'Esprit Saint est une créature plus élevée que les autres créatures ; et ils faisaient usage des témoignages de la Sainte-Écriture pour appuyer leur assertion.

1° Il est dit, d'après la version des Septante : *Celui qui forme les montagnes, qui crée l'esprit et annonce à l'homme son verbe* (Amos, IV, 13) (1); et le Seigneur dit : [Le Seigneur] *qui étend le ciel, fonde la terre et forme l'esprit de l'homme en lui* (Zachar., XII, 1). Il paraît donc que le Saint-Esprit est une créature.

2° Jésus-Christ dit au sujet du Saint-Esprit : *Il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu* (Joann., XVI, 13). Il semble d'après cela qu'il ne dit rien par l'autorité de sa propre puissance, mais qu'il obéit aux ordres qu'il reçoit en remplissant un ministère ; car dire ce qu'on entend paraît être l'office d'un serviteur. Il semble donc que le Saint-Esprit est une créature assujettie à Dieu.

3° Nous estimons que c'est à l'inférieur d'être envoyé, puisque cela suppose de l'autorité dans celui qui envoie. Or, le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils ; car le Seigneur dit : *Le Paraclet, l'Esprit Saint, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses*

(1) Le texte des Septante diffère de la version donnée ici par saint Thomas. Le voici : Ἰδοὺ ἐγὼ σπείρων βροντὴν, καὶ κτιζὼν πνεῦμα, καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ. On lit dans la Vulgate : *Ecce formans montes, et creans ventum, et annuntians homini eloquium suum*. On voit que la Vulgate, en rendant le mot grec πνεῦμα par ventum, au lieu de spiritum, enlève à ce passage tout ce qui pourrait favoriser l'hérésie qui prétend faire du Saint-Esprit une créature.

CAPUT XVI.

Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam.

Opinati sunt autem quidam Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem ; ad ejus assertionem Sacre Scripturæ testimoniis utebantur.

1° Dicitur enim, secundum litteram Septuaginta : *Ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum ejus* (Amos, IV, 13) ; et dicit Dominus : *Extendens cælum, et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo* (Zachar., XII, 1). Videtur

igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

2° Adhuc, Dicit Dominus, de Spiritu Sancto loquens : *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquitur* (Joann., XVI, 13). Ex quo videtur quod nihil ultronem potestatis auctoritate loquatur, sed jubenti per ministerium famuletur ; loqui enim quæ quis audit famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subjecta.

3° Item, Mitti inferioris esse videtur, quum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur ; dicit enim Dominus : *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine*

(Joann., xiv, 26); et encore : *Lorsque le Paraclet, que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu* (ibid., xv, 26). Donc l'Esprit Saint paraît être inférieur au Père et au Fils.

4° La Sainte-Écriture, en associant le Fils au Père dans les choses qui semblent appartenir à la Divinité, ne fait pas mention du Saint-Esprit, ainsi que nous le voyons, par ce que dit le Seigneur : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., xi, 27), sans parler du Saint-Esprit. Il est encore écrit : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé* (Joann., xvii, 3), sans aucune mention du Saint-Esprit. L'Apôtre dit aussi : *Que la grâce et la paix vous soient données par Dieu notre Père et par Jésus-Christ notre Seigneur* (Rom., i, 7); et ailleurs : *Il y a pour nous un seul Dieu, qui est le Père, duquel viennent toutes choses, et c'est pour lui que nous sommes; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses existent, et nous existons aussi par lui* (I. Cor., viii, 6), et dans ces passages il n'est rien dit du Saint-Esprit. Donc il paraît que le Saint-Esprit n'est pas Dieu.

5° Tout être qui est en mouvement a été créé; car nous avons prouvé dans le premier livre (ch. 13) que Dieu est immuable. Or, l'Écriture attribue un mouvement au Saint-Esprit, en disant : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux* (Gen., i, 2); et encore : *Je répandrai mon Esprit sur toute chair* (Joël, ii, 28). Donc l'Esprit Saint paraît être une créature.

6° Tout être susceptible d'accroissement ou de division est muable et créé. Or, les Livres Saints semblent attribuer cela au Saint-Esprit;

meo, ille vos docebit omnia (Joann., xiv, 26); et : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre* (ibid., xv, 26). Spiritus ergo Sanctus et Pater et Filius minor esse videtur.

4° Adhuc, Scriptura divina, Filium Patri associans in his quæ divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit, ut patet quum Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., xi, 27), de Spiritu Sancto mentione non facta; et dicitur : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (Joann., xvii, 3), ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit; Apostolus etiam dicit : *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo* (Rom., i, 7); et :

Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus, Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum (I. Cor., viii, 6), in quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

5° Amplius, Omne quod movetur creatum est; ostensum est enim in primo libro (c. 13) Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit; dicitur enim : *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (Gen., i, 2); et : *Effundam Spiritum meum super omnem carnem* (Joël, ii, 28). Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

6° Præterea, Omne quod potest angeri vel dividi mutabile est et creatum. Hoc autem Spiritui Sancto in Scripturis Sacris

car le Seigneur dit à Moïse : *Rassemblez-moi soixante-dix hommes d'entre les vieillards d'Israël...*, et je prendrai de votre esprit, et je le leur donnerai (Num., xi, 16 et 17). Il est dit qu'Élisée fit cette demande à Élie : *Je vous prie que votre esprit soit doublé en moi* (2), et Élie lui répondit : *Si vous me voyez lorsque je serai enlevé d'avec vous, vous aurez ce que vous avez demandé* (IV. Reg., ii, 9 et 10). Il paraît donc que le Saint-Esprit est muable et n'est pas Dieu.

7° La tristesse ne saurait affecter Dieu, puisque la tristesse est une passion et que Dieu est impassible. Or, la tristesse affecte le Saint-Esprit. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu* (Éphés., iv, 30); et il est dit encore : *Ils ont provoqué sa colère et affligé son Saint-Esprit* (3) (Is., lxxiii, 40). Il paraît donc que le Saint-Esprit n'est pas Dieu.

8° Il ne convient pas à Dieu de prier, mais plutôt d'être prié. Or, il convient à l'Esprit Saint de prier; car il est dit : *L'Esprit lui-même prie pour nous avec des gémissements ineffables* (Rom., viii, 26). Donc l'Esprit Saint ne paraît pas être Dieu.

9° Personne n'est en droit de donner que les choses dont il a le domaine. Or, Dieu le Père donne le Saint-Esprit, et le Fils le donne également; car le Seigneur dit : *Votre Père, qui est dans le ciel, donnera le bon Esprit à ceux qui le lui demanderont* (Luc, xi, 13); et saint Pierre dit que *Dieu a donné le Saint Esprit à ceux qui lui obéissent* (Act., v, 32). Il paraît donc d'après cela que l'Esprit Saint n'est pas Dieu.

(2) Nous traduisons ainsi dans le sens de l'objection. La véritable traduction serait celle-ci : *Je vous prie que votre double esprit passe en moi*.

(3) On lit dans la Vulgate : *Et affligerunt spiritum sancti ejus*.

attribui videtur; dicit enim Dominus ad Moysen : *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel...*, et auferam de spiritu tuo, tradamque eis (Numer., xi, 16 et 17); et dicitur quod Eliseus ab Elia petiit : *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus*, et Elias respondit : *Si videris me, quando tollar a te, erit tibi quod petisti* (IV. Reg., ii, 9 et 10). Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis et non esse Deus.

7° Item, In Deum tristitia cadere non potest, quum tristitia passio quedam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum; unde Apostolus dicit : *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei* (Ephes., iv, 30); et dicitur : *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et affligerunt Spiritum Sanctum ejus* (Isai., lxxiii, 10).

Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

8° Adhuc, Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem Sanctum orare convenit; dicitur enim : *Ipsa Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom., viii, 26). Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

9° Amplius, Nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius; dicit enim Dominus : *Pater vester de celo dabit spiritum bonum petentibus se* (Luc., xi, 13); et Petrus dicit quod Deus Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi* (Act., v, 32). Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

10° Item, Si spiritus Sanctus verus Deus

10° Si le Saint-Esprit est vrai Dieu, il doit avoir la nature divine ; et par conséquent, puisque le Saint-Esprit procède du Père, comme l'Écriture l'enseigne (Joann., xv, 26), il reçoit nécessairement de lui la nature divine. Or, l'être qui reçoit la nature de celui qui le produit est engendré par lui ; car le propre de l'être engendré c'est d'être produit dans la même espèce que son principe. Donc l'Esprit Saint sera engendré, et, par conséquent, il sera fils ; ce qui est certainement opposé à la foi.

11° Si le Saint-Esprit a reçu du Père la nature divine sans être engendré, il faut que la nature divine soit communiquée de deux manières, savoir : par le mode de génération selon lequel le Fils procède et par cet autre mode selon lequel procède le Saint-Esprit. Or, en considérant toutes les natures, on ne voit pas que la même puisse être communiquée de deux manières. Puisque le Saint-Esprit ne reçoit pas la nature divine par voie de génération, il semble donc qu'il ne la reçoit nécessairement d'aucune manière ; et ainsi il ne paraît pas être vrai Dieu.

Telle fut l'opinion d'Arius (4), qui enseigna que le Fils et le Saint-Esprit sont des créatures. Il disait, cependant, que le Fils est supérieur au Saint-Esprit, et que le Saint-Esprit est son ministre, de même qu'il faisait le Fils inférieur au Père. Macédonius le suivit, pour ce qui regarde le Saint-Esprit. Sa doctrine touchant le Père et le Fils était exacte ; car il admettait qu'ils ont une seule et même substance, mais il refusait de croire qu'il en est de même du Saint-Esprit, affirmant qu'il est une créature. Aussi quelques-uns appellent les Macédoniens

(4) Voyez la note 1^{re} du ch. 6, page 359.

est, oportet quod naturam divinam habeat ; et sic, quum Spiritus Sanctus a Patre procedat, ut dicitur (Joann., xv, 26), necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam ejus a quo producitur ab eo generatur ; proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producat. Spiritus ergo Sanctus genitus, et, per consequens, filius ; quod sane fidei repugnat.

11° Præterea, Si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis quo procedit Filius et per illum modum quo procedit Spiritus Sanctus. Hoc autem uni naturæ competere non videtur ut

duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, quum Spiritus Sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam ; et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem hæc positio Arii, qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas, Filium tamen majorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum ejus ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse dicebat. Quem etiam, quantum ad Spiritum Sanctum, secutus est Macedonius, qui de Patre et Filio recte sensit quod unus et ejusdem substantiæ sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonios *Semi-arianos* vocant,

Semi-Ariens, parce qu'ils s'accordent en partie avec les Ariens et diffèrent d'eux en partie (5).

CHAPITRE XVII.

Le Saint-Esprit est vrai Dieu.

Les témoignages les plus clairs de l'Écriture prouvent que le Saint-Esprit est Dieu. En effet :

1° On ne consacre un temple à nul autre qu'à Dieu ; aussi il est écrit : *Le Seigneur est dans son saint temple* (Ps. x, 5). Or, un temple est consacré au Saint-Esprit ; car saint Paul dit ; *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint* (1. Cor., vi, 19) ? Donc le Saint-Esprit est Dieu, dès lors surtout que nos membres, que l'Apôtre dit être le temple du Saint-Esprit, sont les membres de Jésus-Christ ; car il dit auparavant : *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ* (Ibid., 15) ? Or, puisque Jésus-Christ est vrai Dieu, comme nous l'avons prouvé (ch. 3 et 7), il ne conviendrait pas que les membres de Jésus-Christ fussent le temple du Saint-Esprit, si le Saint-Esprit n'était pas lui-même vrai Dieu.

(5) Macedoniani sunt a Macedonia (Constantinopolitanae Ecclesiae episcopo), quos et Ἰνσεπτομάχους Græci dicunt, eo quod de Spiritu Sancto litigent. Nam de Patre et Filio recte sentiunt, quod unus sint ejusdemque substantiæ, vel essentiæ ; sed de Spiritu Sancto hoc nolunt credere, creaturam eum esse dicentes. Hos potius quidam *semi-arianos* vocant, quod in hac questione ex parte cum illis sint, ex parte nobiscum. Quamvis a nonnullis perhibeantur non Deum, sed deitatem Patris et Filii dicere Spiritum Sanctum, et nullam propriam habere substantiam (S. Aug., *De hæresibus*, c. 52). — Macédonius avait été élu évêque de Constantinople par les Ariens ; tant que l'empereur Constance, ennemi déclaré des Catholiques, le soutint, il professa l'Arianisme, niant la divinité du Verbe, et employant même la violence pour imposer cette doctrine aux Catholiques et aux Novatiens. Mais Constance en vint enfin à le déposer, à cause de son humeur turbulente. Alors, pour se venger, et des Ariens protégés par l'empereur, et des Catholiques, qui s'étaient déclarés contre lui, Macédonius reconnut la divinité du Verbe et persista à nier la divinité du Saint-Esprit. On donna quelquefois aux Macédoniens le nom de Marathoniens,

eo quod cum Arianis in parte conveniunt et in parte differunt ab iisdem.

CAPUT XVII.

Quod Spiritus Sanctus sit verus Deus.

Ostenditur autem evidentibus Scripturæ testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus.

1° Nulli enim templum consecratur nisi Deo ; unde et dicitur : *Dominus in templo sancto suo* (Psalm. x, 5). Deputatur autem

templum Spiritui Sancto ; dicit enim Apostolus : *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti* (1. Cor., vi, 19) ? Spiritus ergo Sanctus Deus est, et præcipue quum membra nostra, quæ templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi ; nam supra præmiserat : *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi* (Ibid., 15) ? Inconveniens autem esset, quum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus (c. 3 et 7) patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

2° Les saints ne rendent un culte de latrie qu'au vrai Dieu, selon ce qui est écrit : *Vous craindrez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui* (Deuter., vi, 13). Or, ils servent le Saint-Esprit; car l'Apôtre dit : *Nous sommes circoncis, nous qui servons l'Esprit Dieu* (Philipp., iii, 3); et quoiqu'on lise dans quelques exemplaires : *Nous qui servons dans l'esprit du Seigneur*, cependant les exemplaires grecs et les plus anciens des latins portent : *Qui servons l'Esprit Dieu*; et le texte grec lui-même prouve qu'il faut entendre cela du culte de latrie, qui est dû à Dieu seul (1). Donc le Saint-Esprit est vrai Dieu et le culte de latrie lui est dû.

3° La sanctification des hommes est l'opération propre de Dieu; car il est dit : *Je suis le Seigneur qui vous sanctifie* (Lévit., xxii, 9). Or, c'est le Saint-Esprit qui sanctifie, selon cette parole de l'Apôtre : *Vous avez été lavés..., vous avez été sanctifiés..., vous avez été justifiés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu* (I. Cor., vi, 11); et saint Paul dit encore : [*Nous rendons grâces*] *de ce que Dieu vous a choisis les premiers pour vous sauver par la sanctification de l'Esprit et par la foi en la vérité* (II. Thessal., ii, 12). Donc le Saint-Esprit doit être Dieu.

4° Comme le corps a la vie naturelle par l'âme, ainsi l'âme a la vie de la justice par Dieu; aussi le Seigneur dit : *De même que mon Père qui*

de Maratbon, évêque de Nicomédie, sans lequel on prétend que cette secte aurait été bientôt éteinte à Constantinople. Dans la suite, les Macédoniens, persécutés par les Ariens, se réunirent aux Catholiques et signèrent le symbole de Nicée; mais ils se séparèrent ensuite et furent condamnés au concile de Constantinople. — Les erreurs des Macédoniens sur le Saint-Esprit ont été renouvelées par les Sociniens, et adoptées par Clarke, Wislithom et les Anti-Trinitaires.

(1) Il y a dans la Vulgate : *Qui spiritu servimus Deo*. Le texte grec que voici : *Ἡμεῖς γὰρ ἔσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες*, paraît susceptible des deux sens.

2° Item, A sanctis latræ servitus non nisi vero Deo exhibetur; dicitur enim : *Domini Deum tuum timebis, et illi soli servies* (Deuter., vi, 13). Serviant autem sancti Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus : *Nos sumus circumcisio, qui Spiritui servimus Deo* (Philipp., iii, 3); et, licet quidam libri habeant : *Qui spiritu Domini servimus*, tamen græci libri et antiquiores latini habent : *Qui Spiritui Deo servimus*; et ex ipso græco apparet quod hoc de servitute latræ intelligendum est, quæ soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latræ debetur.

3° Adhuc, Sanctificare homines proprium

Dei opus est; dicitur enim : *Ego Dominus qui sanctifico eos* (Levit., xxii, 9). Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat; dicit enim Apostolus : *Abiisti estis..., sanctificati estis..., justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri* (I. Cor., vi, 11); et dicitur : *Quod elegerit eos Deus primitias in salutem, in sanctificatione Spiritus et in fide veritatis* (II. Thessal., ii, 12). Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

4° Amplius, Sicut vita naturæ corporis est per animam, ita vita justitiæ ipsius animæ est per Deum; unde Dominus dicit : *Sicut misit me pater, et ego misit propter Pa-*

m'a envoyé est vivant, et que je vis par mon Père, de même celui qui me mange vivra aussi par moi (Joann., vi, 58). Or, cette vie est donnée par le Saint-Esprit. C'est pourquoi il ajoute : *C'est l'Esprit qui vivifie* (Ibid., 64); et l'Apôtre dit : *Si vous faites mourir par l'Esprit les œuvres de la chair, vous vivrez* (Rom., viii, 13). Donc l'Esprit-Saint a la nature divine.

5° Notre Seigneur voulant prouver sa divinité contre les Juifs, qui ne pouvaient supporter qu'il se fit l'égal de Dieu, affirme qu'il a en lui la puissance de ressusciter, en disant : *Comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut* (Joann., v, 21). Or, la puissance de ressusciter appartient au Saint-Esprit; car l'Apôtre dit : *Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous* (Rom., viii, 11). Donc le Saint-Esprit a la nature divine.

6° Nous avons démontré que la création est exclusivement l'opération de Dieu (liv. II, ch. 21). Or, il appartient à l'Esprit Saint de créer; car il est écrit : *Vous enverrez votre Esprit, et ils seront créés* (Ps. ciii, 30); et ailleurs : *L'Esprit de Dieu m'a créé* (Job, xxxiii, 4); et il est dit de Dieu : *Il l'a créée, la Sagesse, par l'Esprit-Saint* (Eccli., i, 9). Donc le Saint-Esprit a la nature divine.

7° L'Apôtre dit : *L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui des hommes connaît ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi, nul ne connaît ce qui est de Dieu, si non l'Esprit de Dieu* (I. Cor., ii, 10 et 11). Or, il n'est au pouvoir d'aucune

tem, et qui manducat me et ipse vivet propter me (Joann., vi, 58). Hujusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum; unde subditur : *Spiritus est, qui vivificat* (Ibid., 64); et dicit Apostolus : *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom., viii, 13). Spiritus ergo Sanctus divinæ naturæ est.

5° Præterea, Dominus in argumentum suæ divinitatis contra Judæos, qui sustinere non poterant ut se æqualem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens : *Sicut Pater suscitavit mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Joann., v, 21). Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet; dicit enim Apostolus : *Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis; qui suscitavit Jesum a mortuis resuscitabit et mortalia cor-*

pore vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis (Rom., viii, 11). Spiritus ergo Sanctus est divinæ naturæ.

6° Item, Creatio solius Dei opus est, ut supra ostensum est (I. II, c. 21). Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum; dicitur enim : *Emittet Spiritum suum, et creabuntur* (Psalm. ciii, 30); et dicitur : *Spiritus Dei fecit me* (Job, xxxiii, 4); et dicitur de Deo : *Ipsa creavit illam, scilicet Sapientiam, in Spiritu Sancto* (Eccli., i, 9). Est ergo Spiritus Sanctus divinæ naturæ.

7° Adhuc, Apostolus dicit : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (I. Cor., ii, 10 et 11). Comprehendere autem omnia pro-

créature de comprendre toutes les profondeurs de Dieu. Cette parole du Seigneur le prouve : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., XI, 27) ; et l'Écriture fait dire à Dieu : *Mon secret est à moi* (Is., XXIV, 16). Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature.

8° D'après la comparaison de l'Apôtre citée précédemment, le Saint-Esprit est pour Dieu ce qu'est l'esprit de l'homme pour l'homme. Or, l'esprit de l'homme est intrinsèque à l'homme, il n'est pas d'une nature qui lui soit étrangère, mais il fait partie de son être. Donc le Saint-Esprit n'est pas d'une nature étrangère à Dieu.

9° Si l'on rapproche les paroles de l'Apôtre, citées plus haut, avec celles d'Isaïe, on verra clairement que le Saint-Esprit est Dieu. Le Prophète dit : *En dehors de vous, ô Dieu, l'œil n'a point vu ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent* (Is., LXIV, 4) ; et, après avoir rapporté ces paroles, l'Apôtre ajoute ce que nous venons de voir, que l'Esprit pénètre les profondeurs de Dieu. D'où il résulte manifestement que le Saint-Esprit connaît ces profondeurs de Dieu qu'il a préparées à ceux qui l'attendent. Si donc nul autre que Dieu ne voit ces choses, comme Isaïe l'affirme, il est évident que le Saint-Esprit est Dieu.

10° Nous lisons ceci : *J'entendis la voix du Seigneur qui disait : Qui enverrai-je, et qui ira de notre part ? Et je dis : Me voici, envoyez-moi. Et il dit : Allez, et dites à ce peuple : Écoutez ce que je dis, et ne l'entendez pas* (Is., VI, 8 et 9). Or, saint Paul attribue ces paroles au Saint-Esprit ; et c'est pour cela qu'il dit aux Juifs : *C'est avec raison que le Saint-Esprit a parlé à nos Pères par le Prophète Isaïe, disant : Allez vers*

funda Dei non est alienius creaturæ ; quod patet ex hoc quod Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater ; neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., XI, 27) ; et ex persona Dei dicitur : *Secretum meum mihi* (Isai., XXIV, 16). Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

8° Præterea, secundum prædictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneus naturæ ab ipso, sed est aliquid ejus. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturæ extraneus a Deo.

9° Amplius, Si quis conferat verba Apostoli præmissa verbis Isaïæ Prophetæ, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum

esse. Dicitur enim : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te* (Isai., LXIV, 4) ; quæquidem verba Apostolus quum introduxisset, subjungit verba præmissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit quæ præparavit expectantibus eum. Si ergo hæc nullus vidit præter Deum, ut Isaïas dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

10° Item, Dicitur : *Audiri vocem Domini dicentis : Quem mittam, et quis tibi nobis ? Et dixi : Ecce ego, mitte me. Et dixit : Vade, et dices populo huic : Auditis audientes et nolite intelligere* (Isai., VI, 8 et 9). Hæc autem verba Paulus Spiritui Sancto attribuit ; unde dicitur quod Paulus dixit Judæis.

ce peuple et dites-lui : Vous écouterez en prêtant l'oreille et vous n'entendrez pas (Act., XVIII, 25 et 26). Il est donc clair que le Saint-Esprit est Dieu.

11° Nous voyons par les Saintes-Écritures que c'est Dieu qui a parlé par les Prophètes; car elles prêtent à Dieu ce langage : *S'il y a parmi vous quelque Prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai dans une vision ou pendant son sommeil*, c'est-à-dire par mon Esprit, et je lui parlerai (Num., XII, 6); et il est encore écrit : *J'écouterai ce que le Seigneur Dieu dit en moi* (Ps. LXXXIV, 9). Or, il est parfaitement démontré que le Saint-Esprit a parlé par les Prophètes; car il est dit : *Il faut que ce que le Saint-Esprit a prédit dans l'Écriture par la bouche de David soit accompli* (Act., I, 16); et le Seigneur demande comment les Scribes affirmaient que le Christ est fils de David, puisque David lui-même disait, d'après le Saint-Esprit : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite* (Matth., XXII, 43 et 44). Il est dit encore : *La prophétie n'a point été apportée anciennement par une volonté humaine; mais c'est par l'inspiration du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé* (II. Petr., I, 21). On voit donc manifestement par les Écritures que le Saint-Esprit est Dieu.

12° Les Livres Saints nous apprennent que la révélation des mystères est une œuvre propre à Dieu; car il est écrit : *Il y a dans le ciel un Dieu qui révèle les mystères* (Dan., II, 28). Or, nous y voyons aussi que la révélation des mystères est l'œuvre du Saint-Esprit; car il est dit : *Dieu nous l'a révélé par son Esprit* (I. Cor., II, 10); *L'Esprit (2) parle des mystères* (Ibid., XIV, 2). Donc le Saint-Esprit est Dieu.

(2) Il y a dans la Vulgate : *Spiritus loquitur mysteria*; ce qui ne change pas le sens.

Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros, dicens . Vade ad populum tetum , et dic ad eos : Aure audietis, et non intelligetis (Act., XXVIII, 25 et 26). Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

11° Adhuc, Ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per Prophetas; dicitur enim ex ore Dei : *Si quis fuerit inter eos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium*, id est per Spiritum meum, loquar ad illum (Numer., XII, 6); et dicitur : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* (Psalm. LXXXIV, 9). Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in Prophetis; dicitur enim : *Oportet impleri scripturam quam prædixit Spiritus*

Sanctus per os David (Act., I, 16); et Dominus dicit : *Quomodo dicunt Scribæ Christum filium David esse? ipse enim dicebat in Spiritu Sancto : Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis* (Matth., XXII, 43 et 44); et dicitur : *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* (II. Petr., I, 21). Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

12° Item, Revelatio mysterium proprium opus Dei ostenditur in Scripturis; dicitur enim : *Est Deus in celo revelans mysteria* (Dan., II, 28). Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur; dicitur enim : *Nobis revelavit Deus per Spiritum*

13° C'est une opération propre à Dieu d'instruire intérieurement. Il est dit, en effet, de Dieu : *C'est lui qui enseigne la science à l'homme* (Ps. xciii, 10); *Il donne la sagesse aux sages et la connaissance à ceux qui ont l'intelligence de la science* (Dan., ii, 21). Or, c'est là évidemment l'opération propre du Saint-Esprit; car le Seigneur dit : *Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses* (Joann., xiv, 26). Donc le Saint-Esprit a la nature divine.

14° Les êtres qui ont la même opération ont nécessairement la même nature. Or, le Fils et le Saint-Esprit ont la même opération; car l'Apôtre prouve que Jésus-Christ parle dans les saints, en disant : *Est-ce que vous cherchez à éprouver ce qu'est Jésus-Christ qui parle en moi* (Cor., xiii, 3)? Et nous voyons clairement que cette opération est celle du Saint-Esprit, par ce qui est dit : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous* (Matth., x, 20). Donc la nature du Fils et du Saint-Esprit est la même, et, par conséquent, celle du Père, puisque nous avons prouvé (ch. 7) que le Père et le Fils ont une seule nature.

15° Il appartient en propre à Dieu d'habiter dans l'esprit des saints; de là cette parole de l'Apôtre : *Vous êtes le temple du Dieu vivant, selon ce que Dieu dit : J'habiterai en eux* (II. Cor., vi, 16). Or, cet Apôtre attribue la même chose au Saint-Esprit, en ces termes : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous* (I. Cor., iii, 16)? Donc le Saint-Esprit est Dieu.

16° Être partout, c'est le propre de Dieu, qui dit : *Je remplis le ciel et la terre* (Jérém., xxiii, 24). Cela convient également au Saint-Esprit;

sum (I. Cor., ii, 10); et dicitur : *Spiritus loquitur mysteria* [Ibid., xiv, 2]. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

13° Præterea, Interius docere proprium opus Dei est; dicitur enim de Deo : *Qui docet hominem scientiam* (Psalm., xciii, 10); et : *Dei sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam* (Dan., ii, 21). Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est; dicit enim Dominus : *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia* (Joann., xiv, 26). Spiritus ergo Sanctus est divine naturæ.

14° Adhuc, Quorum est eadem operatio oportet esse eandem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti; quod enim Christus in sanctis loquatur Apostolus ostendit, dicens : *An experimen-*

tum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus (II. Cor., xiii, 3)? hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet; dicitur enim : *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Matth., x, 20). Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et, per consequens, Patris, quum ostensum sit (c. 7) Patrem et Filium unam naturam habere.

15° Amplius, Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est; unde Apostolus dicit : *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus : Quoniam inhabitabo in illis* (II., Cor., vi, 16). Hoc autem idem Apostolus Spiritui Sancto attribuit; dicit enim : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis* (I. Cor., iii, 16)? Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

16° Item, Esse ubique proprium Dei est,

car il est écrit : *L'Esprit du Seigneur a rempli l'univers* (Sap., 1, 7); et encore : *Où irai-je loin de votre Esprit? et où fuirai-je loin de votre visage* (Ps. CXXXVIII, 7)? *Si je monte au ciel, vous y êtes, etc.* (Ibid., 8). Le Seigneur dit aussi à ses disciples : *Vous recevrez la vertu du Saint-Esprit, qui descendra en vous, et vous serez mes témoins dans Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* (Act., 1, 8); par où l'on voit que le Saint-Esprit est partout, puisqu'il est présent partout et qu'il habite en quelque lieu que ce soit. Donc le Saint-Esprit est Dieu.

17° La Sainte-Écriture donne expressément au Saint-Esprit le nom de Dieu; car saint Pierre dit : *Ananie, pourquoi Satan a-t-il tenté votre cœur, pour que vous mentiez au Saint-Esprit?* et ensuite : *Vous n'avez pas menti aux hommes, mais à Dieu* (Act., v, 3 et 4). Donc le Saint-Esprit est Dieu.

18° Il est dit : *Celui qui parle une langue [inconnue] ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, puisque personne ne l'entend; mais c'est l'Esprit qui parle des mystères* (I. Cor., xiv, 2). Saint Paul nous donne à entendre par là que l'Esprit parlait par ceux qui parlaient diverses langues, et plus loin il ajoute : *Il est écrit dans la loi* (3) : *Je parlerai à ce peuple en des langues inconnues et avec des bouches étrangères; et ainsi ils ne m'entendront point, dit le Seigneur* (Ibid., 21). Donc le Saint-Esprit, qui annonce des mystères en des langues et avec des bouches diverses, est Dieu.

19° L'Apôtre ajoute un peu après : *Si tous prophétisent et qu'il entre un infidèle ou un ignorant, tous le convainquent, tous le jugent; les secrets*

(3) Le texte cité par saint Paul est pris dans Isaïe, qui s'exprime ainsi : *In loquela enim labii, et lingua altera loquetur ad populum istum* [xxviii, 11].

qui dicit : *Cælum et terram ego impleo* (Jerem., xxiii, 24). Et hoc Spiritui Sancto convenit; dicitur enim : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap., 1, 7); et : *Quo ibo a Spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam* (Psalm. CXXXVIII, 7)? et : *Si ascendero in cælum, tu illic es, etc.* (Ibid., 8); Dominus etiam discipulis dicit : *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judæa et Samaria, et usque ad ultimum terræ* (Act., 1, 8); ex quo patet quod Spiritus Sanctus ubique est, qui ubique et ubicumque existens inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

17° Præterea, Expressé in Scriptura Spiritus Sanctus nominatur; dicit enim Petrus :

Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto? et postea subdit : Non es mentitus hominibus, sed Deo (Act., v, 3 et 4). Spiritus ergo Sanctus est Deus.

18° Item, Dicitur : *Qui loquitur linguæ, non hominibus loquitur, sed Deo; nemo enim audit; Spiritus autem loquitur mysteria* (I. Cor., xiv, 2); ex quo dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguæ loquebantur. Postmodum autem dicit : *In lege scriptum est : Quoniam in aliis linguæ et labiis aliis loquor populo huic; et nec sic exaudient me, dicit Dominus* (Ibid., 21). Spiritus ergo Sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et lingua, Deus est.

19° Adhuc, Post pauca subditur : &

de son cœur se découvrent, et ainsi tombant sur sa face, il adorera Dieu, confessant que Dieu est vraiment parmi vous (Ibid., 24 et 25). Or, il est clair, d'après ce qu'il a dit auparavant, que c'est l'Esprit qui parle des mystères et que c'est le Saint-Esprit qui révèle les secrets du cœur; ce qui est le caractère propre de la divinité; car il est écrit : *Le cœur de tous les hommes est pervers et impénétrable; qui le connaîtra? C'est moi le Seigneur qui sonde les cœurs et éprouve les reins* (Jérém., xvii, 9 et 10); et c'est pour cela qu'il est dit que l'infidèle lui-même reconnaît à cette marque que celui qui révèle les secrets du cœur est Dieu. Donc le Saint-Esprit est Dieu.

20° Il dit encore un peu plus loin : *Les esprits des Prophètes sont soumis aux Prophètes; car Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix* (I. Cor., xiv, 32 et 33). Or, les grâces accordées aux Prophètes, et que l'Apôtre appelle les esprits des Prophètes, viennent du Saint-Esprit. Donc le Saint-Esprit, qui distribue ces grâces de telle manière qu'elles ne produisent pas la dissension, mais la paix, est Dieu; et la preuve en est dans ces paroles : *Il n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix*.

21° Nul autre que Dieu ne peut adopter quelqu'un comme Fils de Dieu; car aucune créature spirituelle n'est appelée fils de Dieu par nature, mais par la grâce de l'adoption. C'est pourquoi saint Paul attribue cette opération au Fils de Dieu, qui est vrai Dieu, en disant : *Dieu a envoyé son Fils..., afin que nous reçussions l'adoption des enfants* (Galat., iv, 4 et 5). Or, le Saint-Esprit est la cause de l'adoption; car l'Apôtre dit : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba! Mon Père* (Rom., viii, 15)! Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais il est Dieu.

omnes prophetant, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta sunt, et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit (Ibid., 24 et 25). Patet autem, per id quod præmisit, quod Spiritus loquitur mysteria; quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto fit; quod est proprium divinitatis signum; dicitur enim : *Præcognitum est cor omnium, et inscrutabile; quis cognoscat illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes* (Jerem., xvii, 9 et 10); unde hoc iudicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui hæc occulta cordium loquitur sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

20° Item, Peram post dicit : *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt. Non enim*

est dissensionis Deus, sed pacis (I. Cor., xiv, 32 et 33). Gratia autem Prophetarum, quas spiritus Prophetarum nominaverat, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui hujusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit : *Non est dissensionis Deus, sed pacis*.

21° Amplius, Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei; nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam; unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, dicens : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus* (Galat., iv, 4 et 5). Spiritus autem Sanctus est adoptionis causæ; dicit enim Apostolus : *Acceptistis Spiritum adoptionis fi-*

22° Si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, il est nécessairement une créature. Il est clair qu'il n'est pas une créature corporelle, ni même une créature spirituelle; car aucune créature ne pénètre par infusion dans une créature spirituelle, puisque la créature n'est pas *participable*, mais plutôt participante. Or, le Saint-Esprit pénètre par infusion dans les âmes des saints, comme leur étant donné en participation; car nous lisons que Jésus-Christ, et même les Apôtres en ont été remplis. Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais il est Dieu.

Si l'on objecte que les opérations dont nous avons parlé ne sont pas attribuées au Saint-Esprit en vertu de son autorité, comme étant Dieu, mais comme à une créature qui remplit un ministère, la fausseté de cette proposition ressort expressément de cette parole de l'Apôtre : *Les opérations sont diverses, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous* (I. Cor., xii, 6). Après avoir énuméré les divers dons de Dieu, il ajoute : *Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, distribuant selon qu'il lui plaît ses dons à chacun* (Ibid., 11); et par là il enseigne manifestement que le Saint-Esprit est Dieu, tant en affirmant que le Saint-Esprit opère les choses dont il a attribué plus haut l'opération à Dieu, qu'en disant qu'il opère suivant le bon plaisir de sa volonté. Il est donc clair que le Saint-Esprit est Dieu.

liorum, in quo clamamus : Abba! Pater (Rom., viii, 15) Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

22° Item, Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur, quum creatura non sit participabilis, sed magis participans. Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat prædicta opera quæ sunt Dei Spiritui Sancto attribui, non per

auctoritatem, ut Deo, sed per ministerium, quasi creaturæ, expresse hoc esse falsum apparet ex his quæ Apostolus dicit, dicens : *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus* (I. Cor., xii, 6); et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (Ibid., 11); ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse, tum ex eo quod Spiritum Sanctum operari dicit quæ supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quod eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

CHAPITRE XVIII.

Le Saint-Esprit est une personne subsistante.

Puisque quelques-uns prétendent que le Saint-Esprit n'est pas une personne subsistante, mais ou la divinité même du Père et du Fils. comme on rapporte que certains Macédoniens l'ont avancé (1), ou même une perfection accidentelle de l'âme que Dieu nous donne, telle que la sagesse, la charité, ou d'autres analogues, auxquelles nous participons comme à des accidents créés, il nous faut établir, contrairement à cela, que le Saint-Esprit n'est rien de semblable. En effet :

1^o Les formes accidentelles n'opèrent pas, à proprement parler, mais c'est plutôt l'être qui les possède qui opère suivant l'arbitre de sa volonté ; car l'homme sage use de la sagesse quand il le veut. Or, nous avons prouvé que le Saint-Esprit opère suivant l'arbitre de sa volonté (ch. 17). Donc il ne faut pas considérer le Saint-Esprit comme une perfection accidentelle de l'âme.

2^o Les Écritures nous apprennent que le Saint-Esprit est la cause [productrice] de toutes les perfections de l'âme humaine ; car l'Apôtre dit : *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné* (Rom., v, 5) ; *l'un reçoit par le Saint-Esprit le don de parler avec sagesse ; un autre reçoit par le même Esprit le don de parler avec science* (I. Cor., xii, 8) ; et ainsi des autres. Donc il ne faut pas considérer le Saint-Esprit comme une perfection accidentelle de l'âme humaine, puisqu'il est lui-même la cause de toutes ces perfections.

(1) Voyez la note 5 du chap. 16, p 433.

CAPUT XVIII.

Quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Sed, quia quidam Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi, quæ participantur a nobis sicut quædam accidentia creata, contra hoc ostendendam est Spiritum Sanctum non esse aliquid huiusmodi.

1^o Non enim formæ accidentales proprie operantur, sed magis habens eas, pro suæ arbitrio voluntatis ; homo enim sapiens uti-

tur sapientia quum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. 17). Non igitur est æstimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

2^o Item, Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanæ mentis ; dicit enim Apostolus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom., v, 5) ; et : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem Spiritum* (I. Cor., xii, 8) ; et sic de aliis. Non ergo Spiritus Sanctus est æstimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanæ, quum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Il répugne à l'enseignement de l'Écriture, touchant le Saint-Esprit, que le nom du Saint-Esprit désigne l'essence du Père et du Fils, et qu'ainsi il ne soit personnellement distinct ni de l'un ni de l'autre. En effet :

1° Il est écrit que le Saint-Esprit *procède du Père* (Joann., xv, 26), et qu'il reçoit du Fils (Ibid., xvi, 14); ce qu'on ne peut entendre de l'essence divine, puisque l'essence divine ne procède pas du Père et ne reçoit rien du Fils. Donc il faut dire que le Saint-Esprit est une personne subsistante.

2° La Sainte-Écriture parle clairement du Saint-Esprit comme d'une personne subsistante; car il est dit : *Pendant qu'ils servaient le Seigneur et qu'ils jeûnaient, le Saint-Esprit leur dit : Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre pour laquelle je les ai choisis* (Act., xiii, 2); et plus loin : *Et ceux-ci étant envoyés par le Saint-Esprit s'en allèrent* (Ibid., 4). Nous lisons encore cette parole des Apôtres : *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne pas vous imposer d'autre charge, etc.* (Ibid., xv, 28); toutes choses qui ne seraient pas dites du Saint-Esprit, s'il n'était pas une personne subsistante.

3° Dès lors que le Père et le Fils sont des personnes subsistantes et qu'ils ont la nature divine, le Saint-Esprit ne serait pas compté avec eux, s'il n'était pas lui-même une personne subsistante dans la nature divine. Or, il est compté avec eux, comme nous le voyons par ce que dit le Seigneur à ses disciples : *Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (Matth., xxviii, 19); et par ces autres passages : *Que la grâce de notre Seigneur*

Quod autem in nomine Spiritus Sancti designetur essentia Patris et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quæ divina Scriptura de Spiritu Sancto tradidit.

1° Dicitur enim quod Spiritus Sanctus a Patre procedit (Joann., xv, 26), et quod accipit a Filio (Ibid., xvi, 14); quod non potest de divina essentia intelligi, quum essentia divina a Patre non procedat nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

2° Item, Sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente; dicitur enim : *Ministrantibus illis Domino et jejunantibus, dicit illis Spiritus Sanctus : Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus ad quod as-*

sumpsi eos (Act., xiii, 2); et infra : *Et ipse quidem missi a Spiritu Sancto, abierunt* (Ibid., 4); et dicitur : *Dicunt Apostoli : Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris, etc.* (Ibid., xv, 28); quæ de Spiritu Sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

3° Amplius, Quam Pater et Filius sint personæ subsistentes et divinæ naturæ, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem, ut patet, dicente Domino discipulis : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Matth., xxviii, 19); et : *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et com-*

Jésus-Christ, et la charité de Dieu, et la communication du Saint-Esprit soient avec tous (II. Cor., XIII, 13); *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit* (I. Joann., v, 7). Ce qui prouve clairement que non-seulement il est une personne subsistante, comme le Père et le Fils, mais encore qu'il a avec eux une même essence.

On pourrait, pour combattre cette doctrine, affirmer faussement qu'autre est l'Esprit de Dieu et autre le Saint-Esprit, parce que dans quelques-uns des textes cités jusqu'ici il est appelé l'Esprit de Dieu et dans d'autres le Saint-Esprit.

1° Mais il est manifestement démontré que l'Esprit de Dieu est le même que le Saint-Esprit par les paroles de l'Apôtre, qui, dans sa première épître aux Corinthiens, après avoir dit : *Dieu nous l'a révélé par le Saint-Esprit* (2), le confirme ainsi : *Car l'Esprit pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu*; et il conclut ensuite : *Ainsi, personne ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (II, 10 et 11). D'où ressort clairement l'identité du Saint-Esprit et de l'Esprit de Dieu.

2° Elle résulte encore de cette parole du Seigneur : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous* (Matth., x, 20). Au lieu de ces mots, saint Marc dit : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit Saint* (Marc., XIII, 11). Evidemment donc le Saint-Esprit est le même que l'Esprit de Dieu.

Ainsi donc, puisque les témoignages qui précèdent prouvent abondamment que le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais qu'il est vrai

(2) Il y a dans la Vulgate : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum*; et dans le grec : *Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ*.

municatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis (II. Cor., XIII, 13); et : *Tres sunt qui testimonium dant in celo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus*; et *hi tres unum sunt* (I. Joann., v, 7). Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra prædicta cavillari, dicens aliud esse Spiritum Dei et aliud Spiritum Sanctum; nam in quibusdam præmissarum auctoritatum nominatur Spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus Sanctus.

1° Sed quod idem sit Spiritus Dei et Spiritus Sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli in prima ad Corinthios, ubi,

quum præmisset : *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum*, ad hujus confirmationem inducit : *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*; et postea concludit : *Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei* (II, 10 et 11). Ex quo manifeste apparet quod idem sunt Spiritus Sanctus et Spiritus Dei.

2° Item, Apparet ex hoc quod Dominus dicit : *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Matth., x, 20). Loco autem istorum verborum, Marcus dicit : *Non enim vos estis loquentes, sed Spiritus Sanctus* (Marc., XIII, 11). Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et Spiritum Dei.

Sic ergo, quum ex præmissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum

Dieu, rien manifestement ne nous force à dire qu'il faut entendre que le Saint-Esprit remplit les âmes des saints et habite en eux, de la même manière qu'il est dit que le diable remplit certains hommes et habite en eux ; car il est raconté de Judas qu'*après qu'il eut pris ce morceau, Satan entra en lui* (Joann., XIII, 27) ; et saint Pierre dit, selon certains exemplaires : *Ananie, pourquoi Satana-t-il rempli (3) votre cœur* (Act., v, 3) ? En effet, puisque, comme on le voit par ce qui précède (liv. III, ch. 105 et suiv.), le diable est une créature, il ne remplit personne en se donnant en participation, et il ne peut pas habiter dans une âme par ce mode de participation ou par sa substance, mais on dit qu'il remplit quelques-uns par l'effet de sa malice. C'est pourquoi saint Paul dit à Élymas : *O homme plein de toute sorte de tromperie et de malice, fils du Diable* (Act., XIII, 10). Or, le Saint Esprit étant Dieu, il habite par sa substance dans les âmes, et il nous rend bons en nous faisant participer à lui ; car il est lui-même sa bonté, puisqu'il est Dieu ; ce qui ne saurait être vrai d'aucune créature. Cela n'empêche pas cependant qu'il remplisse les âmes des saints par l'effet de sa puissance.

CHAPITRE XIX.

Comment il faut entendre ce qui est dit du Saint-Esprit.

Instruits par les témoignages des Saintes Ecritures, nous croyons donc fermement que le Saint-Esprit est vrai Dieu subsistant et person-

(3) On lit dans la Vulgate : *implevit*, au lieu de *implevit*.

Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur ; habetur enim de Juda quod post buccellam introiit in eum Satanas (Joann., XIII, 27) ; et dicit Petrus, ut quidam libri habent : *Anania, cur implevit Satanas cor tuum* (Act., v, 3) ? Quum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (l. III, c. 105 et seq.) est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ ; unde et Paulus dicit ad quemdam : *O plene omni dolo et omni fallacia, fili Diaboli* (Act., XIII, 10). Spiritus

autem Sanctus, quum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit ; ipse est enim suus bonitas, quum sit Deus ; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

Quomodo intelligenda sunt quæ de Spiritu Sancto dicuntur.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus, quod verus sit Deus subsistens et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter hujus-

nellement distinct du Père et du Fils. Mais il nous faut examiner comment on doit entendre cette vérité sous ce double rapport, afin de la défendre contre les attaques des ennemis de la foi.

Pour la mettre dans tout son jour, il faut poser d'abord ce principe, que l'on trouve nécessairement une volonté dans toute nature intelligente. L'intelligence, en effet, arrive à l'acte par la forme intelligible, en tant qu'elle connaît, de même qu'une chose naturelle entre actuellement en possession de l'être naturel par sa forme propre. Or, en vertu de sa forme propre, par laquelle il devient parfait dans son espèce, l'être naturel a une inclination pour ses opérations propres et pour sa fin propre, à laquelle il atteint par ses opérations; car tel est un être, telles sont ses opérations, et il tend à des choses qui lui conviennent. Par conséquent, d'une forme intelligible il résulte nécessairement dans un être intelligent une inclination pour des opérations propres et pour une fin propre. Or, dans une nature intelligente, cette inclination est la volonté, qui est le principe des opérations qui sont en nous, et par lesquelles l'intelligence opère en vue d'une fin; car la fin et le bien constituent l'objet de la volonté (liv. III, ch. 2 et 3). Donc il doit y avoir aussi une volonté dans tout être intelligent.

Quoique plusieurs actes semblent appartenir à la volonté, comme désirer, se délecter, haïr, et les autres semblables, l'amour est cependant le principe unique et la racine commune de tous. — On peut le prouver ainsi : Nous avons remarqué que la volonté est chez les êtres intelligents ce qu'est dans les êtres naturels l'inclination naturelle, que l'on appelle aussi l'appétit naturel (liv. III, ch. 88). Or, l'inclination naturelle vient de ce que l'être naturel a de l'affinité et de la convenance,

modi veritas utrinque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad eujus evidentiam, præmitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam, qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; qualem enim est unamquodque, talis operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Hæc autem

inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quæ est principium operationum quæ in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum (I. III, c. 2 et 3). Oportet igitur in qualibet intelligente inveniri etiam et voluntatem.

Quæ autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. — Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est (I. III, c. 88), sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res

à raison de sa forme, que nous avons dit être le principe de l'inclination, avec l'objet vers lequel il est mû, comme un corps pesant avec le lieu inférieur. Par conséquent, toute inclination de la volonté elle-même provient de ce qu'au moyen de la forme intelligible quelque chose est appréhendé comme convenable ou excitant une affection. Or, avoir de l'affection pour une chose, considérée comme telle, c'est aimer cette chose même. Donc toute inclination de la volonté, et même de l'appétit sensible, tire son origine de l'amour; car, par là même que nous aimons un objet, nous le désirons, s'il est absent; nous éprouvons du plaisir, lorsqu'il est présent; nous sommes tristes, quand un obstacle nous en sépare; nous baissons les choses qui nous empêchent de posséder l'objet aimé, et nous nous irritons contre elles. Ainsi donc, l'objet aimé n'est pas seulement dans l'intelligence de celui qui aime, mais encore dans sa volonté; différemment toutefois. Il est dans son intelligence par la ressemblance de son espèce, et il est dans sa volonté, comme le terme du mouvement dans le principe moteur qui lui est proportionnel, en vertu de la convenance et du rapport qu'il a avec lui; de même que le lieu supérieur est en quelque sorte dans le feu, à raison de sa légèreté, en vertu de laquelle il a une proportion et de la convenance avec ce lieu; mais le feu produit est dans le feu producteur par la ressemblance de sa forme.

Puis donc que nous avons démontré qu'en toute nature intelligente il y a une volonté (liv. II, ch. 47), et que Dieu est intelligent (liv. I, ch. 44), il y a nécessairement une volonté en lui; non que la volonté de Dieu soit quelque chose de surajouté à son essence, pas plus que son intelligence, comme on l'a vu plus haut (liv. I, ch. 73), mais la volonté

naturalis habet affinitatem et convenientiam, secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur et conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid in quantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus quæ nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate

ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suæ formæ.

Quia igitur ostensum est (I. II, c. 47) quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, ut ostensum est (I. I, c. 44), oportet quod in ipso sit voluntas; non quidem quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiæ superveniens, sicut nec intellectus, ut supra (I. I,

de Dieu est sa substance elle-même; et, comme l'intelligence de Dieu est aussi sa substance même (liv. I, ch. 45), il s'ensuit qu'en Dieu l'intelligence et la volonté sont une seule chose. — On peut voir clairement par ce que nous avons dit dans le premier livre (ch. 51-53), comment ces choses qui, dans les autres êtres, sont au pluriel, ne sont en Dieu qu'une seule chose.

Dès lors que nous avons établi que l'opération de Dieu est son essence même (liv. I, ch. 32) et que son essence est sa volonté (liv. I, ch. 73), il s'ensuit qu'en Dieu la volonté n'est pas en puissance ou en habitude, mais en acte. Or, nous venons de montrer que tout acte de la volonté a sa racine dans l'amour. Donc l'amour est nécessairement en Dieu.

Parce qu'il a été prouvé dans le premier livre (ch. 80 et 86) que l'objet propre de la volonté de Dieu est sa bonté, il est nécessaire que Dieu aime premièrement et principalement sa bonté et lui-même.

Et comme nous avons fait voir que l'objet aimé est nécessairement en quelque manière dans la volonté de l'être qui l'aime, et que Dieu s'aime lui-même (liv. I, ch. 74), il est nécessaire que Dieu soit dans sa volonté, comme l'objet aimé est dans l'être qui l'aime. Or, l'objet aimé est dans l'être qui l'aime selon qu'il est aimé; aimer, c'est en quelque manière vouloir; pour Dieu vouloir, c'est son être, de même que sa volonté est son être. Donc l'être de Dieu, qui est dans sa volonté par la voie de l'amour, n'est pas un être accidentel, comme en nous, mais un être essentiel. Donc Dieu, considéré comme existant dans sa volonté, doit être vraiment et substantiellement Dieu.

c. 73) ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; et, quum intellectus etiam Dei sit ipsa ejus substantia (l. I, c. 45), sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. — Qualiter autem hæc quæ in aliis rebus plures res sunt in Deo sint una res, ex his quæ in primo libro (c. 51-53), dicta sunt potest esse manifestum.

Et, quia ostensum est (l. I, c. 32) quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas (l. I, c. 73), sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in primo libro (c. 80 et 86) ostensum est, proprium objectum divi-

voluntatis est ejus bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet.

Quum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliquid esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet (l. I, c. 74), necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur: amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentielle. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantiabiliter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam ha-

Ce fait qu'une chose est dans la volonté, comme l'objet aimé dans l'être qui l'aime, a un certain rapport avec la conception par laquelle la chose est conçue par l'intelligence et avec la chose même dont la conception intellectuelle est appelée *verbe*, car rien ne serait aimé, s'il n'était pas connu de quelque manière, et la connaissance de l'objet aimé n'est pas seule aimée, mais l'objet l'est aussi en tant qu'il est bon en lui-même. Nécessairement donc, l'amour par lequel Dieu est dans la volonté divine, comme l'objet aimé dans l'être qui l'aime, procède et du Verbe de Dieu, et de Dieu dont il est le Verbe.

Puisque nous avons prouvé que l'objet aimé n'est pas dans l'être qui l'aime selon la ressemblance spécifique, comme l'objet connu est dans l'être qui connaît, et que tout être qui procède d'un autre par voie de génération procède du générateur selon la ressemblance spécifique, nous en concluons que pour qu'une chose soit dans la volonté comme l'objet aimé dans l'être qui l'aime, sa procession n'a pas lieu par voie de génération, comme cela se rencontre lorsque la procession d'une chose a la raison constitutive de la génération pour que cette chose existe dans l'intelligence, ainsi qu'il a été démontré (ch. 11). Donc, en tant que Dieu procède par voie d'amour, il ne procède pas comme étant engendré. Donc il ne peut pas non plus être appelé *fils*.

Mais, parce que l'objet aimé existe dans la volonté comme inclinant et poussant en quelque manière intrinsèquement l'être qui aime vers la chose même qui est aimée, et que l'impulsion d'un être vivant qui vient de l'intérieur appartient à l'esprit, le nom d'*Esprit* convient à Dieu en tant qu'il procède par voie d'amour, puisque sa spiration est comme une sorte d'aspiration. Aussi l'Apôtre attribue à l'esprit et à

bet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur et ad ipsam rem cujus intellectualis conceptio dicitur *verbum*; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est Verbum procedat.

Quum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero per modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per mo-

dum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra (c. 11) ostensum est. Deus igitur, procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur *filius* dici potest.

Sed, quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatum, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut *Spiritus* dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amoris impulsu quemdam attribuit; dicitur enim: *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom., VIII, 14); et: *Charitas Christi urget nos* (II. Cor.,

l'amour une sorte d'impulsion; car il dit : *Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* (Rom., viii, 14); et encore : *La charité du Christ nous presse* (II. Cor., v, 14). Et dès lors que tout mouvement intellectuel tire sa dénomination de son terme, et que c'est de cet amour que Dieu s'aime, il est convenable d'appeler Dieu procédant par voie d'amour l'*Esprit-Saint*; car la coutume est d'appeler saintes les choses consacrées à Dieu.

CHAPITRE XX.

Des effets attribués dans l'Écriture au Saint-Esprit, par rapport à la création tout entière.

Il nous faut examiner maintenant, d'après les données précédentes, les effets que l'Écriture attribue au Saint-Esprit :

1° Il a été démontré plus haut que la bonté divine est pour Dieu la raison de vouloir que d'autres êtres existent (liv. i, ch. 86), et qu'il leur donne l'existence par sa volonté (liv. ii, ch. 23). Donc l'amour par lequel il aime sa bonté est la cause de la création des êtres. C'est pourquoi quelques anciens philosophes ont affirmé que l'amour des dieux est la cause de toutes choses, ainsi que nous le voyons dans le premier livre de la Métaphysique (1), et saint Denys dit que « l'amour de Dieu

(1) Qui ut in animalibus, ita in natura intellectum inesse causam mundi totiusque ordinis dixerat, quasi sobrius, comparatus ad antiquiores vana dicentes, apparuit. Ista autem rationes qui palam attingit Anaxagoram fuisse scimus. Attamen Hermotimus Clazomenius dicitur causam prius dixisse. Qui igitur ita arbitrati sunt principium existentium posuerunt simul tam causam ipsius bene, quam illam unde motus existentibus inest. — Suspicaretur autem aliquis Hesiodum primum hoc quesivisse, et si quis alius amorem aut desiderium in existentibus ut principium posuit, sicuti Parmenides. Etenim is universi generationem monstrando, primum quidem inter omnes deos amorem, ait, producit. Hesiodus vero, ante omnia fuisse chaos, deinde terram spatiosam, atque amorem, qui

v, 14). Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur, amor autem predictus est quo Deus ipse amatur, convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur *Spiritus Sanctus*; ea enim que Deo dicata sunt sancta dei conservaverunt.

CAPUT XX.

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis, respectu totius creaturæ.

Oportet autem, eorumdem convenientiam

predictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

1° Ostensum est enim in superioribus (l. i, c. 86) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit (l. ii, c. 23). Amor igitur quo suam bonitatem amat est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum (c. 4); et Dionysius dicit quod « divinus amor non permisit ipsum sine germine esse » (De Divin. Nomin., c. 4). Habitum est autem ex præmissis (c. 19)

ne lui a pas permis de rester sans rien produire » (2). Or, nous avons tiré des principes précédemment posés cette conclusion, que le Saint-Esprit procède par la voie de l'amour dont Dieu s'aime lui-même (ch. 19). Donc le Saint-Esprit est le principe de la création des êtres; et c'est ce qu'expriment ces paroles : *Vous enterrez votre Esprit, et ils seront créés* (Ps. ciii, 30). Par là même aussi que le Saint-Esprit procède par voie d'amour, et que l'amour a une certaine force impulsive et motrice, le mouvement que Dieu détermine parmi les êtres semble attribué au Saint-Esprit. Or, le premier changement qui existe parmi les êtres, et qui a Dieu pour auteur, consiste en ce que, d'une matière créée informe, il a produit des espèces diverses. Aussi l'Écriture attribue cette opération au Saint-Esprit; car il est dit : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux* (Gen., 1, 2); et saint Augustin veut que l'on entende par les eaux la matière première sur laquelle il est dit que l'Esprit du Seigneur est porté, non pas comme s'il était mêlé lui-même, mais parce qu'il est le principe du mouvement (3).

inter omnes immortales elucet, tanquam opportunum sit ut in existentibus aliqua causa insit quæ res ipsas moveat atque conjungat (Arist., *Metaphys.*, 1, c. 3 et 4).

(2) Universis pulchrum et bonum desiderabile et amabile est, et ab universalis diligitur; et propter ipsum, et ipsius causa, et inferiora amant superiora, convertendo se ad ea; et quæ sunt ejusdem ordinis amant similia, communicando; et majora minora, providendo eis; et singula seipsa, conservando se; et omnia, pulchrum et bonum expectando, faciunt et volunt quæcumque faciunt et volunt. Quin et hoc vere audemus dicere, quod ipse qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis, omnia amat, omnia facit; omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se; et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim amor divinus, qui bonitatem in iis quæ sunt operatur, quia prius existit in bono superlato, non sicut ipsum sine fœtu manere, sed potius movit eam ad operandum secundum excellentiam virtutis suæ omnium rerum electricis (*De divinis nominibus*, c. 4).

(3) Quod Filius loquitur, Pater loquitur, quia Patre loquente dicitur Verbum, quod Filius est, æterno more, si more dicendum est, loquente Deo Verbum cœternum. Inest enim Deo benignitas summa, et sancta, et justa, et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua. Propterea prius quam scriberetur : *Dixit Deus : Fiat lux*, præcessit Scriptura dicens : *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam*. Quia sive aquæ nomine appellare voluit totam corporalem materiam, ut eo modo insinuaret unde facta et formata sint omnia quæ in suis generibus jam dignoscere possumus, appellans aquam, quia ex humida natura videmus omnia in terra per species varias formari atque concrelescere; sive spiritalem vitam quandam ante formam conversionis quasi fluitantem :

quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (Psalm. ciii, 30). — Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio

in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim : *Spiritus Dei superferebatur super aquas* (Gen., 1, 2); vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motiois principium (*De Genesi ad litteram*, l. 1, c. 11).

2° On entend que le gouvernement des êtres par Dieu consiste dans une sorte d'action motrice; en tant que Dieu dirige toutes choses et les meut vers leurs fins propres. Si donc l'impulsion et l'action motrice appartiennent au Saint-Esprit, à raison de l'amour, il convient de lui attribuer le gouvernement et la propagation des êtres. C'est pourquoi il est dit : *L'Esprit de Dieu m'a créé* (Job., xxxiii, 4); et ailleurs : *Votre bon Esprit me conduira dans la terre où règne la justice* (Ps. cxxii, 10). — Et, comme gouverner ses sujets est l'acte propre du maître, on attribue convenablement au Saint-Esprit le domaine des êtres; car l'Apôtre dit : *Le Seigneur est Esprit* (II. Cor., iii, 17); et nous disons dans le Symbole de la foi : *Je crois au Saint-Esprit qui est Seigneur*.

3° La vie se manifeste surtout par le mouvement; car nous considérons comme vivants les êtres qui se meuvent eux-mêmes, et généralement tous ceux qui se portent d'eux-mêmes à agir. Si donc l'impulsion et l'action motrice appartiennent au Saint-Esprit, à raison de l'amour, la vie lui est aussi attribuée convenablement; car il est dit : *C'est l'Esprit qui vivifie* (Joann., vi, 64); *Je vous donnerai l'Esprit, et vous vivrez* (Ezéch., xxxvii, 6); et, dans le Symbole de la foi, nous professons notre croyance au Saint-Esprit *vivifiant*. Cela même répond au mot *esprit*; car la vie corporelle des animaux eux-mêmes a pour principe l'esprit vital qui se répand au commencement de la vie dans tous les membres.

superferebatur utique spiritus Dei, quia subiacebat scilicet bonæ voluntati Creatoris quidquid illud erat quod formandumque perficiendumque inchoaverat, ut dicente Deo in verbo suo : *Fiat lux*, in bona voluntate, hoc est in beneplacito ejus, pro modulo sui generis moneret quod factum est; et ideo rectum est quod placuerit Deo, scriptura dicente : *Et facta est lux; et vidit Deus lucem, quia bona est* (Gen., i, 4) (S. Aug., *De Genesi ad litteram*, l. i, c. 11).

2° Rursus, Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur : *Spiritus Dei fecit me* (Job., xxxiii, 4); et : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (Psalm. cxxii, 10). — Et, quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur; dicit enim Apostolus : *Dominus Spiritus autem est* (II. Cor., xiii, 17); et in Symbolo fidei dicitur : *Credo in Spiritum Sanctum Dominum*.

3° Item, Vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quæcumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim : *Spiritus est qui vivificat* (Joann., vi, 64); et : *Dabo vobis Spiritum, et vivetis* (Ezech., xxxvii, 6), et in Symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profiteamur. Quod etiam et nomini *spiritus* consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitæ in cætera membra diffusum.

CHAPITRE XXI.

Des effets attribués au Saint-Esprit, par rapport à la créature raisonnable, quant aux dons que Dieu nous fait.

1° Il faut considérer aussi, quant aux effets que le Saint-Esprit produit proprement dans la nature raisonnable, que par là même que nous acquérons une ressemblance telle quelle avec la perfection divine, cette perfection est appelée un don de Dieu ; comme, par exemple, Dieu nous donne la sagesse, en tant que nous sommes assimilés d'une manière telle quelle avec sa Sagesse divine. Puis donc que le Saint-Esprit procède par la voie de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, ainsi que nous l'avons démontré (ch. 19), nous disons que le Saint-Esprit nous est donné par Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné* (Rom., v, 5).

2° Il faut observer toutefois que ce qui vient de Dieu en nous revient à Dieu comme à sa cause efficiente et exemplaire : comme à sa cause efficiente, en tant que quelque chose est produit en nous par la puissance d'opération de Dieu ; comme à sa cause exemplaire, en tant que ce qui vient de Dieu en nous imite Dieu en quelque manière. Puis donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même puissance, aussi bien que la même essence, tout ce que Dieu fait en nous provient nécessairement, comme de sa cause efficiente, simultanément du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cependant le verbe de la sagesse, par lequel nous connaissons Dieu, et qui est envoyé par Dieu en nous, représente

CAPUT XXI.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, respectu rationalis creaturæ, quantum ad ea quæ Deus nobis largitur.

1° Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod, ex hoc quod divinæ perfectioni utemurque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur ; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinæ Sapientiæ utemurque assimilamur. Quum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 19), ex hoc quod huic amoris assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde

Apostolus dicit : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom., v, 5).

2° Sciendum tamen est quod ea quæ a Deo in nobis sunt reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem : in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur ; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto ; verbum tamen sapientiæ, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie representativum

proprement le Fils, et pareillement l'amour, par lequel nous aimons Dieu, représente proprement le Saint-Esprit. Et ainsi, bien que la charité qui est en nous soit l'effet du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il y a une raison spéciale d'affirmer qu'elle est en nous par l'opération du Saint-Esprit.

3^o Mais parce que les effets divins ne commencent pas seulement d'exister, mais sont aussi conservés dans l'existence par l'opération divine, comme nous l'avons vu (liv. III, chap. 65), et que nul être ne peut opérer là où il n'est pas, puisque l'être qui opère et l'être qui résulte de l'opération doivent être actuellement ensemble, de même que le moteur et le mobile, partout où se rencontre un effet de Dieu, Dieu qui produit cet effet y est nécessairement. Par conséquent, puisque la charité, par laquelle nous aimons Dieu, est en nous par le Saint-Esprit, le Saint-Esprit lui-même doit être en nous tant que la charité y est. Aussi l'Apôtre dit : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous* (I. Cor., III, 16)? Dès lors donc que le Saint-Esprit nous fait aimer Dieu, et que tout objet aimé, en tant que tel, est dans l'être qui aime, le Père et le Fils habitent nécessairement aussi en nous par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi le Seigneur dit : *Nous étendrons à lui*, c'est-à-dire à celui qui aime Dieu, et nous ferons notre demeure en lui (Joann., XIV, 23); et il est encore écrit : *Nous savons qu'il demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné* (I. Joann., III, 24).

4^o Il est évident que Dieu aime surtout ceux à qui il a donné de l'aimer par le Saint-Esprit; car il ne donnerait pas un si grand bien autrement que par amour. Aussi l'Écriture fait dire au Seigneur :

Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium representativum Spiritus Sancti. Et sic, charitas quæ in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

3^o Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus (l. III, c. 66) patet, nihil autem operari potest ubi non est; oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut motus et motum, necesse est ut, ubi cum que est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, quum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu cha-

ritas in nobis est. Unde Apostolus dicit : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis* (I. Cor., III, 16)? Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit : *Ad eum venimus, scilicet diligentem Deum, et mansionem apud eum faciemus* (Joann., XIV, 23); et dicitur : *In hoc scimus quoniam moratur in nobis de Spiritu quem dedit nobis* (I. Joann., III, 24).

4^o Rursus, Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini : *Ego diligentes me dilige* (Proverb., VIII, 17); *Non quasi nos*

J'aime ceux qui m'aiment (Prov., viii, 17); et il est dit encore : *Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu tout d'abord, mais c'est lui-même qui nous a aimés le premier* (I. Joann., iv, 19). Or, tout objet aimé est dans l'être qui l'aime. Nécessairement donc, non seulement Dieu est en nous par le Saint-Esprit, mais par lui nous sommes aussi en Dieu. De là cette parole : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui* (I. Joann., iv, 16); *Nous savons que nous demeurons en lui et lui en nous, parce qu'il nous a fait participer à son esprit* (Ibid., 13).

5° L'amitié a cela de propre, que l'ami révèle ses secrets à son ami, car, puisque l'amitié réunit les affections et fait pour ainsi dire de deux cœurs un seul cœur, il semble que l'on ne fait pas sortir de son cœur ce que l'on révèle à un ami. C'est pourquoi le Seigneur lui-même dit à ses disciples : *Je ne vous appellerai pas mes serviteurs... Mais je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père* (Joann., xv, 15). Si donc le Saint-Esprit nous rend les amis de Dieu, il convient de dire que c'est le Saint-Esprit qui révèle aux hommes les mystères divins, selon cette parole de l'Apôtre : *Il est écrit que l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a point conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment ; mais Dieu nous l'a révélé par le Saint-Esprit* (1), etc. (I. Cor., ii, 9 et 10).

6° Et comme le discours de l'homme se compose des choses qu'il connaît, il convient que l'homme parle des mystères divins par le Saint-Esprit, selon ce que nous lisons : *L'Esprit parle des mystères* (I. Cor., xiv, 2); *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui*

(1) La Vulgate porte : *Per Spiritum suum*.

prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur (I. Joann., iv, 19). Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (I. Joann., iv, 16); et iterum : *In hoc agnoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (Ibid., 13).

5° Est autem hoc amicitia proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet; quum enim amicitia conjungat affectus et amorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelet; unde et Dominus dicit

discipulis : *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos; quia omnia que audistis a Patre meo, nota feci vobis* (Joann., xv, 15). Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicantur revelari divina mysteria; unde Apostolus dicit : *Scripsum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum*, etc. (I. Cor., ii, 9 et 10).

6° Et, quia ex his quae homo novit formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud : *Spiritus autem*

parle en vous (Matth., x, 20); et il est écrit des Prophètes qu'inspirés par le Saint-Esprit, les saints hommes de Dieu ont parlé (II. Petr., i, 21). C'est pourquoi il est dit du Saint-Esprit, dans le Symbole de la foi : *Qui a parlé par les Prophètes.*

7° L'amitié n'a pas seulement cela de propre, que l'ami révèle ses secrets à son ami, à cause de l'unité d'affection, mais cette unité demande encore que l'on mette en commun avec cet ami ce que l'on possède; car, puisqu'un ami est pour l'homme comme un autre lui-même, il est nécessaire qu'il subviennne à ses besoins comme aux siens propres, en lui communiquant ses biens; aussi considérons-nous comme le propre de l'amitié de vouloir et de faire du bien à son ami, conformément à cette parole : *Celui qui, possédant les biens de ce monde et voyant son frère dans la nécessité, lui ferme son cœur, comment la charité de Dieu demeure-t-elle en lui* (I. Joann., iii, 17)? Or, c'est ce qui a lieu surtout pour Dieu, en qui l'acte de la volonté a l'efficacité de produire son effet. Par conséquent, il convient d'affirmer que tous les dons de Dieu nous arrivent par le Saint-Esprit, selon ce que dit l'Apôtre : *L'un reçoit par le Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, un autre reçoit par le même Esprit le don de parler avec science* (I. Cor., xii, 8); et après avoir énuméré beaucoup d'autres dons, il ajoute : *C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il lui plaît* (Ibid., 11).

8° Il est clair que si pour qu'un corps parvienne au même lieu que le feu, il doit devenir semblable au feu, en acquérant la subtilité qui lui permette d'être mû du mouvement propre au feu, de même, pour

loquitur mysteria (I. Cor., xiv, 2); et : *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Matth., x, 20); et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (II. Petr., i, 21); unde etiam in Symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto : *Qui locutus est per Prophetas.*

7° Non solum autem est proprium amicitie quod amico aliquis revelet sua secreta, propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quæ habet amico communicet, quia, quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans; unde et proprium amicitie esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et desiderit fratrem suum necessitatem habere, et*

clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo (I. Joann., iii, 17)? Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est efficax ad effectum; et ideo conveniunt omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientie, alii autem sermo scientie secundum eundem Spiritum* (I. Cor., xii, 8); et postea, multis enumeratis, ait : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (Ibid., 11).

8° Manifestum est autem quod, sicut, ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur, ita, ad hoc quod homo ad divinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria est secundum suam naturam per-

que l'homme arrive par sa nature à jouir de la félicité divine, qui est propre à Dieu, il est nécessaire, d'abord qu'il devienne semblable à Dieu par les perfections spirituelles, ensuite qu'il opère en vertu de ces perfections, et qu'ainsi il entre enfin en possession de cette félicité. Or, nous venons de voir que les dons spirituels nous arrivent par le Saint-Esprit; et, par conséquent, nous sommes assimilés à Dieu par le Saint-Esprit, c'est lui qui nous rend capables d'opérer le bien, et c'est lui aussi qui nous prépare la voie qui conduit à la félicité. L'Apôtre nous insinue ces trois choses en disant : *Dieu nous a oints, il nous a marqués de son sceau et nous a donné pour gage le Saint-Esprit dans nos cœurs* (II. Cor., 1, 21 et 22); *Vous avez été marqués comme d'un sceau de l'Esprit promis, qui est le gage de notre héritage* (Ephés., 1, 13 et 14). En effet, l'apposition du sceau semble indiquer la conformité de la ressemblance; l'onction représente la transformation qui rend l'homme capable d'opérations parfaites, et le gage signifie l'espérance qui nous met en rapport avec l'héritage céleste, c'est-à-dire avec la félicité parfaite.

9° Comme la bienveillance que l'on a pour quelqu'un porte à l'adopter pour fils, de telle sorte que l'héritage du père adoptif lui appartienne, on attribue convenablement au Saint-Esprit l'adoption des enfants de Dieu, d'après ce texte : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba ! mon Père* (Rom., VIII, 15) !

10° Par là même que quelqu'un devient l'ami d'un autre, toute offense est écartée; car l'amitié est contraire à l'offense; aussi il est écrit : *La charité couvre tous les péchés* (Prov., x, 12). Puis donc que le Saint-Esprit nous rend amis de Dieu, la conséquence doit être que Dieu nous remet

veniat, necesse est : primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem prædictam beatitudinem consequetur. Dons autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eundem ad beatitudinem nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis, dicens : *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (II. Cor., 1, 21 et 22); et : *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostræ* (Ephes., 1, 13 et 14). Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitationem hominis ad perfec-

tas operationes; pignus autem ad spem quam ordinamur in coelestem hereditatem, quæ est beatitudo perfecta.

9° Et, quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud : *Acceptistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba ! Pater* (Rom., VIII, 15) !

10° Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensæ removeatur; amicitia enim offensæ contrariatur; unde dicitur : *Universa delicta operis charitas* (Proverb., x, 12). Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo

nos péchés par le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples : *Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* (Joann., xx, 22 et 23) ; et, pour la même raison, la rémission des péchés est refusée à ceux qui blasphèment le Saint-Esprit (Matth., xii, 31), comme n'ayant point ce par quoi l'homme obtient la rémission de ses péchés. De là vient également l'usage de dire que nous sommes renouvelés et purifiés ou lavés par le Saint-Esprit, d'après ces passages de l'Écriture : *Vous enverrez votre Esprit, et ils seront créés, et vous renouvelerez la face de la terre* (Ps. ciii, 30) ; *Renouvelez-vous par l'Esprit qui est dans votre âme* (Ephés., iv, 23) ; *Après que le Seigneur aura purifié les filles de Sion de leurs souillures, et lavé Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle par un Esprit de justice et par un Esprit* (2) *d'ardeur* (Is., iv, 4).

CHAPITRE XXII.

Des effets attribués au Saint-Esprit, en tant qu'il porte la créature vers Dieu.

Après avoir considéré ce que les Écritures sacrées nous disent que Dieu fait en nous par le Saint-Esprit, il faut examiner comment le Saint-Esprit nous porte vers Dieu.

1° Ce qui paraît surtout propre à l'amitié, c'est que l'ami converse avec son ami. Or, les hommes conversent avec Dieu en le contemplant, selon cette parole de l'Apôtre : *Notre conversation est dans les cieux*

(2) L'Esprit d'ardeur est celui qui, au jour de la Pentecôte, descendit sur les Apôtres sous la forme de langues de feu. Cet Esprit embrase par l'amour et il purifie les cœurs souillés, comme le feu embrase et purifie les métaux.

remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Joann., xx, 22 et 23); et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur (Matth., xii, 31), quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud : *Emittet Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terræ* (Psalm. ciii, 30); et : *Renovamini Spiritu mentis vestræ* (Ephes., iv, 23); et : *Si abluerit Dominus oculos filiorum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus, in Spiritu judicii et Spiritu ardoris* (Isai., iv, 4).

CAPUT XXII.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum.

Hic igitur consideratio quæ per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

1° Et primo quidem hoc videtur esse amicitie maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat : *nostra conversatio in cælis est* (Philipp., iii, 20). Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum

(Philipp., iii, 30). Puisque le Saint-Esprit met en nous l'amour de Dieu, c'est donc aussi le Saint-Esprit qui doit nous élever à la contemplation de Dieu. Aussi l'Apôtre nous dit : *Nous tous contemplant la gloire du Seigneur à visage découvert, nous sommes transformés en la même image, avançant de clarté en clarté comme par l'Esprit du Seigneur* (II. Cor., iii, 18).

2° C'est aussi le propre de l'amitié que l'ami se plaise dans la compagnie de son ami, qu'il ait pour agréables ses discours et ses actions, et qu'il trouve en lui une consolation dans toutes ses afflictions; aussi, dans nos tristesses, c'est surtout auprès de nos amis que nous nous retirons pour être consolés. Donc, puisque le Saint-Esprit nous rend amis de Dieu, et le fait habiter en nous et nous en lui, comme nous l'avons prouvé (ch. 21), il doit résulter de là que nous recevons de Dieu par le Saint-Esprit la joie et la consolation qui nous soutiendront contre toutes les adversités et toutes les attaques du monde. De là, ce que nous lisons : *Donnez-moi la joie de votre salut et fortifiez-moi par l'Esprit principal* (Ps. l, 14); *Le royaume de Dieu est justice, et paix, et joie dans le Saint-Esprit* (Rom., xiv, 17); *L'Église.... avait la paix, et elle s'établissait en marchant dans la crainte du Seigneur, et elle était remplie de la consolation du Saint-Esprit* (Act., ix, 31). C'est pourquoi le Seigneur appelle le Saint-Esprit le *Paraclet*, c'est-à-dire le consolateur, en disant : le *Paraclet*, l'*Esprit Saint*, etc. (Joann., xiv, 26).

3° Le propre de l'amitié est encore de consentir à ce que veut un ami. Or, la volonté de Dieu nous est exposée par ses préceptes. Donc il entre dans l'amour dont nous aimons Dieu que nous accomplissions ses commandements, conformément à cette parole : *Si vous m'aimez,*

tum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus : *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu* (II. Cor., iii, 18).

2° Est autem et amicitia proprium quod aliqua in presentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitia maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut (c. 21) ostensum est, consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde

dicatur : *Redde mihi iustitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me* (Psalm. l, 14); et : *Regnum Dei est iustitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto* (Rom., xiv, 17); et dicitur : *Ecclesia... habebat pacem, et edificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Sancti Spiritus replebatur* (Act., ix, 31). Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *Paracletum*, id est consolatorem, nominat : *Paracletus autem Spiritus Sanctus*, etc. (Joan., xiv, 26).

3° Similiter autem et amicitia proprium est consentire amico in his quæ vult. Voluntas autem Dei nobis per præcepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud : *Si diligitis me, mandata mea servate* (Joann., xiv, 15). Unde,

gardez mes commandements (Joann., XIV, 15). Par conséquent, puisque le Saint-Esprit nous établit dans l'amour de Dieu, nous sommes en quelque sorte poussés par lui à accomplir les commandements de Dieu, selon ce que dit l'Apôtre : *Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* (Rom., VIII, 14).

4° Il faut observer cependant que les enfants de Dieu ne sont pas poussés par le Saint-Esprit comme des esclaves, mais comme étant libres. En effet, puisque celui-là est libre, qui est cause de son acte, nous faisons librement ce que nous faisons de nous-mêmes; et cela, c'est ce que nous faisons en vertu de notre volonté. Au contraire, nous ne faisons pas librement, mais servilement, ce que nous faisons contre notre volonté; que la violence soit absolue, comme quand le principe est extrinsèque tout entier, sans que le sujet qui souffre la violence y concoure en rien : par exemple, si quelqu'un est poussé par force à se mouvoir; ou bien que la violence soit mêlée de volontaire, comme quand on veut faire ou souffrir ce qui contrarie moins la volonté, pour éviter ce qui la contrarie davantage. Or, le Saint-Esprit nous incline à agir de telle manière qu'il nous fait agir volontairement, en tant qu'il nous fait aimer Dieu. Donc les enfants de Dieu sont poussés librement par le Saint-Esprit, en vertu de l'amour, et non pas servilement, en vertu de la crainte; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Vous n'avez pas reçu de nouveau l'esprit de servitude qui tient dans la crainte, mais vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants* (Rom., VIII, 15).

5° Dès lors que la volonté est coordonnée avec ce qui est vraiment bon, lorsque, soit à cause d'une passion, soit à cause d'une habitude ou d'une disposition vicieuse, l'homme se détourne de ce qui est vrai-

quum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut præcepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom., VIII, 14).

4° Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus; hoc vero est quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia

voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apostolus dicit : *Non accipitis spiritum servitutis iterum in timore, sed accipitis Spiritum adoptionis filiorum* (Rom., VIII, 15).

5° Quum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem, sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo quod est vere bonum avertitur, serviliter agit,

ment bon, si l'on considère l'ordre naturel de la volonté, il agit servilement, en tant qu'il est incliné par quelque chose d'extrinsèque; mais, à ne considérer que l'acte de la volonté, comme étant inclinée vers un bien apparent, cet homme agit librement en suivant sa passion ou sa mauvaise habitude; et il agit servilement si, sa volonté demeurant telle, il s'abstient de ce qu'elle veut, par crainte de la loi qui ordonne le contraire. Donc, puisque le Saint-Esprit incline par amour la volonté au vrai bien, avec lequel elle est naturellement coordonnée, il détruit, et la servitude par laquelle l'homme, devenu esclave de ses passions et du péché, agit contrairement à l'ordre de la volonté, et la servitude en vertu de laquelle il agit conformément à la loi et contrairement au mouvement de sa volonté, comme esclave de la loi et non pas comme ami. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* (II. Cor., iii, 17); *Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes pas sous la loi* (Galat., v, 18). Il est écrit, pour cette raison, que le Saint-Esprit donne la mort aux œuvres de la chair, en tant que nous ne sommes plus détournés, à cause des passions de la chair, du vrai bien, auquel le Saint-Esprit nous rattache par l'amour, selon cette parole : *Si vous faites mourir par l'Esprit les œuvres de la chair, vous vivrez* (Rom., viii, 13).

CHAPITRE XXIII.

Solution des arguments formulés précédemment contre la divinité du Saint-Esprit.

Il nous reste à résoudre les objections énoncées plus haut, des-

in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatus in apparenz bonum, libere agit quum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positus abstinere ab eo quod vult. Quum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Do-*

mini, ibi libertas (II. Cor., iii, 17); et : *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege* (Galat., v, 18). Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod, propter passionem carnis, a vero bono non avertitur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud : *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom., viii, 13).

CAPUT XXIII.

Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti.

Restat autem solvere supra positas ra-

quelles paraissait ressortir cette conclusion, que le Saint-Esprit est une créature et n'est pas Dieu.

1° Sur cela il faut considérer : Premièrement, que le mot *esprit* semble dérivé de la respiration des animaux, dans laquelle l'air est attiré et rejeté par un certain mouvement ; de là le nom d'*esprit* a passé à toute impulsion et à tout mouvement d'un corps aérien quelconque ; c'est ainsi qu'on appelle le vent un esprit, selon cette parole : *Feu, grêle, neige, glace, esprit des tempêtes, qui accomplissez sa parole* (Ps. CXLVII, 8) ; et c'est ainsi encore que l'on donne le nom d'*esprit* à ce fluide subtil qui se répand dans les membres quand ils se mettent en mouvement (1). En second lieu, que, parce que l'air est invisible, on a transporté ultérieurement le nom d'*esprit* à toutes les puissances et substances invisibles et motrices, et pour cette raison on appelle esprit l'âme sensitive, l'âme raisonnable, l'âme de l'Ange et Dieu ; et cette dénomination convient proprement à Dieu, procédant par voie d'amour, parce que l'amour renferme l'idée d'une sorte de puissance motrice. Ainsi donc, Amos en disant : *Qui crée l'esprit* (iv, 13), entend cela du vent, comme notre version l'exprime plus clairement (2) ; et cela s'accorde avec ce qui précède : *Qui forme les montagnes*. Quant à ce que dit Zacharie de Dieu, qu'il crée ou forme l'*esprit de l'homme en lui* (xii, 1), il l'entend de l'âme humaine ; et, par conséquent, on ne peut pas en conclure que le Saint-Esprit est une créature.

2° De même, on n'est pas en droit de conclure de cette parole du Seigneur, touchant le Saint-Esprit : *Il ne parlera pas de lui-même, mais*

(1) Ce fluide est ce que l'on appelait autrefois les *esprits animaux*.

(2) Il y a dans la Vulgate : *Creans ventum*.

tiones, quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

1° Circa quod considerandum est : Primo quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur et emittitur ; unde nomen *spiritus* ad omnes impulsum et motum cujuscumque aerei corporis trahitur ; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus precessurum, quæ faciunt verbum ejus* (Psalm. CXLVIII, 8) ; sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas ; et, propter hoc, et anima sensibilis et anima rationalis et Angelus et Deus spiri-

tus dicuntur ; et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit : *Creans spiritum* (iv, 13), de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet ; quod etiam consumat et quod præmittitur : *Formans montes*. Quod vero Zacharias de Deo dicit, quod est creans vel *agens spiritum hominis in eo* (xii, 1), de anima humana intelligit ; unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

2° Similiter autem, nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu Sancto : *Non loquatur et sentiat, sed quicumque audiet, loquatur* (Joan., xvi, 13), concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim (c. 17 et 19) quod Spiritus Sanctus est Deus de

il dira tout ce qu'il aura entendu (Joann., xvi, 13), qu'il est une créature. Nous avons prouvé, en effet, que le Saint-Esprit est Dieu procédant de Dieu (ch. 17 et 19). Par conséquent, il doit recevoir son essence d'un autre (3), selon ce que nous avons dit plus haut pour le Fils de Dieu (ch. 14); et ainsi, comme en Dieu la science, la puissance et l'opération de Dieu sont son essence, toute science, toute puissance et toute opération du Fils et du Saint-Esprit viennent d'un autre; mais pour le Fils, c'est du Père seulement, et pour le Saint-Esprit, c'est du Père et du Fils. Puis donc qu'une des opérations du Saint-Esprit est de parler par les Saints, comme nous l'avons vu (ch. 17), c'est pour cela qu'il est dit qu'il ne parle pas de lui-même, par la raison qu'il n'opère pas de lui-même. Pour lui *entendre* c'est recevoir sa science, de même que son essence, du Père et du Fils, et ce terme est employé parce que nous recevons la science par l'ouïe; car c'est la coutume de l'Écriture de nous proposer les choses divines de la même manière que les choses humaines. On ne doit pas être impressionné de cette tournure : *il aura entendu*, comme si l'Écriture parlait du futur, tandis que le Saint-Esprit reçoit éternellement; car on peut appliquer à l'éternité les termes qui désignent un temps quelconque, parce que l'éternité renferme le temps tout entier.

3° On voit d'après cela que la mission par laquelle il est dit que le Père et le Fils envoient le Saint-Esprit, ne saurait faire conclure qu'il est une créature. Nous avons observé plus haut (ch. 8), que ce qui est écrit, que le Fils de Dieu a été envoyé, signifie qu'il a apparu aux hommes dans une chair visible; et ainsi, il se trouve dans le monde d'une manière nouvelle, manière suivant laquelle il n'y avait pas en-

(3) Non pas comme Dieu, puisque Dieu est lui-même son essence, mais seulement comme personne et à raison de sa procession.

Deo procedens; unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat, sicut et de Filio Dei dictum est supra (c. 14); et sic, quum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit ejus essentia, omnis Filius et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio; sed Filius a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut (c. 17) ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. *Audire* autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipi-

mus; est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit *audiet*, quasi de futuro loquens, quum accipere Spiritum Sanctum sit eternum; nam eterno verba cujuslibet temporis aptari possunt, eo quod eternitas totum tempus complectitur.

3° Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra (c. 8) quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo quo prius non fuerat,

core été, c'est-à-dire visiblement, bien qu'il y eût toujours été invisiblement comme D'eu. Le Fils reçut du Père le pouvoir d'agir ainsi et pour cela il est dit qu'il a été envoyé. Le Saint-Esprit a paru aus visiblement, sous la figure d'une colombe, lorsqu'il descendit su Jésus-Christ à son baptême, et sur les Apôtres, sous la figure de largues de feu; et, quoiqu'il ne se soit pas fait colombe ou feu, de même que le Fils s'est fait homme, cependant il a apparu sous ces figure visibles comme sous des symboles qui le représentaient. Ainsi donc il a été lui-même dans le monde d'une nouvelle manière, c'est-à-dire visiblement, et il tient cela du Père et du Fils; ce qui fait dire qu'il a été lui-même envoyé par le Père et le Fils, sans que cela indique en lui aucune infériorité, mais seulement une procession.

En disant que le Fils et le Saint-Esprit sont tous deux envoyés invisiblement, on l'entend de deux manières différentes. En effet, il résulte de ce qui précède (ch. 11 et 19), que le Fils procède du Père comme étant la connaissance par laquelle Dieu se connaît, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme étant l'amour dont Dieu s'aime lui-même. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons observé, lorsque le Saint-Esprit met en quelqu'un l'amour de Dieu, il habite dans cet homme; et dès lors il y est d'une nouvelle manière, c'est-à-dire qu'il habite en lui à raison d'un nouvel effet qui lui est propre. Le Saint-Esprit tient du Père et du Fils le pouvoir de produire cet effet dans l'homme; et on dit pour cela qu'il est envoyé invisiblement par le Père et le Fils; et, pour la même raison, on dit aussi que le Fils est envoyé invisiblement dans l'âme de l'homme, quand quelqu'un est conduit à connaître Dieu à un tel degré, que l'amour de Dieu procède

scilicet visibiliter, in quo tamen semper fuerat invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit; unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit, et in specie columbe super Christum, in baptismo, et in linguis igneis super Apostolos; et, licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Filius factus est homo, tamen, sicut in signis quibusdam ipsius, in hujusmodi visibilibus speciebus apparuit. Et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; et hoc ei fuit a Patre et Filio; unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

Est tamen et alius modus quo tam Fi-

lius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis (c. 11 et 19) quod Filius procedit a Patre per modum notitiæ qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum; unde, sicut dictum est, quum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio; et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti; et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, quum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione

en lui de cette connaissance. D'où il résulte que ce mode de mission n'implique pas davantage que le Fils est inférieur au Saint-Esprit, mais seulement qu'il procède d'un autre.

4° Pareillement, le Saint-Esprit n'est point exclu de la divinité parce que le Père et le Fils sont quelquefois nommés ensemble sans qu'il soit fait mention du Saint-Esprit, de même que le Fils n'est pas non plus exclu de la divinité parce que le Père est quelquefois nommé sans qu'il soit fait mention du Fils; car l'Écriture nous indique tacitement par là qu'il faut entendre communément des trois personnes ce qui est affirmé de l'une d'elles comme appartenant à la divinité, parce qu'elles sont un seul Dieu. On ne pourrait pas même concevoir le Père sans le Verbe et sans l'amour, ni réciproquement; et cela fait que dans un seul on comprend tous les trois. Aussi il est quelquefois parlé du Fils seul pour ce qui est commun aux trois personnes, comme dans ce passage : *Personne non plus ne connaît le Père, sinon le Fils* (Matth., XI, 27), quoique cependant le Père et le Saint-Esprit connaissent aussi le Père. Il est dit également du Saint-Esprit : *Personne ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (I. Cor., II, 11), bien que certainement ni le Père ni le Fils ne soient privés de cette connaissance des choses divines.

5° Il est clair aussi qu'on ne peut pas prouver que le Saint-Esprit est une créature par cette raison que des choses qui impliquent le mouvement lui sont attribuées dans l'Écriture; car on doit les prendre dans le sens métaphorique. C'est ainsi que la Sainte-Écriture attribue aussi quelquefois à Dieu le mouvement : par exemple, dans ces passages : *Lorsqu'ils eurent entendu la voix du Seigneur Dieu qui se prome-*

Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

4° Similiter etiam, nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto, sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio; per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quidquid ad divinitatem pertinet de uno trium dicitur de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine Verbo et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur. Unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod

commune est tribus, sicut est illud : *Neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth. XI, 27), quum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant; similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur : *Quem Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (I. Cor., II, 11), quum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

5° Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura Sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur; sunt enim accipienda metaphorice; sic enim et Deo aliquando Scriptura Sacra motum attribuit, ut est illud : *Quum audissent vocem Domini Dei deambulantis in Paradiso* (Gen., III, 8); et : *Descendam, et videbo utrum cla-*

naît dans le Paradis (Gen., III, 8); Je descendrai et je verrai s'ils ont réalisé leurs vœux par leurs œuvres (Ibid., XVIII, 21). Il faut donc entendre cette parole : *L'Esprit du Seigneur était porté sur les eaux* (Gen., I, 2), de la manière indiquée plus haut (ch. 19), de même qu'on dit que la volonté est portée vers l'objet voulu, et l'amour vers l'objet aimé. Quelques-uns, cependant, veulent appliquer cela, non pas au Saint-Esprit, mais à l'air, qui a naturellement sa place au-dessus de l'eau, en sorte que ces mots : *Il était porté sur les eaux*, seraient employés pour exprimer ses modifications multipliées. D'après les observations précédentes, il faut expliquer cet autre texte : *Je répandrai mon Esprit sur toute chair* (Joël, II, 28), tout comme ce que l'on dit, que le Saint-Esprit est envoyé aux hommes par le Père et le Fils. Le terme d'*effusion* [*effundam*] signifie que l'effet produit par le Saint-Esprit sera abondant, qu'il ne sera pas restreint à un seul homme, mais s'étendra à plusieurs, desquels il découlera en quelque sorte en d'autres, conformément à ce que nous remarquons dans les corps qui ont la propriété de se répandre.

6° De même, ceci : *Je prendrai de votre esprit, et je le leur donnerai* (Numer., XI, 17), ne doit pas être rapporté à l'essence ou à la personne même du Saint-Esprit, puisqu'elle est indivisible, mais à ses effets, en vertu desquels il habite en nous, et qui peuvent s'accroître et diminuer dans l'homme; non de telle sorte, cependant, que ce qui est enlevé à l'un soit donné à l'autre identiquement quant au nombre, comme cela a lieu pour les êtres corporels, mais parce que ce qui peut s'accroître dans l'un et diminuer dans l'autre est semblable. Il n'est nullement nécessaire, pour qu'il y ait accroissement dans l'un, que quelque chose

morem... opere compleverint (Ibid., XVIII, 21). Quod ergo dicitur : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* (Gen., I, 2), intelligendum est eo modo quo dictum est (c. 19), sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum; quamvis et hoc quidam non de Spiritu Sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam; unde, ad ejus multimodas transmutationes significandas, dictum est quod ferebatur super aquas. Quod etiam dicitur : *Effundam Spiritum meum super omnem carnem* (Joël., II, 28), ea ratione dictum esse oportet intelligi quia Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est; verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures

deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

6° Similiter autem, quod dicitur : *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis* (Numer., XI, 17), non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, quum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit, sed quia aliquid simile potest accrescere uni, in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur ad hoc ut accrescat uni quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul, absque detrimento cuiuslibet, a pluribus possideri. Unde nec

soit enlevé à l'autre, parce qu'une chose spirituelle peut être possédée simultanément par plusieurs, sans détriment pour personne. Il n'est donc pas à supposer que les dons spirituels devaient nécessairement être retirés en partie à Moïse pour pouvoir être transférés à d'autres, mais il faut rapporter cela à un acte, ou bien à un ministère, puisque le Saint-Esprit accomplit dans la suite par plusieurs ce qu'il avait fait d'abord en n'employant que Moïse. — Élisée ne demanda pas non plus que l'essence ou la personne du Saint-Esprit s'accrût jusqu'au double, mais seulement que les deux effets produits par le Saint-Esprit dans Élie, savoir : la prophétie et le don des miracles, se retrouvassent aussi en lui. Il ne répugne point, toutefois, que quelqu'un participe aux effets du Saint-Esprit plus abondamment qu'un autre, au double ou dans toute autre proportion, puisque la puissance de chacun est mesurée et finie. Cependant, Élisée n'aurait pas eu la présomption de demander qu'il lui fût accordé de surpasser son maître dans les effets spirituels.

7° La coutume de l'Écriture fait voir également que c'est par une sorte de ressemblance que l'on transporte en Dieu les passions de l'âme humaine; par exemple, dans ce passage : *Dieu fut enflammé de colère contre son peuple* (Ps. cv, 40), il est dit que Dieu est en colère à raison d'une ressemblance d'effet; car il punit, comme le font ceux qui sont en colère; aussi le Psalmiste ajoute : *Et il les livra aux mains des nations* (Ibid., 41). De même, on dit que le Saint-Esprit est contristé à raison d'une ressemblance d'effet; car il se retire des pécheurs, comme une personne contristée s'éloigne de celles qui la contristent.

8° Il est ordinaire, dans le langage de l'Écriture, d'attribuer à Dieu

intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum, sive ad officium referendum est, quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat postea per plures implevit. — Sic etiam nec Elisæus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed ut duo effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso; quamvis etiam non sit inconveniens quod effectibus Spiritus Sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem, quam mensurata sit virtus uniuscuiusque atque finita; non tamen hoc præsumpisset Elisæus petere ut in effectibus spiritualibus superaret magistrum.

7° Patet etiam, ex consuetudine sacræ Scripturæ, quod, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum; sicut dicitur : *Iratus est furor Dominus in populum suum* (Psalm. cv, 40); dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus; punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur : *Et tradidit eos in manus gentium* (Ibid., 41). Sic et Spiritus Sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus; deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

8° Est etiam consuetus modus loquendi in Sacra Scripturâ ut illud Deo attribuitur quod in homine facit, secundum illud : *Nunc cognovi quod times Deum* (Gen., xxii, 12), id est nunc cognoscere feci; et hoc modo dicitur quod Spiritus Sanctus pos-

ce qu'il produit dans l'homme, comme dans cet endroit : *Je connais maintenant que vous craignez Dieu* (Gen., XXII, 12). c'est-à-dire, je l'ai fait connaître maintenant. C'est en ce sens qu'il est dit que le Saint-Esprit prie, parce qu'il nous fait prier; car il produit dans nos cœurs l'amour de Dieu, en vertu duquel nous désirons le posséder, et en le désirant, nous le demandons.

9° Dès lors que le Saint-Esprit procède par la voie de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, et que par le même amour Dieu s'aime lui-même et aime les autres êtres à cause de sa bonté, il est manifeste que l'amour dont Dieu nous aime appartient au Saint-Esprit; et il en est de même de l'amour dont nous aimons Dieu, puisque, selon ce que nous avons vu (ch. 21), c'est lui qui nous fait aimer Dieu. Il convient au Saint-Esprit d'être donné, à raison de ce double amour : d'abord à raison de l'amour dont Dieu nous aime, de la même manière que l'on dit qu'un homme donne son amour à un autre, lorsqu'il commence à l'aimer, bien que Dieu ne commence à aimer personne dans le temps, si l'on considère la volonté divine par laquelle il nous aime; toutefois, l'effet de son amour est produit dans l'homme dans le temps, lorsqu'il l'attire à lui. En second lieu, à raison de l'amour dont nous aimons Dieu, puisque le Saint-Esprit produit en nous cet amour; il habite donc en nous par cet amour, ainsi qu'il a été prouvé (ch. 21), et nous le possédons comme recevant son secours. Et comme le Saint-Esprit tient du Père et du Fils le pouvoir d'habiter en nous par l'amour qu'il y produit et d'être possédé par nous, il convient de dire que le Père et le Fils nous le donnent; et cela ne prouve nullement qu'il est inférieur au Père et au Fils, mais qu'il tire d'eux son origine. Il est dit aussi qu'il se donne lui-même à nous, en tant qu'il produit

culat, quia postulantes facit; facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui et desiderantes postulamus.

9° Quem autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat; similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis (c. 21) patet. Et, quantum ad utramque, Spiritui Sancto competit donari: Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eam amare incipit,

quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis; unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis (c. 21) patet, et sic eum habemus ut cujus ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio quod per amorem quem in nobis causat in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a seipso

en nous, conjointement avec le Père et le Fils, l'amour par lequel il habite en nous.

10° Quoique le Saint-Esprit soit vrai Dieu et qu'il reçoive la nature divine du Père et du Fils, il ne s'ensuit pas qu'il est fils. On donne, en effet, le nom de fils à un être parce qu'il est engendré; par conséquent, si un être reçoit d'un autre la nature de cet autre, non par voie de génération, mais par tout autre moyen, il n'a pas la raison de la filiation : par exemple, si un homme, usant d'une puissance qui lui serait accordée par Dieu, faisait un homme d'une partie de son corps, ou même avec quelque chose d'extrinsèque, comme cela a lieu pour les œuvres d'art, on ne dirait pas que l'homme produit est fils de celui qui l'a produit, parce qu'il ne procéderait pas de lui par naissance. Or, nous avons démontré que la procession du Saint-Esprit n'a pas ce qui constitue la naissance (ch. 19). Donc, quoique le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, on ne peut pas dire qu'il est leur fils.

11° La raison nous dit que la nature divine est la seule qui peut être communiquée de plusieurs manières, parce qu'il n'est vrai que de Dieu que son opération est son être. Par conséquent, comme il y a en lui, de même qu'en toute nature intelligente, l'acte de connaître et de vouloir, ce qui procède en lui par la voie de l'intelligence, comme le Verbe, ou bien par la voie de l'amour et de la volonté, comme l'amour, a nécessairement l'être divin et est Dieu. D'où il suit que le Saint-Esprit est vrai Dieu, aussi bien que le Fils.

Ceci suffit sur la question de la divinité du Saint-Esprit, les autres difficultés qui se présentent touchant sa procession doivent se résoudre

dari nobis, in quantum amorem, secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

10° Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est; unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; utputa si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificia, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem

Spiritus Sancti rationem nativitate non habet, ut supra (c. 19) ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

11° Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur rationabile est, quia in solo Deo ejus operatio est suum esse. Unde, quum in eo, sicut et in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, ut Verbum, aut amoris et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum et sit Deus; et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

Hæc igitur de Spiritu Sancti divinitate dicta sunt; alia vero quæ circa ejus proces-

dre d'après les explications que nous avons données en traitant de la naissance du Fils.

CHAPITRE XXIV.

Le Saint-Esprit procède du Fils.

Nous voyons que plusieurs ont erré touchant la procession du Saint-Esprit, disant qu'il ne procède pas du Fils (1); il faut donc démontrer que le Saint-Esprit procède du Fils. En effet :

1° Il est clair, d'après la Sainte-Écriture, que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils; car il est dit : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ,*

(1) Les Ariens et les Macédoniens, qui rejetaient la divinité du Saint-Esprit et prétendaient qu'il a été créé par le Fils seul, niaient par là même que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Le second concile général assemblé à Constantinople condamna cette erreur en ajoutant, dans le symbole de Nicée, après ces mots : *Credimus in Spiritum Sanctum*, ceux-ci : *Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit*. On ne sait pas au juste qui a commencé à nier explicitement que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père, erreur à laquelle tiennent encore aujourd'hui avec opiniâtreté les églises pho-tiennes. En 430, saint Cyrille d'Alexandrie combattit l'hérésie de Nestorius, et Théodoret, qui était lié avec Jean d'Antioche, ami et fauteur de Nestorius, entreprit de le réfuter. Saint Cyrille ayant avancé que ceux qui ne croient pas que le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils ne sont pas catholiques (*Anathematismo nono*), Théodoret l'attaqua sur cet article et lui répondit que cela est vrai, si l'on entend que le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils en ce sens qu'il lui est consubstantiel, mais que cette proposition est blasphématoire et impie, si l'on prétend que le Saint-Esprit tient son existence du Fils et par le Fils. Voilà ce qui a fait considérer Théodoret comme le premier auteur de cette théorie. Quoi qu'il en soit, au milieu du VII^e siècle les Grecs reprochaient aux Latins d'enseigner que le Saint-Esprit procède du Fils. Le célèbre abbé et martyr saint Maxime, qui était Grec, prit la défense de ces derniers. La dispute s'envanimita dans le VIII^e siècle, et, sous le règne de Pépin et de Charlemagne plusieurs conciles furent assemblés à ce sujet en France, en Italie et en Allemagne. Le premier est celui de Gentilly, près Paris, en 767; le second, celui de Fréjus, en 791, et le troisième, celui de Franefort, le plus célèbre de tous. — Dès le troisième concile de Tolède, tenu en 589, les évêques d'Espagne, en témoignage de leur foi touchant la procession du Saint-Esprit, avaient fait au symbole de Constantinople la fameuse addition *Filioque*. Dans le VI^e siècle, l'usage de chanter le symbole dans les églises devint général en ce pays, et dans le cours du VIII^e siècle cet usage passa avec l'addition en France et en Allemagne. Une communauté de moines francs, établie en Palestine, au mont des Oliviers, et qui avait conservé le rit latin, observait cette coutume. Les Grecs traitèrent d'hérétiques ces religieux, qui portèrent leurs plaintes à Charlemagne. L'empereur fit tenir un concile à Aix-la-Chapelle, en 809. Une députation fut envoyée vers le pape

mionem difficultatem habent, ex his quæ de nativitate Filii dicta sunt, considerare oportet.

CAPUT XXIV.

Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Quidam vero circa Spiritus Sancti pro-

cessionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere; et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

1° Manifestum est enim ex Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii; dicitur enim : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius* (Rom., VIII, 9). Sed, ne aliquis possit dicere quod alius sit

il ne lui appartient pas (Rom., VIII, 9). Et, pour que personne ne puisse prétendre que l'Esprit qui procède du Père est autre que l'Esprit du Fils, ce passage de l'Apôtre prouve que le Père et le Fils ont le même Saint-Esprit; car ces paroles : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ, il ne lui appartient pas*, viennent après celles-ci : *Si l'Esprit de Dieu habite en vous*, etc. (Ibid., 9). On ne peut pas dire que le Saint-Esprit n'est l'esprit de Jésus-Christ que parce qu'il l'a eu comme homme, selon ce que nous lisons : *Jésus plein du Saint-Esprit revint d'auprès du Jourdain* (Luc, IV, 1); car il est écrit : *Parce que vous êtes Fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba ! Mon Père* (Galat., IV, 6) ! Le Saint-Esprit nous rend donc enfants de Dieu parce qu'il est l'Esprit du Fils de Dieu. Or, nous devenons enfants de Dieu par une assimilation naturelle avec le Fils de Dieu, selon cette

saint Léon III, qui approuva la doctrine et blâma l'addition du *Filioque* comme inopportune, à cause de l'entêtement des Grecs. Un autre concile fut tenu à Arles pour le même sujet, en 813. Rome n'admit l'addition du *Filioque* qu'à la fin du IX^e siècle. Alors Photius, faux patriarche de Constantinople, condamné par le pape Nicolas I^{er}, essaya de se maintenir à la place d'Ignace, injustement déposé, en rompant avec l'Eglise romaine. Pour cela il calomnia la foi des Latins, qualifiant d'hérésie leur doctrine sur la procession du Saint-Esprit, et il composa même à cette occasion un libelle qu'il adressa à Adrien III, et qui fut reçu par Étienne VI, son successeur. Le schisme commencé par Photius fut consommé dans le XI^e siècle par Michel Cérulaire. Il ambitionnait, comme plusieurs de ses prédécesseurs, le titre de *patriarche œcuménique*, que les souverains pontifes avaient constamment refusé d'accorder. Soutenu par l'empereur Constantin Monomaque, il se sépara avec éclat de Rome, colorant son ambition du zèle pour la pure doctrine, en particulier, pour ce qui touchait à la question de la procession du Saint-Esprit. Il fut excommunié, et depuis cette époque, les églises photiennes ont persisté dans leur déplorable séparation. D'autres conciles furent encore convoqués pour rétablir l'unité : 1^o Celui de Bari, en Italie, en 1097. Saint Anselme y parut avec éclat. 2^o Le quatrième de Latran, sous Innocent III, en 1215. Les patriarches de Constantinople et de Jérusalem rentrèrent en communion avec les Latins. 3^o Le second général de Lyon, sous Grégoire X, en 1274. Les Grecs y chantèrent avec les Latins le symbole avec l'addition *Filioque*. 4^o Le concile de Florence, en 1439, sous Eugène IV. Les évêques grecs, parmi lesquels était le célèbre cardinal Bessarion, signèrent la profession de foi des Latins. Marc d'Éphèse se sépara seul de ses collègues, et, de retour dans sa patrie, il travailla à perpétuer ce schisme malheureux qui, malgré les efforts constants des pontifes romains, a duré jusqu'ici, et que l'avilissement profond, où sont tombées les églises photiennes, menace de prolonger longtemps encore.

Spiritus qui procedit a Patre et alius qui est Filius, ostenditur ex verbis ejusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii; nam hoc quod inductum est : Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus, subjungit postquam dixerat : Si Spiritus Dei habitat in vobis, etc. (Ibid., 9). Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse Spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud : Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane

(Luc., IV, 1); dicitur enim : Quotiens estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba ! Pater (Galat., IV, 6) ! Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei in quantum est Spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, secundum illud : Quos præcepit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus (Rom., VIII, 29). Sic igitur est Spiritus

parole : *Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, en sorte qu'il fût lui-même le premier né parmi beaucoup de frères* (Rom., viii, 29). Ainsi donc, l'Esprit Saint est l'Esprit de Jésus-Christ en tant que celui-ci est le Fils naturel de Dieu. Or, il est impossible de supposer que le Saint-Esprit est l'esprit du Fils de Dieu à raison d'un autre rapport qu'une sorte d'origine, puisqu'on ne trouve que cette seule distinction entre les personnes divines. Il faut donc dire nécessairement que le Saint-Esprit est l'esprit du Fils parce qu'il procède de lui.

2° Le Saint-Esprit est envoyé par le Fils, d'après ce qui est dit : *Lorsque le Paraclet, que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu* (Joann., xv, 26). Or, celui qui envoie a une autorité quelconque sur celui qui est envoyé. Il faut donc admettre que le Fils a relativement au Saint-Esprit quelque autorité ; et cette autorité ne consiste ni dans le domaine, ni dans la supériorité, mais elle existe seulement à raison de l'origine. Ainsi donc, le Saint-Esprit procède du Fils.

Si l'on objecte que le Fils est lui-même envoyé par le Saint-Esprit, puisque nous lisons que le Seigneur dit que cette parole d'Isaïe fut accomplie en lui : *L'Esprit du Seigneur est sur moi... ; il m'a envoyé pour évangéliser les pauvres* (Luc, iv, 18), il faut observer que le Fils est envoyé à raison de la nature qu'il a prise. Or, le Saint-Esprit n'a point pris de nature créée pour que l'on puisse dire qu'il est envoyé par le Fils, ou que le Fils a autorité sur lui à raison de cette nature. Il reste donc à conclure que le Fils a autorité sur le Saint-Esprit considéré comme personne éternelle.

3° Le Fils dit du Saint-Esprit : *Il me glorifiera, parce qu'il recevra de*

Sanctus Spiritus Christi, in quantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici Spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem, quia hæc sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

2° Item, Spiritus Sanctus a Filio mittitur, secundum illud : *Quem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre* (Joann., xv, 26). Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti ; non autem dominii vel majoritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio.

Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur quod Dominus dixit in se impletum illud Isaïæ : *Spiritus Domini super me... ; evangelizare pauperibus misit me* (Luc., iv, 18), considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod, respectu personæ æternæ, Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

3° Amplius, Dicit Filius de Spiritu Sancto : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis* (Joann., xvi, 14).

ce qui est à moi et vous l'annoncera (Joann., xvi, 14). Or, on ne peut pas prétendre qu'il reçoit ce qui est au Fils sans le recevoir du Fils, comme s'il recevait du Père l'essence divine qui appartient au Fils; aussi il ajoute : *Tout ce que mon Père possède est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi* (Ibid., 15). En effet, si tout ce qui est au Père est au Fils, l'autorité du Père, en vertu de laquelle il est le principe du Saint-Esprit, appartient nécessairement aussi au Fils. De même donc que le Saint-Esprit reçoit du Père de ce qui est au Père, ainsi il reçoit du Fils de ce qui est au Fils.

4° Nous pouvons encore produire des autorités tirées des Docteurs de l'Eglise et même des Docteurs grecs. Saint Athanase dit : « Le Saint-Esprit n'a pas été fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il en procède (2). » Nous lisons dans la lettre de saint Cyrille, qui fut reçue par le Concile de Chalcédoine : « Il est appelé l'Esprit de vérité, et il est l'Esprit de vérité, et il émane de lui [de Dieu le Fils], tout comme de Dieu le Père. » Didyme dit aussi, dans son *Traité du Saint-Esprit* : « Le Fils n'est pas autre chose après avoir reçu ce qui lui est donné par le Père; et la substance du Saint-Esprit n'est pas autre que quelques-uns l'accordent, » c'est-à-dire que le Saint-Esprit procède du Fils et qu'il émane du Fils (3). De tous les termes qui désignent l'origine, celui de *procession* est le plus étendu; car nous di-

[2] Ce passage est extrait du symbole communément attribué à saint Athanase, et qui se trouve dans le Bréviaire à l'office de Prime du dimanche. C'est l'exposé le plus complet qu'on ait jamais fait du mystère de la sainte Trinité.

[3] Didyme, quoique aveugle dès l'âge de cinq ans, acquit de vastes connaissances en se faisant lire les écrivains sacrés et profanes. Il professa la théologie à Alexandrie, où il eut pour disciples saint Jérôme, Ruffin, Pallade, Isidore et d'autres hommes illustres. Saint Jérôme traduisit en latin son *Traité du Saint-Esprit*, qui fut publié pour la première fois en grec, avec une version latine et des notes, par Mingarelli, à Bologne, en 1769.

Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filius, non tamen accipiat a Filio, ut puta si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quæ est Filius, a Patre; unde et subditur: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi quia de meo accipiet* (Ibid., 15); si enim omnia quæ Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

4° Adhuc etiam induci possunt auctori-

tates Doctorum Ecclesiæ, etiam Græcorum. Dicit enim Athanasius : « Spiritus Sanctus » a Patre et Filio, non factus, nec creatus, » nec genitus, sed procedens. » Cyrillus etiam in Epistola sua, quam Synodus Chalcédonensis recepit, dicit : « Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et » profuit ab eo, sicut denique et ex Deo » Patre. » Didymus etiam dicit, in libro de Spiritu Sancto : « Neque quid est aliud » Filius exceptis his quæ ei dantur a Patre; » neque alia est Spiritus Sancti substantia » præter id quod quidam concedunt; » videlicet Spiritum Sanctum esse a Filio et

sons que tout être qui vient d'un autre en procède; et, comme les termes communs désignent mieux les choses divines que ceux qui ont un sens spécial, il faut s'en tenir de préférence à celui de procession lorsqu'il s'agit de l'origine des personnes divines. Par conséquent, si l'on accorde que le Saint-Esprit existe par le Fils ou en émane, il s'ensuit qu'il procède de lui.

5° On lit dans les décisions du cinquième Concile (4): « Nous suivons « en toutes choses les saints Pères et Docteurs de l'Eglise, Athanase, « Hilaire, Basile, Grégoire le théologien, Grégoire de Nysse, Ambroise, « Augustin, Théophile, Jean de Constantinople, Cyrille, Léon, Probus, « et nous recevons tout ce qu'ils ont écrit touchant la vraie foi et « pour la condamnation des hérétiques. » Or, il est démontré par une foule de passages de saint Augustin, tirés surtout de son livre *de la Trinité* et de son traité *Sur saint Jean*, que le Saint-Esprit procède du Fils. Il faut donc accorder que le Saint-Esprit procède du Fils.

On le prouve encore par des raisons évidentes.

1° Si l'on supprime parmi les êtres la distinction matérielle, qui ne saurait se rencontrer dans les personnes divines, ils ne se distinguent plus entre eux que par opposition; car les choses qui ne sont nullement opposées entre elles peuvent coexister dans un même être, et, par conséquent, elles sont incapables d'établir une distinction: ainsi, la blancheur et la forme triangulaire, quoique diverses, sont quelquefois dans le même sujet, parce qu'elles ne sont pas opposées.

(4) C'est le second concile général tenu à Constantinople. Il fut assemblé par le pape Vigile, le 4 mai 553, à l'occasion de l'affaire des *Trois Chapitres*, qui y furent condamnés.

profluere ab ipso. Verbum enim processionis, inter omnia quæ ad originem pertinent, magis invenitur esse commune; quidquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus; et, quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde, si concedatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio vel profuatur ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

5° Item, Habetur in determinatione quinti Concilii: « Sequimur per omnia sanctos « Patres et Doctores Ecclesie, Athanasium, « Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, « Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Au-
« gustinum, Theophilum, Joannem Cons-
« tantinopolitanum, Cyrillum, Leonem,

« Probum; et suscipimus omnia quæ de
« recta fide et damnatione hæreticorum
« exposuerunt. » Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et præcipue in libro *de Trinitate* et *Super Joannem*, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

1° In rebus enim, remota materiali distinctione, quæ in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliquæ distingui nisi per aliquam oppositionem; quæ enim nullam oppositionem habent ad invicem simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest; album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse con-

Or, nous devons supposer, selon l'enseignement de la foi catholique, que le Saint-Esprit est distinct du Fils; autrement il n'y aurait pas trinité, mais dualité de personnes. Nécessairement donc cette distinction provient de quelque opposition. Or, ce n'est pas d'une opposition d'affirmation et de négation, parce que c'est ainsi que l'on distingue l'être du non-être; ni d'une opposition de privation et d'habitude, parce que celle-ci distingue les êtres parfaits des êtres imparfaits; ni d'une opposition de contrariété, parce que cette opposition distingue les êtres de formes diverses; car la contrariété, comme les philosophes l'enseignent, est une différence dans la forme, et cette différence ne convient point aux personnes divines, puisqu'elles ont une forme unique, de même qu'une seule essence, comme le dit l'Apôtre, en parlant du Fils : *Qui, ayant la forme de Dieu* (Philipp., II, 6), c'est-à-dire du Père. Reste donc cette conséquence, qu'une personne divine ne se distingue de l'autre que par une opposition de relation; car le Fils n'est distinct du Père qu'à raison de l'opposition relative qui existe entre un père et son fils. Il ne peut y avoir, en effet, entre les personnes divines d'autres oppositions relatives que celles qui proviennent de l'origine, puisque les oppositions relatives sont fondées ou sur la quantité, comme le double et la moitié; ou sur l'action et la passion, comme le maître et le serviteur, le moteur et le mobile, le père et le fils. — De plus, parmi les relatifs fondés sur la quantité, il en est qui sont fondés sur des quantités diverses, comme le double et la moitié, le plus et le moins; d'autres sur l'unité, comme *le même*, qui signifie un en substance, *l'égal*, qui signifie un en quantité, et *le semblable*, qui signifie un en qualité. Les personnes divines ne peuvent donc pas se

tingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicæ documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur; aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quæ sunt secundum formam diversa; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam, quæquidem differentia divinis personis non convenit, quum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis : *Qui quoniam in for-*

ma Dei esset (Philipp., II, 6), scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis; sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. — Rursus, relativorum quæ super quantitatem fundantur quædam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum, et dimidium, majus et minus; quædam super ipsam unitatem, ut *idem*, quod significat unum in substantia, et *æqualis*, quod significat unum in quantitate, et

distinguer par des relations fondées sur la différence de quantité, parce que, s'il en était ainsi, l'égalité des trois personnes serait détruite; ni par des relations fondées sur l'unité; car il ne résulte aucune distinction de ces relations, qui impliquent plutôt une convenance, quoique peut-être quelques-unes présupposent la distinction. Dans toutes les relations fondées sur l'action et la passion, l'un des relatifs est toujours comme sujet et d'une puissance inégale, excepté seulement dans les relations d'origine, qui n'indiquent aucune infériorité, parce que, dans ce cas, un être produit un autre être semblable et égal à lui quant à la nature et à la puissance. Les personnes divines ne peuvent donc se distinguer que par une opposition relative d'origine. Donc, si le Saint-Esprit est distinct du Fils, il procède nécessairement de lui; car il n'y a pas lieu de dire que le Fils procède du Saint-Esprit, puisqu'il est dit plutôt que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils et qu'il est donné par le Fils.

2^o Le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père. Donc la relation du Père avec le Fils et le Saint-Esprit doit être la même que celle du principe avec ce qui découle du principe. Or, à raison de la paternité, il est en relation avec le Fils, et non avec le Saint-Esprit, parce qu'autrement le Saint-Esprit serait fils; et la paternité n'existe que par rapport au fils. Il y a donc nécessairement dans le Père une autre relation, qui le met en rapport avec le Saint-Esprit, et qui s'appelle *spiration*. De même, comme il y a dans le Fils une relation qui le met en rapport avec le Père, et qu'on appelle la filiation, il faut qu'il y ait aussi dans le Saint-Esprit une autre relation qui le mette en rapport avec le Père, et on l'appellera *procession*. Ainsi il existe deux relations quant

simile, quod significat unum in qualitate. Divinæ igitur personæ distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum æqualitas; neque iterum relationibus quæ fundantur super unum; hujusmodi enim relationes distinctionem non causant, imo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etai forte aliqua eorum distinctionem præsupponant. In relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis, semper alterum est ut subjectum et inæquale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et æquale, secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinæ personæ distingui non

possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, quum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur et a Filio detur.

2^o Item, A Patre est et Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium, et ad Spiritum Sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum, quia tunc Spiritus Sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum Sanctum, et vocetur *spiratio*. Similiter, quum in Filio sit quedam relatio qua refertur ad Patrem, que

à l'origine que le Fils tire du Père, l'une dans le principe de cette origine et l'autre dans la personne qui tire son origine de ce principe, savoir la paternité et la filiation; et quant à l'origine du Saint-Esprit, il y en a deux autres, qui sont la spiration et la procession. La paternité et la spiration ne constituent donc pas deux personnes, mais elles appartiennent à la seule personne du Père, parce qu'elles ne sont pas opposées l'une à l'autre. La filiation et la procession ne constitueraient donc pas non plus deux personnes, mais elles appartiendraient à une seule, si elles n'étaient pas opposées entre elles. Or, il est impossible d'assigner d'autres oppositions que celle qui résulte de l'origine. Donc il doit y avoir une opposition d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit, en sorte que l'un procède de l'autre.

3^e Toutes les fois que des êtres se réunissent dans quelque chose de commun, s'ils se distinguent entre eux, ce doit être à raison de certaines différences qui sont inhérentes essentiellement et non par accident à cette chose commune : par exemple, l'homme et le cheval se réunissent dans le genre animal, et ils sont distincts l'un de l'autre, non par la couleur blanche et la couleur noire, qui se trouvent accidentellement dans l'animal, mais par les attributs de raisonnable et de non-raisonnable, qui sont essentiellement inhérents à l'animal, parce que comme l'animal est un être doué d'une âme, sa distinction doit reposer sur ce qu'il a telle ou telle âme, c'est-à-dire une âme raisonnable ou non-raisonnable. Or, il est clair que le Fils et le Saint-Esprit ont cela de commun, qu'ils existent par un autre, puisqu'ils procèdent tous deux du Père; et, sous ce rapport, il convient au Père de différer de l'un et de l'autre en tant qu'il ne peut pas naître. Si donc le Saint-

dicatur filiatio, oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur *processio*. Et sic, secundum originem Filii a Patre, sunt duæ relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et alia duæ ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

3^o Adhuc, Quæcumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo et equus conveniunt in animali et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quæ se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quæ per se ad animal pertinent: quia, quum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre; et, secundum hoc, Pater convenienter differt ab utroque, in quantum est innasci-

Esprit est distinct du Fils, c'est nécessairement par des différences qui divisent essentiellement cet attribut d'exister par un autre; et ces différences ne peuvent être que de même genre, c'est-à-dire qu'elles affectent l'origine, en sorte que l'un d'eux existe par l'autre. La conséquence est donc que, pour être distinct du Fils, le Saint-Esprit existe nécessairement par le Fils.

4° Si l'on dit que le Saint-Esprit se distingue du Fils, non parce qu'il vient du Fils, mais parce qu'ils tirent différemment l'un et l'autre leur origine du Père, on est forcé d'en revenir réellement à la même conclusion. En effet, si le Saint-Esprit est distinct du Fils, ils doivent avoir une origine ou une procession différente. Or, deux origines ne peuvent se distinguer que par le terme, ou le principe, ou le sujet; comme l'origine du cheval diffère de l'origine du bœuf: par le terme, en tant que ces deux origines se terminent à des natures d'espèces diverses; par le principe, supposé que, dans la même espèce de l'animal, certains êtres soient produits par la seule puissance active du soleil, et d'autres par la puissance active du sperme, conjointement avec celle du soleil; enfin la génération de tel cheval se distingue de la génération de tel autre par le sujet, en tant que des matières diverses reçoivent la nature de l'espèce. Cette distinction qui repose sur le sujet ne saurait se rencontrer dans les personnes divines, puisqu'elles sont absolument immatérielles. Les processions ne peuvent pas non plus se distinguer par le terme, s'il est permis de s'exprimer ainsi, parce que cette seule et même nature que le Fils reçoit en naissant, le Saint-Esprit la reçoit en procédant. La distinction entre l'origine de chacune ne peut donc venir que du principe. Or, il est clair que le Père seul est

bilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quæ per se dividant hoc quod est esse ab alio; quæquidem non possunt esse nisi differentiæ ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod, ad hoc ut Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

4° Amplius, Si quis dicat Spiritum Sanctum distinguere a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre, in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Dux autem origines non possunt distinguere nisi per terminum, vel principium, vel subjectum; sicut origo

equi differt ab origine bovis: ex parte termini, secundum quod hæc duæ origines terminantur ad naturas speciei diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus, in eadem specie animalis, quædam generari ex virtute activa solis tantum, quædam autem simul cum hac ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti differt generatio hujus equi et illius, secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Hæc autem distinctio, quæ est ex parte subjecti, in divinis personis locum habere non potest, quum sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eandem divinam naturam, quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relin-

le principe d'où le Fils tire son origine. Si donc le Père seul est le principe d'où procède le Saint-Esprit, la procession du Saint-Esprit ne sera pas autre que la génération du Fils; et ainsi le Saint-Esprit lui-même ne se distinguera pas du Fils. Pour que les processions et les personnes qui procèdent soient distinctes, il est donc nécessaire d'admettre que le Saint-Esprit ne procède pas du Père seul, mais du Père et du Fils.

5° Si l'on affirme encore que la différence des processions repose sur le principe, en tant que le Père produit le Fils par voie de connaissance, comme son Verbe, et le Saint-Esprit par la voie de sa volonté, comme son amour, il faudra dire d'après cela que la distinction entre les deux processions et les deux personnes qui procèdent correspond à la différence qui est en Dieu le Père entre la volonté et l'intelligence. Or, nous avons démontré qu'il n'y a pas de distinction réelle, mais seulement une distinction de raison entre la volonté et l'intelligence de Dieu le Père (l. 1, ch. 45 et 73). Il suit donc de là que les deux processions et les deux personnes qui procèdent ne diffèrent que rationnellement. Or, on affirme réciproquement l'une de l'autre deux choses qui ne diffèrent que rationnellement; car il est vrai de dire que la volonté de Dieu est son intelligence, et réciproquement. Donc il sera vrai de dire que le Saint-Esprit est le Fils, et réciproquement; et l'on tombe ainsi dans l'impiété de Sabellius. Il ne suffit donc pas, pour établir une distinction entre le Saint-Esprit et le Fils, de dire que le Fils procède par voie de connaissance et le Saint-Esprit par la voie de la volonté, si l'on ne dit aussi en même temps que le Saint-Esprit procède du Fils.

igitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii; et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint alie processionis et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

5° Si quis vero iterum dicat quod differunt processionis secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut Verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis, quasi amo-

ram, secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duæ processionis et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut ostensum est (l. 1, c. 45 et 73). Sequitur igitur quod duæ processionis et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quæ solum ratione differunt de se invicem prædicantur; verum enim est dicere quod divina voluntas est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, est e converso; quod est Sabellianæ impietatis. Non igitur sufficit, ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per mo-

6° Dès lors que l'on affirme que le Saint-Esprit procède par la voie de la volonté, et le Fils par la voie de la connaissance, il s'ensuit que le Saint-Esprit procède du Fils; car l'amour procède du Verbe, parce que nous ne pouvons rien aimer sans le concevoir par le verbe du cœur.

7° Si l'on considère les diverses espèces des êtres, on y remarque un certain ordre qui consiste en ce que les êtres vivants sont au-dessus de ceux qui n'ont point la vie, et les animaux sont supérieurs aux plantes, et l'homme domine les autres animaux, parce qu'on trouve dans chacun des degrés divers selon les diverses espèces; c'est ce qui fait dire à Platon que les espèces des êtres sont des nombres, qui changent d'espèce par l'addition ou la soustraction d'une unité. Par conséquent, il ne peut y avoir de distinction pour les substances immatérielles qu'à raison de l'ordre. Or, le seul ordre possible pour les personnes divines, qui sont absolument immatérielles, c'est celui de l'origine. Donc deux personnes ne procèdent pas d'une seule sans que l'une d'elles procède de l'autre; et ainsi le Saint-Esprit procède nécessairement du Fils.

8° A raison de l'unité d'essence, le Père et le Fils ne diffèrent *qu'en* ce que l'un est Père et l'autre est Fils. Donc tout autre attribut est commun au Père et au Fils. Or, être le principe du Saint-Esprit, c'est en dehors de la raison qui constitue la paternité et la filiation; car nous avons observé que la relation en vertu de laquelle le Père est Père est autre que la relation en vertu de laquelle le Père est le principe du Saint-Esprit (ch. 19). Donc être le principe du Saint-Esprit c'est un attribut commun au Père et au Fils.

dum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

6° Præterea, Ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a Verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

7° Item, Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, quum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem

vel subtractionem unitatis. Unde, in sub-
stantiis immaterialibus, non potest esse distinctione nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quæ sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duæ personæ ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera; et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

8° Adhuc, Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est Pater et hic est Filius. Quidquid igitur præter hoc est, commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est præter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est Pater et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra (c. 19) dictum est. Esse igitur

9° Il ne répugne qu'accidentellement que ce qui n'est pas contraire à la raison d'un être lui convienne. Or, être le principe du Saint-Esprit n'est point contraire à la raison constitutive du Fils : ni en tant qu'il est Dieu, puisque le Père, qui est Dieu, est le principe du Saint-Esprit; ni en tant qu'il est Fils, parce que la procession du Saint-Esprit diffère de celle du Fils; et, d'un autre côté, il ne répugne pas qu'un être qui vient d'un principe par une procession soit lui-même le principe d'une autre procession. Donc il n'est pas impossible que le Fils soit le principe du Saint-Esprit. Or, ce qui n'est pas impossible peut exister. Et, pour les personnes divines, l'être ne diffère pas de la puissance. Donc le Fils est le principe du Saint-Esprit.

CHAPITRE XXV.

Raisons apportées par ceux qui prétendent prouver que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, et réponse.

Il en est qui, voulant résister opiniâtrément à la vérité, combattent cette doctrine par des raisons qui méritent à peine une réponse.

1° Ils allèguent que le Seigneur, en parlant de la procession du Saint-Esprit, dit qu'il procède du Père, sans faire aucune mention du Fils, comme dans ce passage : *Lorsque le Paraclet, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, et que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu* (Joann., xv, 26). D'où ils concluent que, puisque l'on ne doit rien penser de Dieu que ce qu'enseigne l'Écriture, il n'est pas permis de dire que le Saint-Esprit procède du Fils.

principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

9° Amplius, Quidquid non est contra rationem alicujus non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii: neque in quantum est Deus, quia Pater, qui est Deus, est principium Spiritus Sancti; neque in quantum est Filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti et alia Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

CAPUT XXV.

Rationes ostendere volentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum.

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quædam in contrarium inducunt, quæ vix responsione sunt dignæ.

1° Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet ubi dicitur : *Quem cum misisset Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit* (Joan., xv, 26). Unde, quum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Cette raison est tout à fait frivole ; car, à cause de l'unité d'essence, ce que l'Écriture affirme d'une personne, on doit l'entendre de l'autre, à moins que cela ne répugne à sa propriété personnelle, lors même que la proposition renferme un terme exclusif : ainsi, quoique nous lisions que *personne ne connaît le Fils, sinon le Père* (Matth., xi, 27), ni le Saint-Esprit, ni le Fils lui-même ne sont exclus de la connaissance du Fils. Par conséquent, quand même il serait dit dans l'Évangile que le Saint-Esprit ne procède que du Père, cela n'empêcherait pas qu'il ne procédât aussi du Fils, puisque cette procession ne répugne nullement à la propriété du Fils, comme nous l'avons démontré (ch. 24). On ne doit pas s'étonner que le Seigneur ait dit que le Saint-Esprit procède du Père, sans parler de lui, parce qu'il a coutume de tout rapporter au Père, de qui il tient tout ce qu'il possède, comme lorsqu'il dit : *Ma doctrine n'est pas la mienne, mais elle est de celui qui m'a envoyé*, c'est-à-dire du Père (Joann., vii, 16) ; et nous trouvons dans les discours du Seigneur beaucoup de locutions semblables employées pour relever l'autorité du principe, qui est dans le Père. Cependant, dans le texte cité plus haut, il n'omet pas entièrement de dire qu'il est aussi le principe du Saint-Esprit, puisqu'il l'appelle *l'Esprit de la vérité*, et qu'il s'est appelé lui-même auparavant la *Vérité* (1).

2^o Ils objectent également qu'on trouve dans les actes de quelques Conciles la défense, avec menace d'anathème, de rien ajouter au Symbole rédigé par les Conciles, et dans lequel il n'est point dit que le Saint-Esprit procède du Fils ; et sur cela ils reprochent aux Latins d'a-

(1) *Ego sum via, VERITAS et vita* (Joann., xiv, 6).

Sed hoc omnino frivolum est. Nam, propter unitatem essentiam, quod in Scripturis de una persona dicitur et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio exclusiva adderetur ; licet enim dicatur quod *nemo novit Filium, nisi Pater* (Matth., xi, 27), non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius vel Spiritus Sanctus excluditur. Unde, etiamsi diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, quum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. 24). Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta, quia omnia ad Pa-

trem referre solet, a quo habet quidquid habet ; sicut quum dicit : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me*, Patris (Joann., vii., 16) ; et multa hujusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate præmissa omnino obtineat esse Spiritus Sancti principium, quum dixit eum *Spiritum veritatis* ; se autem prius dixerat *Veritatem*.

2^o Objiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in Symbolo in Conciliis ordinato, in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur ; unde arguant Latines

voir encouru l'anathème pour avoir fait cette addition au Symbole (2).

Mais cette objection n'a aucune valeur. Il est dit, en effet, dans les décrets du Concile de Chalcédoine, que les Pères réunis à Constantinople ont corroboré la doctrine du Concile de Nicée. Ils n'ont pas prétendu pour cela qu'elle était défectueuse, mais ils ont voulu expliquer, par des témoignages de l'Écriture, la pensée des Pères de ce Concile, touchant le Saint-Esprit, pour combattre ceux qui essayèrent de lui enlever la qualité de Seigneur. Il faut répondre également que cette doctrine, que le Saint-Esprit procède du Fils, est implicitement contenue dans le Symbole de Constantinople, dans l'article où il est dit qu'il procède, parce que, comme nous venons de l'observer, on doit entendre aussi du Fils ce qui est attribué au Père. Au reste, l'autorité du Pontife Romain suffisait pour faire cette addition, puisque nous voyons que c'est elle qui a confirmé les anciens Conciles.

3° Ils font encore ces raisonnements, que le Saint-Esprit étant simple, il ne peut procéder de deux personnes ; que si le Saint-Esprit procède parfaitement du Père, il ne procède pas du Fils, et d'autres semblables, que peuvent renverser facilement même ceux qui sont peu versés dans la Théologie.

En effet, le Père et le Fils sont un principe unique du Saint-Esprit, à cause de l'unité de la puissance divine, et ils produisent le Saint-Esprit par une production unique, de même que les trois personnes sont un principe unique de la créature et qu'elles produisent la créature par une action unique.

(2) Cette défense fut portée par le concile d'Ephèse, troisième général.

anathematis reos, qui hoc in Symbolo addiderunt.

Sed hæc efficaciam non habent. Nam, in determinatione Synodi Chalcedonensis, dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicænsis Synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversus eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicititer continetur in Constantinopolitano Symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod procedit, quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad

hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

3° Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, quum sit simplex, non potest esse a duobus, et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio, et alia hujusmodi, quæ facile est solvere etiam parum in Theologia exercitatis.

Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem divinæ virtutis, et una productione produciunt Spiritum Sanctum ; sicut etiam tres personæ sunt unum principium creaturæ, et una actione creaturam produciunt.

CHAPITRE XXVI.

Il n'y a que trois personnes divines, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit

Il faut conclure de ce que nous avons dit, qu'il y a dans la nature divine trois personnes subsistantes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que ces trois sont un seul Dieu, ne se distinguant entre eux que par des relations : le Père se distingue du Fils par la relation de la paternité et l'innascibilité ; le Fils est distinct du Père par sa relation de la filiation ; le Père et le Fils sont distincts du Saint-Esprit par la spiration, si l'on peut employer ce terme, et le Saint-Esprit l'est du Père et du Fils par la procession d'amour, par laquelle il procède de l'un et de l'autre.

A ces trois personnes il n'y a pas lieu d'en ajouter une quatrième dans la nature divine. En effet :

1^o Puisque les personnes divines ont une essence commune, elles ne peuvent se distinguer que par une relation d'origine, ainsi que nous l'avons prouvé (ch. 24). Il ne faut pas considérer ces relations d'origine comme attachées à une procession qui tend à quelque chose d'extérieur ; car un être qui procéderait de cette manière ne serait pas co-essentiel à son principe ; mais la procession doit demeurer intérieurement (1). Or, nous avons vu que c'est seulement dans l'opération de l'intelligence et de la volonté que quelque chose procède en demeurant dans son principe (ch. 11 et 19). Les personnes divines ne peuvent donc se multiplier qu'autant que l'exige la procession de l'intelligence

[1] C'est ce que l'on appelle une procession *immanente*, ou une opération *ad intra*.

CAPUT XXVI.

Quod non sunt nisi tres personæ in divinis, scilicet : Pater, Filius et Spiritus Sanctus.

Ex his igitur quæ dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personæ subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et innascibilitate ; Filius autem a Patre, relatione filiationis ; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto, spiratione, ut ita dicatur ; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio,

processione amoris, quæ ab utroque procedit.

Præter has tres personas non est quartam in divina natura ponere.

1^o Personæ enim divinæ, quæ in essentia convenient, non possunt distingu. nisi per relationem originis, ut ex dictis (c. 24) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem ; sic enim procedens non esset coessentialis suo principio ; sed oportet quod processio interior consistat. Quod autem aliquid procedat, manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis (c. 11 et 19) patet. Unde personæ divinæ

et de la volonté en Dieu. Or, il ne peut y avoir en Dieu qu'une seule procession dans l'intelligence, parce que son acte de connaître est un, simple et parfait, puisqu'en se connaissant lui-même il connaît tous les autres êtres (liv. 1, ch. 45-55); et ainsi une seule procession du Verbe est possible en Dieu. De même, il n'y a nécessairement qu'une procession d'amour, parce qu'en Dieu l'acte de vouloir est aussi un et simple; car, en s'aimant lui-même, il aime tous les autres êtres (liv. 1, ch. 73-76). Il ne peut donc y avoir en Dieu que deux personnes qui procèdent, l'une par voie de connaissance et comme Verbe, c'est-à-dire le Fils; l'autre par voie d'amour, c'est-à-dire comme Saint-Esprit; une seule personne aussi ne procède pas, c'est le Père. Donc il ne peut se trouver que trois personnes dans la Trinité.

2 S'il faut que les personnes divines se distinguent par la procession, il est impossible d'admettre plus de trois personnes; car une personne ne peut exister que de trois manières, à raison de la procession, savoir : en ne procédant absolument pas, et c'est le propre du Père; ou en procédant d'une personne qui ne procède pas, et c'est le propre du Fils; ou en procédant d'une personne qui procède, et c'est le propre du Saint-Esprit. Or, bien que les relations d'origine puissent se multiplier chez les autres êtres vivants, en sorte qu'il y ait plusieurs pères et plusieurs fils dans la nature humaine, cela répugne absolument à la nature divine; car, puisque la filiation est dans une nature qui est une et d'une seule espèce, elle ne pourrait se multiplier qu'à raison de la matière ou du sujet, comme les autres formes. Dès lors donc qu'il n'y a en Dieu ni matière ni sujet, et que les relations sont

multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia, intelligendo se, intelligit omnia alia (l. 1, c. 45-55); et sic non potest esse in Deo nisi una Verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum, quia etiam divinum velle est unum tantum et simplex; amando enim se, amat omnia alia (l. 1, c. 73-76). Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duæ personæ procedentes : una per modum intellectus, ut Verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus Sanctus; est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater.

Solum igitur tres personæ in Trinitate esse possunt.

2^o Item, Si secundum processionem oportet personas divinas distinguere, — modus autem personarum, quantum ad processionem, non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit : aut omnino non procedens, quod Patris est; aut a non procedente procedens, quod Filii est; aut a procedente procedens, quod Spiritus Sancti est, — impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina tamen natura hoc omnino impossibile est esse; nam filiatio, quum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subjec-

subsistantes, comme nous l'avons prouvé (ch. 14), il ne saurait y avoir en Dieu plusieurs filiations; et comme la même raison s'applique aux autres relations, il y a seulement trois personnes en Dieu.

Si l'on nous objecte que le Fils étant Dieu parfait, sa puissance intellectuelle est parfaite, et qu'il peut, par conséquent, produire un verbe, et pareillement, que le Saint-Esprit ayant la bonté infinie, qui est le principe de la communication, il pourra communiquer la nature divine à une autre personne divine, il faut faire attention que le Fils est Dieu comme étant engendré, et non comme générateur; d'où il résulte que la puissance intellectuelle est en lui comme en celui qui procède en qualité de Verbe et non comme dans celui qui produit le Verbe; et de même, puisque le Saint-Esprit est Dieu en tant qu'il procède, la bonté infinie est en lui comme dans la personne qui la reçoit, et non comme dans celle qui communique à une autre cette bonté infinie; car il a été démontré que les personnes ne se distinguent que par les relations. Toute la plénitude de la divinité est donc dans le Fils, et elle y est numériquement la même que dans le Père, mais avec la relation de la naissance, tout comme elle est dans le Père avec la relation de la génération active. Par conséquent, si l'on attribuait au Fils la relation du Père, toute distinction disparaîtrait; et la même raison revient pour le Saint-Esprit.

Nous pouvons considérer dans l'âme humaine la ressemblance de la divine Trinité. En se connaissant elle-même actuellement, l'âme conçoit en elle son verbe, qui n'est autre chose que l'intention intelligible de l'âme elle-même que l'on appelle aussi intention conçue dans l'in-

tum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, quum in Deo non sit materia aut subiectum, et ipse relationes sint subsistentes, ut ex supradictis (c. 14) patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes; et eadem ratio est de aliis; et sic in Deo sunt solum tres personae.

Si quis autem obijciens dicat quod in Filio, quum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum, et similiter, quum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare, considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum Verbi, non ut in producente Verbum; et similiter, quum Spiritus Sanctus sit Deus ut proce-

dens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis (c. 24) patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre, sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activae; unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur; et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Hujusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsum, quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente existens; quae, dum ulterius seipsam amat, seipsam prode-

telligence, existant dans l'âme; et ultérieurement en s'aimant, elle se produit elle-même dans la volonté comme objet aimé. Elle ne procède pas intérieurement d'une autre manière, mais elle est en quelque sorte renfermée dans un cercle, en revenant par l'amour à la substance même d'où la procession avait commencé par l'intention conçue dans l'intelligence; cependant, la procession passe à des effets extérieurs, lorsque, par amour d'elle-même, l'âme procède à l'exécution de quelque chose. De cette manière nous trouvons trois choses dans l'âme : l'âme elle-même, qui est le principe de la procession et qui existe dans sa nature; l'âme conçue dans l'intelligence, et l'âme aimée dans la volonté. Toutefois, ces trois choses ne sont pas une nature unique, parce que l'acte de connaître de l'âme n'est pas son être, ni son acte de vouloir n'est pas son être ou son acte de connaître; ce qui fait que l'âme connue et l'âme aimée ne sont pas des personnes, puisqu'elles ne sont pas subsistantes; et l'âme elle-même qui existe dans sa nature n'est pas non plus une personne, puisqu'elle n'est pas un tout qui subsiste, mais une partie d'un être subsistant, qui est l'homme. Il y a donc dans notre âme une ressemblance de la Trinité divine, quant à la procession qui multiplie la Trinité, puisque nous voyons clairement par ce qui vient d'être dit qu'il y a dans la nature divine Dieu non engendré, qui est le principe de la procession divine tout entière, c'est-à-dire le Père; Dieu engendré de la manière qui convient au Verbe conçu dans l'intelligence, c'est-à-dire le Fils, et Dieu procédant par voie d'amour, c'est-à-dire le Saint-Esprit; et au-delà il n'y a plus de procession intérieure dans la nature divine, mais seulement une procession qui a pour terme des effets extérieurs. Ce qui manque à cette représentation de la divine Trinité, c'est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même

cit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio incoepit per intentionem intellectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur : mens ipsa, quæ est processionis principium in sua natura existens ; et mens concepta in intellectu ; et mens amata in voluntate. Non tamen hæc tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere ; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personæ, quum non sint subsistentes ; mens

etiam ipsa in sua natura existens non est persona, quum non sit totum quod subsistit, sed per subsistentiæ, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinæ quantum ad processionem quæ multiplicat Trinitatem, quum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingentum, qui est totius divinæ processionis principium, scilicet Patrem, et Deum genitum per modum Verbi in intellectu concepti, scilicet Filium, et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum ; ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a representatione divinæ Trini-

nature et que chacun d'eux est une personne parfaite, parce que l'acte de connaître et l'acte de vouloir sont l'être divin lui-même, comme nous l'avons prouvé (liv. 1, ch. 45 et 73). Pour cette raison la ressemblance divine est dans l'homme ce qu'est la ressemblance d'Hercule dans la pierre, qui représente la forme, sans qu'il y ait communauté de nature; aussi, dit-on que l'image de Dieu est dans l'âme de l'homme, selon ce que nous lisons : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (Gen., 1, 26).

On découvre même dans les autres êtres une ressemblance de la divine Trinité, qui consiste en ce que chaque être est un dans sa substance, qu'il reçoit sa forme suivant une espèce déterminée et qu'il est dans un certain ordre. Or, comme on le voit d'après ce qui précède (ch. 14); la conception de l'intelligence, dans l'être intelligible, est comme la formation de l'espèce dans l'être naturel, et l'amour est comme l'inclination ou l'ordre dans un être naturel; d'où il suit que l'espèce des êtres naturels représente de loin le Fils, et que l'ordre représente le Saint-Esprit. Aussi comme cette représentation est éloignée et obscure dans les êtres sans raison, on dit qu'il y a en eux, non pas l'image, mais une trace de la Trinité, selon cette parole : *Pensez-vous découvrir toutes les traces de Dieu, et connaître parfaitement le Tout-Puissant* (Job. xi, 7)?

Ce qui vient d'être dit de la sainte Trinité suffira pour le présent.

tatis quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius nature, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est (l. 1, c. 45 et 73). Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad representationem forme, non quantum ad convenientiam nature; unde et in mente hominis dicitur *esse* imago Dei, secundum illud : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen., 1, 26).

Invenitur etiam in aliis rebus divine Trinitatis similitudo, prout quilibet res in sua substantia una est, et specie quadam

formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis (c. 14) patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali; unde et species naturalium rerum a remotis representat Filium, ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam representationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies* (Job, xi, 7)?

Et hæc de divina Trinitate ad præsens dicta sufficiunt.

CHAPITRE XXVII.

De l'Incarnation du Verbe, d'après l'enseignement de la Sainte-Écriture.

Puisque nous avons dit plus haut, en traitant de la génération divine (ch. 8), que certaines choses conviennent à notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, à raison de la nature divine, et que d'autres lui conviennent à raison de la nature humaine, que le Fils éternel de Dieu a voulu prendre dans le temps pour s'incarner, il nous reste maintenant à parler du mystère même de l'Incarnation. De toutes les œuvres divines, c'est ce mystère qui surpasse le plus la raison ; car on ne saurait concevoir aucun fait divin plus merveilleux que celui-ci, qu'un vrai Dieu, Fils de Dieu, devienne un homme véritable. Et comme c'est la plus grande de toutes les merveilles, il s'ensuit que toutes les autres merveilles ont pour but de faire croire à celle-ci, qui les surpasse toutes, puisque nous voyons que dans chaque genre l'être le plus élevé est la cause des autres.

Appuyés sur l'autorité divine, nous confessons cette Incarnation merveilleuse d'un Dieu. Il est dit, en effet : *Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous* (Joann., 1, 14) ; et l'Apôtre, en parlant du Fils de Dieu, s'exprime ainsi : *Comme il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave, étant devenu semblable aux hommes et reconnu pour un homme à son extérieur* (Philipp., 11, 6 et 7). Les paroles de notre Seigneur Jésus-Christ lui-même établissent clairement cette vérité, puisqu'il s'attribue tantôt des choses humiliantes et

CAPUT XXVII.

De Incarnatione Verbi, secundum traditionem Sacre Scripturæ.

Quoniam autem supra (c. 8), quum de divina generatione ageretur, dictum est Dei Filio Domino Jesu Christo quedam secundum divinam naturam, quedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei æternus Filius voluit incarnari, de ipso nunc Incarnationis mysterio restat dicendum. Quodquidem inter divina opera maxime rationem excedit ; nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo

verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, quum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei Incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Joann., 1, 14) ; et Apostolus dicit, de Filio Dei loquens : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo* (Philipp., 11, 6 et 7). Hoc etiam ipsius Domini Jesu Christi verba manifeste ostendunt, quum de se quandoque loquatur hu-

propres à l'homme, comme celles-ci : *Mon Père est plus grand que moi* (Joann., xiv, 28); *Mon âme est triste jusqu'à la mort* (Matth., xxvi, 38); ce qui lui convient à raison de la nature humaine qu'il a prise; et tantôt des choses sublimes et divines, comme ceci : *Mon Père et moi nous sommes un* (Joann., x, 30); *Tout ce que mon Père possède est à moi* (ibid., xvi, 15); ce qui ne lui convient certainement qu'à raison de la nature divine. Les actions du Seigneur, dont nous lisons la narration, le démontrent également; car la crainte, la tristesse, la faim et la mort qu'il a souffertes affectent la nature humaine; s'il a guéri les infirmes par sa propre puissance, ressuscité les morts, donné des ordres efficaces aux éléments du monde, chassé les démons et pardonné les péchés; s'il est ressuscité lui-même d'entre les morts quand il a voulu, et enfin monté aux cieux, tout cela prouve qu'il y a en lui une puissance divine.

CHAPITRE XXVIII.

De l'erreur de Photin touchant l'Incarnation.

Plusieurs, détournant le sens des Écritures, se sont formé une fausse opinion touchant la divinité et l'humanité de notre Seigneur Jésus-Christ.

Il s'en est trouvé quelques-uns, comme Ébion et Cérinthe, et plus tard Paul de Samosate et Photin (1), qui n'admettent en Jésus-Christ que la seule nature humaine, et qui ont imaginé de dire que la divi-

(1) Voyez les notes 1 et 2 du ch. iv, page 346.

milis et humana, ut est illud : *Pater major me est* (Joann., xiv, 28); et : *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Matth., xxvi, 38), quæ ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud : *Ego et Pater unum sumus* (Joann., x, 30), et : *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt* (ibid., xvi, 15), quæ certum est ei secundum naturam divinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quæ de ipso leguntur; quod enim timuit, tristatus est, esuriit mortuus est, pertinet ad humanam naturam; quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit et elementis mundi efficaciter imperavit, quod demones expulit, quod peccata dimisit, quod a mor-

tuis, quum voluit, resurrexit, quod denique coelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT XXVIII.

De errore Photini circa Incarnationem.

Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Jesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cérinthus, et postea Paulus Samosatensis et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero, non per naturam, sed per quendam excel-

nité est en lui, non pas en vertu de sa nature, mais à raison d'une participation supérieure à la gloire divine qu'il a méritée par ses œuvres, comme nous l'avons rapporté plus haut (ch. 4). Mais pour éviter de reproduire ici les arguments que nous avons précédemment opposés à cette opinion (ch. 4 et 9), nous démontrerons seulement qu'elle détruit le mystère de l'Incarnation.

D'après cette opinion, en effet, Dieu n'a pas pris une chair pour devenir homme, mais c'est plutôt l'homme charnel qui est devenu Dieu; et ainsi, cette parole de saint Jean : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., 1, 14), n'est pas vraie, mais c'est plutôt à l'inverse la chair qui a été faite Verbe. De même, il ne faut pas attribuer au Fils de Dieu de s'être anéanti ou d'être descendu, mais bien plutôt à l'homme d'avoir été glorifié et d'être monté; et alors il n'est pas vrai, comme l'affirme l'Apôtre, qu'*ayant la forme de Dieu... il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave* (Philipp., II, 6 et 7), mais seulement que l'homme a été élevé à la gloire divine, dont il est parlé ensuite en ces termes : *C'est pourquoi Dieu l'a élevé* (ibid., 9). Ce que dit Jésus-Christ : *Je suis descendu du ciel* (Joann., VI, 38), n'est pas vrai, mais seulement ceci : *Je monte vers mon Père* (ibid., XX, 17), quoique l'Écriture unisse ces deux choses; car le Seigneur dit : *Personne ne monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, c'est-à-dire le Fils de l'homme qui est dans le ciel* (Joann., III, 13); et nous lisons encore : *Celui qui est descendu, c'est lui-même qui est monté au-dessus de tous les cieux* (Ephés., IV, 10). S'il en était ainsi, il ne conviendrait pas davantage au Fils d'avoir été envoyé par le Père, ni d'être sorti du Père pour venir dans le monde, mais seulement d'aller au Père, bien qu'il affirme conjointement l'un

lentem divine gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c. 4) dictum est. Sed, ut alia prætermittamus quæ contra positionem hujusmodi dicta sunt superius (c. 4 et 9), hæc positio Incarnationalis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem hujusmodi, Deus carnem assumpisset ut fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Joannes dicit: *Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio; et sic non verum esset quod Apostolus dicit: *Qui, quum in forma Dei esset... exinanivit semetipsum, formam servi accipiens* (Philipp., II,

6 et 7), sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur: *Propter quod et Deus exaltavit illum* (ibid., 9). Neque verum esset quod Dominus dicit: *Descendi de celo* (Joann., VI, 38), sed solum quod ait: *Ascendo ad Patrem meum* (ibid., XX, 17), quum tamen utrumque Scriptura conjungat; dicit enim Dominus: *Nemo ascendit in celum, nisi qui descendit de celo, Filius hominis, qui est in celo* (Joann., III, 13), et: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes celos* (Ephés., IV, 10). Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret, quum tamen ipse utrumque conjungat, dicens: *Vade ad eum qui misit me* (Joann., XVI, 5), et iterum: *Ecce* à

et l'autre, en disant : *Je vais vers celui qui m'a envoyé* (Joann., xvi, 5); et plus loin : *Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde; je laisse maintenant le monde et je vais vers mon Père* (ibid., 28); et chacune de ces choses démontre la réalité de son humanité et de sa divinité.

CHAPITRE XXIX.

De l'erreur des Manichéens touchant l'Incarnation.

Il s'en est rencontré d'autres qui, niant la vérité de l'Incarnation, ont imaginé une sorte de ressemblance fictive d'incarnation. Les Manichéens ont dit que le Fils de Dieu n'a pas pris un corps réel, mais un corps fantastique; d'où il suit qu'il n'a pas pu être un homme en réalité, mais en apparence; et, par conséquent, il n'y a rien de vrai, mais une sorte d'assimilation, dans ce qu'il a fait comme homme, comme d'être né, d'avoir mangé, bu, marché, souffert, et d'avoir été enseveli. Et nous voyons par là qu'ils réduisent à l'état de fiction tout le mystère de l'Incarnation (1).

Cette opinion détruit en premier lieu l'autorité de l'Écriture. En effet, comme la ressemblance de la chair n'est pas chair, pas plus que faire semblant de marcher n'est marcher, et ainsi du reste, l'Écriture ment en disant : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., i, 14), si cette chair n'a été que fantastique. Elle ment également quand elle affirme que Jésus-

(1) Manichæi.... Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra Scriptura serpentem, a quo illuminatos (Adam et Evam) asserunt, ut cognitionis oculos aperirent, et bonum malumque dignoscere, eumque Christum novissimis temporibus venisse ad animas, non ad corpora liberanda. Nec fuisse in carne vera, sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus præbuisse, ubi non solum mortem, verum etiam resurrectionem similiter mentiretur (S. Aug., *De hæresibus*, c. 46, in corp.).

Patre, et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem (ibid., 28); in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

De errore Manichæorum circa Incarnationem.

Fuerunt autem et alii qui, veritate Incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse; unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quæ secundum homi-

nem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione, consequitur. Et sic patet quod totum Incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

Hæc autem positio primo quidem Scripturæ auctoritatem evacuat. Quum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in cæteris similiter, mentitur Scriptura dicens : *Verbum caro factum est* (Joann., i, 14), si solum phantastica caro fuit; mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione contigerant. Si autem

Christ a marché et mangé, qu'il est mort et a été enseveli, si ces choses ont consisté uniquement dans une apparition fantastique. Or, si l'on déroge, même médiocrement, à l'autorité de la Sainte-Écriture, il ne pourra plus y avoir rien de fixe dans notre foi, qui repose sur les Écritures sacrées, selon cette parole : *Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez* (Joann., xx, 31).

On nous objectera peut-être que la Sainte-Écriture ne cesse pas d'être véridique en rapportant ce qui a eu lieu en apparence comme si cela était réellement arrivé, parce qu'on emploie, par équivoque et dans le sens figuré, les noms des choses mêmes pour désigner leurs ressemblances, comme on appelle homme, par équivoque (2), un homme peint; la Sainte-Écriture elle-même use habituellement de cette manière de parler, comme dans ce passage : *La pierre était le Christ* (I. Cor., x, 4); et nous trouvons dans les Livres Saints beaucoup de choses qui conviennent aux corps attribuées à Dieu seulement par ressemblance : par exemple, les noms d'*agneau*, de *lion*, ou d'autres analogues.

Mais, quoique les ressemblances des êtres prennent quelquefois par équivoque les noms des êtres eux-mêmes, il ne convient cependant pas à la Sainte-Écriture de nous faire la narration tout entière d'un seul fait sous une telle équivoque, de telle manière que la vérité ne puisse ressortir clairement d'autres passages, parce que l'homme ne serait pas instruit, mais plutôt trompé par ce moyen, bien que l'Apôtre nous dise : *Tout ce qui est écrit est écrit pour notre instruction* (Rom., xv, 4); et encore : *Toute Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner... et pour instruire* (II. Tim., iii, 16). En outre, toute la narration évangélique serait poétique et fabuleuse, si elle nous donnait comme des

(2) Voyez, pour l'explication de ce terme, la note 2 du ch. x, page 389.

vel in modico auctoritatis Sacre Scripturæ derogetur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ Sacris Scripturis innititur, secundum illud: *Hæc scripta sunt, ut credatis* (ibid., xx, 31).

Potest autem aliquis dicere Scripturæ quidem Sacre veritatem non deesse dum id quod apparuit refert ac si factum fuisset, quia rerum similitudines æquivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pius æquivoce dicitur homo; et ipsa Sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud : *Petra autem erat Christus* (I. Cor., x, 4); plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod

nominatur *agnus*, vel *leo*, vel aliquid hujusmodi.

Sed, licet rerum similitudines æquivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit Sacre Scripturæ ut narrationem unius facti totam sub tali æquivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; quum tamen Apostolus dicat quod *quæcumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt* (Rom., xv, 4), et : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum... et erudiendum* (II. Tim., iii, 16). Esset præterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si

réalités les ressemblances et les apparences des choses, contrairement à ce qui est dit : *Nous n'avons pas suivi des fictions ingénieuses, en vous faisant connaître la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ* (II. Petr., 1, 16).

Si l'Écriture rapporte en quelques endroits des choses qui n'ont existé qu'en apparence et non en réalité, la manière même dont elle les raconte le fait reconnaître. Il est dit, par exemple : *Abraham, ayant levé les yeux, aperçut trois hommes* (Gen., xviii, 2) ; ce qui donne à entendre que ce n'étaient des hommes qu'en apparence ; aussi il adora Dieu dans leurs personnes et reconnut la divinité, en disant : *Je parlerai à mon Seigneur, quoique je sois poussière et cendre* (ibid., 27) ; et auparavant : *Cela ne vous convient pas, à vous qui jugez toute la terre* (ibid., 25). Quand Isale, Ezéchiel et d'autres prophètes décrivent des choses qu'ils ont vues par l'imagination, ils n'induisent pas en erreur ; car ils ne font pas de ces choses une narration historique, mais une description prophétique, et néanmoins ils ajoutent toujours quelque chose pour indiquer qu'il s'agit d'une apparition, comme dans ces passages : *Je vis le Seigneur assis sur un trône élevé* (Is., vi, 1) ; *La main du Seigneur agit sur lui en ce lieu, et je vis, et un tourbillon de vent venait de l'aquilon*, etc. (Ezéch., i, 3 et 4) ; *La ressemblance d'une main s'approcha pour me prendre... et m'amena à Jérusalem, dans une vision de Dieu* (ibid., viii, 3).

Ce qui est dit dans l'Écriture par similitude des choses divines ne saurait causer aucune erreur : d'abord parce que ces similitudes sont tirées d'êtres tellement vils, qu'il est notoire que ce langage n'exprime rien qui existe réellement et n'est qu'une comparaison ; ensuite parce que l'on trouve dans les Saints Livres des passages qui ont un sens

rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret ; quum tamen dicatur : *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem* (II. Petr., 1, 16).

Sicubi vero Scriptura narrat quod aliqua apparentiam et non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit ; dicitur enim : *Quumque ele-
vasset oculos, Abraham scilicet, apparuerunt ei tres viri* (Gen., xviii, 2) ; ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt ; unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens : *Loquar ad Dominum meum, quum sim pulvis et cinis* (ibid., 27) ; et iterum : *Non est hoc tuum, qui judicas omnem terram* (ibid., 25). Quod vero Isaias et Ezéchiel et alii Prophetæ aliqua alia descriperunt quæ imaginariæ visa sunt,

errorem non generat, quia hujusmodi ponunt, non in narratione historiarum, sed in descriptione prophetiarum, et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur, sicut : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum* (Isai., vi, 1) ; *Facta est super eum ibi manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone*, etc. (Ezech., i, 3 et 4) ; *Emissa similitudo manus apprehendit me...., et adduxit me in Jerusalem, in visione Dei* (ibid., viii, 3).

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest : tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus, ut notum sit hoc, quod secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam, dicuntur ; tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, per quæ veritas expresse ma-

propre et qui font connaître d'une manière expresse la vérité cachée ailleurs sous des similitudes. Cela n'a pas lieu dans le cas présent ; car aucun texte de l'Écriture n'empêche que ce que nous lisons de l'humanité du Christ ne soit vrai.

On nous répondra peut-être que l'Apôtre le donne à entendre en disant : *Dieu envoyant son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché* (Rom., viii, 3), ou lorsqu'il dit ceci : *Etant devenu semblable aux hommes, et reconnu pour homme à son extérieur* (Philipp., ii, 7). Mais ce sens est exclu par les additions qui sont faites ici. L'Apôtre, en effet, ne dit pas seulement : *dans la ressemblance d'une chair*, mais il ajoute : *de péché*, parce que le Christ a pris une chair véritable, mais non une chair de péché, puisque le péché ne s'est pas trouvé en lui. Cependant sa chair a ressemblé à une chair de péché, dès lors qu'il a pris une chair passible, telle qu'était celle de l'homme par suite du péché. De même, tout sens fictif est exclu de ces paroles : *Etant devenu semblable aux hommes* ; par celles-ci : *Prenant la forme d'esclave*. Or, il est évident que le mot forme veut dire ici nature et non pas ressemblance, d'après ce qu'il a dit précédemment : *Comme il avait la forme de Dieu*, où il emploie le terme de *forme* pour celui de *nature* ; car il n'affirme nullement que le Christ n'a été Dieu qu'en ressemblance. Le sens fictif est encore exclu par ce qu'il ajoute : *Etant devenu obéissant jusqu'à la mort*. La ressemblance n'est donc pas prise pour une ressemblance d'apparence, mais pour une vraie ressemblance spécifique, comme on dit que tous les hommes se ressemblent par l'espèce.

La Sainte-Écriture prévient plus expressément le soupçon d'un être fantastique.

nifestatur, quæ sub similitudinibus in locis aliis occultantur. Quod quidem in proposito non accidit ; nam nulla Scripturæ auctoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi leguntur excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom., viii, 3), vel per hoc quod dicit : *In similitudinem hominum factus, et habitu inuentus ut homo* (Philipp., ii, 7). Hic autem sensus per ea quæ hic adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati*, quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit, sed similem carni peccati, quia carnem

passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit : *In similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur : *Formam servi accipiens*. Manifestum est autem formam pro natura poni et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat : *Qui quum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma ; non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarius Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit : *Factus obediens usque ad mortem*. Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiæ, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem Sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit.

1° Il est rapporté que les disciples, voyant Jésus marcher sur la mer, furent troublés, disant que c'était un fantôme ; et de frayeur ils crièrent (Matth., xiv, 26). Le Seigneur fit ce qu'il fallait pour éloigner d'eux ce soupçon ; aussi l'Évangile ajoute : *Jésus leur parla aussitôt, en disant : Ayez confiance ; c'est moi, ne craignez rien* (ibid., 27). Or, il paraît répugner à la raison qu'il ait laissé ignorer à ses disciples qu'il avait pris seulement un corps fantastique, puisqu'il les avait choisis pour rendre de lui un témoignage conforme à la vérité sur ce qu'ils avaient vu et entendu ; ou bien si les disciples ne l'ignoraient pas, la pensée que c'était un fantôme ne leur eût alors causé aucune frayeur.

2° Après sa résurrection le Seigneur s'y prit d'une manière plus expressive encore pour éloigner de l'esprit de ses disciples l'idée d'un corps fantastique. Nous lisons, en effet, qu'en voyant Jésus les disciples troublés et effrayés pensaient voir un esprit ; et il leur dit : *Pourquoi êtes-vous troublés, et d'où vient que ces pensées s'élèvent dans vos cœurs ? Voyez à mes mains et à mes pieds que c'est moi-même ; touchez et voyez ; car un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, xxiv, 37-39). C'est en vain qu'il se serait offert à être touché, s'il n'avait eu qu'un corps fantastique.

3° Les Apôtres se donnent eux-mêmes comme des témoins de Jésus-Christ qui méritent d'être crus ; car saint Pierre dit : *Dieu l'a ressuscité, c'est-à-dire Jésus, le troisième jour, et il a voulu qu'il se montrât, non pas à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, à nous, qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité d'entre les morts* (Act., i, 40 et 41) ; et l'Apôtre saint Jean commence ainsi son épître : *Nous ren-*

1° Dicitur enim quod discipuli, Jesum videntes ambulantiem supra mare, turbati sunt, dicentes quia phantasma est ; et præ timore clamaverunt (Matth., xiv, 26) ; quamquidem eorum suspicionem Dominus convenienter removet ; unde subditur : *Statimque Jesus locutus est eis, dicens : Habete fiduciam ; ego sum, nolite timere* (ibid., 27) ; quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod nonnisi corpus phantasticum assumpsisset, quum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant et audierant ; aut, si eos non latebat, æstimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

2° Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removet Dominus post resurrectionem. Dicitur enim quod discipuli conturbati et con-

triti existimabant se spiritum videre, dum scilicet viderunt Jesum ; et dixit eis : *Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra ? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum ; palpate et videte ; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., xxiv, 37-39). Frustra enim se palpandum præbuisset, si nonnisi corpus phantasticum habuisset.

3° Item, Apostoli se ipsos idoneos Christi testes ostendunt ; dicit enim Petrus : *Hunc, scilicet Jesum, Deus suscitavit tertio die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis* (Act., i, 40 et 41) ; et Joannes Apostolus, in principio suæ epistolæ dicit : *Quod vidimus oculis nostris, quod perpeçimus, et manus nostræ contractaverunt*

dons témoignage au Verbe de vie, que nous avons vu de nos yeux et considéré, et que nos mains ont touché (I. Joann., 1, 1 et 2). Or, on ne peut pas faire reposer un témoignage valable en faveur de la vérité sur des faits qui ne concernent pas un être réel, mais ne sont qu'apparents. Si donc le corps de Jésus-Christ a été fantastique, s'il n'a pas vraiment bu et mangé, et s'il n'a pas été vraiment vu et touché, mais seulement d'une manière fantastique, le témoignage que les Apôtres lui rendent n'est pas recevable; et, par conséquent, leur *prédication est vaine, et notre foi est vaine aussi*; comme le dit saint Paul (I. Cor., xv, 14).

4° De plus, si Jésus-Christ n'a pas eu un vrai corps, il n'est pas véritablement mort. Donc il n'est pas non plus véritablement ressuscité. Donc les Apôtres rendent un faux témoignage à Jésus-Christ, en annonçant au monde qu'il est ressuscité; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Si les morts ne ressuscitent pas, nous sommes convaincus d'être de faux témoins de Dieu, parce que nous avons rendu contre Dieu ce témoignage, qu'il a ressuscité Jésus-Christ, quoiqu'il ne l'ait pas ressuscité* (I. Cor., xv, 15).

5° Le mensonge n'est pas une voie propre à conduire à la vérité, selon cette parole : *Que dira de vrai le menteur* (Eccli., xxxiv, 4)? Or, l'avènement de Jésus-Christ dans le monde a eu pour fin la manifestation de la vérité; car il dit lui-même : *Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité* (Joann., xviii, 37). Donc il n'y a rien eu de faux en Jésus-Christ. Or, il y aurait eu du faux en lui si ce que l'on en raconte n'avait été qu'apparent, puisque le faux est ce qui n'est pas tel qu'on le voit. Donc tout ce qui est dit de Jésus-Christ a réellement existé.

6° Il est écrit que nous avons été justifiés par le sang de Jésus-Christ

de Verbo vitæ... testamur (I. Joann. 1, 1 et 2). Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quæ, non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus est, sed phantasticæ tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo; et sic *inanis est eorum prædication, inanis est et fides nostra*, ut dicit Paulus (I. Cor., xv, 14).

4° Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, prædicantes mundo ipsum resurrexisse; unde Apostolus dicit: *Invenimur autem et falsi testes Dei; quoniam*

testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt (I. Cor., xv, 15).

5° Præterea, Falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud: *A mendace quid verum dicetur* (Eccli., xxxiv, 4)? Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit; dii enim ipse: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joann., xviii, 37). Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quæ dicuntur de ipso in apparentia tantum fuissent; nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quæ de Christo dicuntur secundum rei existentiam fuerunt.

6° Adhuc, Dicitur quod justificati sumus

(Rom., III, 24); et nous lisons ceci : *Vous nous avez rachetés pour Dieu par votre sang* (Apoc., v, 9). Si donc Jésus-Christ n'a pas eu un sang véritable et s'il ne l'a pas vraiment répandu pour nous, nous n'avons été ni vraiment justifiés, ni vraiment rachetés. Donc il ne sert de rien d'être en Jésus-Christ.

7° S'il ne faut considérer que comme fantastique l'avènement de Jésus-Christ dans le monde, il ne s'est produit rien de nouveau dans l'avènement de Jésus-Christ; car, sous l'Ancien-Testament, Dieu s'est montré également à Moïse et aux Prophètes sous diverses figures, comme l'attestent même les livres du Nouveau-Testament. Or, ceci déduit en entier l'enseignement du Nouveau-Testament. Donc le Fils de Dieu n'a pas pris un corps fantastique, mais un corps réel.

CHAPITRE XXX.

De l'erreur de Valentin touchant l'Incarnation.

Valentin eut du mystère de l'Incarnation une opinion qui se rapproche des précédentes; car il prétendit que le Christ n'a pas eu de corps terrestre, mais qu'il apporta son corps du ciel, en sorte qu'il n'a rien reçu de la Vierge sa mère, mais qu'il est passé par elle comme par un canal (1).

Il semble que quelques passages de la Sainte-Écriture lui ont donné occasion de tomber dans cette erreur. Il est dit, en effet : *Personne ne*

(1) Valentiniani, a Valentino..... (Dicit) Christum a Patre missum, id est a profundo, spirituale val coeleste corpus secum attulisse, nihilque sumpuisse de Virgine Maria, sed per illam, tanquam per rivum aut per fistulam, sine ulla de illa assumpta carne transisse. Negat etiam resurrectionem carnis, solum per Christum spiritum et animam salutem accipere affirmans (S. Aug., *De hæresibus*, c. 11).

in sanguine Christi (Rom., III, 24); et dicitur : *Redemisti nos Deo in sanguine tuo* (Apoc., v, 9). Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere justificati, neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

7° Item, Si nonnisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et Prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura Novi Testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus

phantasticum, sed verum, Filius Dei assumpsit.

CAPUT XXX.

De errore Valentini circa Incarnationem.

His autem et Valentinus propinque de mysterio Incarnationis sensit; dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de cælo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aqueductum transivit.

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacre Scripturæ accepisse vido-

monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel... Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous (Joann., III, 13 et 31); et le Seigneur dit : Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé (Joann., VI, 38). Nous lisons encore : Le premier homme, formé de la terre, est terrestre; le second homme, qui vient du ciel, est céleste (I. Cor., XV, 47). Les partisans de cette erreur veulent que l'on entende tout cela de manière à croire que le Christ est descendu du ciel même avec son corps.

Cette opinion de Valentin découle, aussi bien que la précédente des Manichéens, d'un même principe faux, c'est qu'ils croyaient que tous les êtres terrestres ont été créés par le Diable. De là il suit que le Fils de Dieu ayant paru pour détruire les œuvres du Diable, selon la parole de saint Jean (I. Joann., III, 8), il ne lui convenait pas de prendre un corps dans la création du Diable, puisque saint Paul nous dit : Quelle société y a-t-il entre la lumière et les ténèbres ? et quel accord entre le Christ et Bélial (II. Cor., VI, 14 et 15) ? Et comme les rejetons d'une même racine produisent des fruits semblables, cette opinion tombera dans le même inconvénient d'erreur que la précédente. En effet :

1° Les principes essentiels de chaque espèce sont déterminés, et nous voulons parler de la matière et de la forme, qui constituent la raison spécifique des êtres composés d'une matière et d'une forme. Or, de même que la chair humaine, les os et les parties semblables sont la matière propre de l'homme, ainsi le feu, l'air, l'eau, la terre et ce que nous sentons d'analogue sont la matière de la chair, des os et des autres parties semblables. Si donc le corps du Christ n'a pas été terrestre, il

tur. Dicitur enim : *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo... Qui de caelo venit, super omnes est* (Joann., III, 13 et 31); et dicit Dominus : *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Joann., VI, 38); et : *Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de caelo, celestis* (I. Cor., XV, 47). Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam haec Valentini positio, quam Manichaeorum praemissa, ex una falsa radice, quia credebant quod haec omnia terrena a Diabolo sint creata. Unde, quum Filius Dei in hoc apparuerit et dissolveret opera Diaboli, sicut dicitur (I. Joann., III, 8), non ei competeat ut de creatura

Diaboli corpus assumeret; quum etiam Paulus dicat : *Quae societas luci ad tenebras ? quae autem conventio Christi ad Belial* (II. Cor., VI, 14 et 15) ? Et, quia quae ab eadem radice procedunt similes fructus producunt, in idem falsitatis inconueniens relabitur haec positio cum praedicta.

1° Uniuscujusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed, sicut caro humana et os et hujusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra et hujusmodi qualia sentimus sunt materia carnis et ossis et hujusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro et verum os, sed om-

n'y a eu en lui ni une vraie chair, ni de vrais os, mais tout cela n'a été qu'apparent, et, par conséquent, il n'a pas été homme en réalité, mais en apparence, bien qu'il dise lui-même, comme nous l'avons rapporté : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, xxiv, 39).

2° Un corps céleste est par sa nature indestructible et inaltérable, et il ne saurait être transféré hors de son lieu propre. Or, il ne convenait pas que le Fils de Dieu diminuât en quoi que ce soit la dignité de la nature qu'il avait prise, mais bien plutôt qu'il la relevât. Donc il n'a pas apporté dans ces bas lieux un corps céleste ou incorruptible, mais il a plutôt rendu incorruptible et céleste le corps terrestre et passible qu'il a pris.

3° L'Apôtre dit du Fils de Dieu qu'il lui est né, selon la chair, du sang de David (Rom., i, 3). Or, le corps de David fut terrestre. Donc le corps du Christ le fut aussi.

4° Le même Apôtre dit que Dieu envoya son Fils formé d'une femme (Galat., iv, 4); et il est encore écrit que Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ (Matth., i, 16). Or, il ne serait pas dit qu'il a été formé, ou qu'il est né d'elle, s'il n'avait fait que passer par elle, comme par un canal, sans en rien prendre. Donc il a pris d'elle un corps.

5° Marie ne pourrait pas être appelée la mère de Jésus, titre que lui donne l'Évangéliste, s'il n'avait rien pris d'elle.

6° L'Apôtre dit : *Celui qui sanctifie*, c'est-à-dire Jésus-Christ, et *ceux qui sont sanctifiés*, c'est-à-dire les fideles de Jésus-Christ, *viennent tous d'un même principe; et, pour cette raison, il ne rougit point de les appeler ses*

nia secundum apparentiam tantum, et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens; quum tamen, ut dictum est, ipse dicat : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., xxiv, 39).

2° Adhuc, Corpus celeste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum ubi non potest transferri. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturæ assumptæ aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus celeste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et celeste.

3° Item, Apostolus dicit de Filio Dei quod factus est ei ex semine David, secundum carnem (Rom., i, 3). Sed corpus David

terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

4° Amplius, Idem Apostolus dicit quod Deus misit Filium suum factum ex muliere (Galat., iv, 4); et quod Jacob genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus (Matth., i, 16). Non autem vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

5° Præterea, Non posset dici mater Jera Mariæ, quod Evangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepiasset.

6° Adhuc, Apostolus dicit : *Qui sanctificat*, scilicet Christus, et *qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes : propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens : Nuntiabo nomen tuum fratribus meis*

frères, en disant : *Je ferai connaître votre nom à mes frères* (Hebr., II, 11 et 12); et plus loin : *Puis donc que les enfants sont composés de chair et de sang, il y a également participé* (ibid., 14). Or, si Jésus-Christ a eu seulement un corps céleste, il est évident que nous, qui avons un corps terrestre, nous ne venons pas du même principe que lui; par conséquent, nous ne pouvons pas être appelés ses frères, et lui-même n'a pas participé à la chair et au sang; car il est notoire que la chair et le sang sont composés des éléments inférieurs et ne sont pas d'une nature céleste. Il est donc clair que cette opinion contredit la doctrine de l'Apôtre.

Les raisons sur lesquelles ils s'appuient sont manifestement frivoles; car Jésus-Christ n'est pas descendu du ciel avec son corps ou son âme, mais comme Dieu; et on peut le démontrer par les paroles mêmes du Seigneur. En effet, lorsqu'il dit : *Personne ne monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel*, il ajoute : *Le Fils de l'homme, qui est dans le ciel* (Joann., III, 13); par où il fait bien voir qu'il est descendu du ciel de telle manière qu'il n'a pas cessé d'être dans le ciel. Or, c'est le propre de la divinité d'être sur la terre de telle manière qu'elle remplisse le ciel, conformément à cette parole : *Je remplis le ciel et la terre* (Jérém., XXIII, 24). Donc il ne convient pas au Fils de Dieu, en tant qu'il est Dieu, de descendre du ciel par un mouvement local; car ce qui est mu localement sort d'un lieu pour entrer dans un autre. Il est donc écrit que le Fils de Dieu est descendu, parce qu'il s'est uni une substance terrestre, de même que l'Apôtre affirme qu'il s'est anéanti, en tant qu'il a pris la forme d'esclave, de telle sorte, cependant, qu'il n'a pas perdu la nature divine.

(Hebr., II, 11 et 12); et infra : *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem* (ibid., 14). Si autem Christus corpus celeste solum habuit, manifestum est, quum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et, per consequens, neque fratres ejus possumus dici, neque etiam ipse participavit carni et sanguini; nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur et non sunt naturæ celestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam prædictam positionem esse.

Ea vero quibus innotuitur manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de cælo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Quum

enim diceret : *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo*, adjunxit : *Filius hominis, qui est in cælo* (Joann., III, 13); in quo ostendit se ita descendisse de cælo quod tamen in cælo esse non desierit. Hec autem proprium Deitatis est ut ita in terris sit quod et cælum impleat, secundum illud : *Cælum et terram ego impleo* (Jerem., XXIII, 24). Non ergo Filio Dei, in quantum Deus est, descendere de cælo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apollolus eum exinanitum dicit, in quantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Il est évident, d'après ce qui précède, que le principe qu'ils posent comme la racine de cette opinion est faux, puisque nous avons démontré que ce n'est pas le Diable, mais Dieu qui a créé les êtres corporels (liv. II, ch. 6 et 15).

CHAPITRE XXXI.

De l'erreur d'Apollinaire touchant le corps du Christ.

Apollinaire a erré plus déraisonnablement que ces derniers, touchant le mystère de l'Incarnation. Il est cependant d'accord avec eux sur ce point, que le corps du Christ n'a pas été pris de la Vierge. Mais, ce qui est une plus grande impiété, il avance que quelque chose du Verbe a été changé en la chair du Christ, tombant dans cette erreur à l'occasion de cette parole : *Et le Verbe a été fait chair* (Joan., I, 14), qu'il pensait devoir interpréter comme si le Verbe lui-même avait été changé en chair, de même que l'on entend ce passage : *Le maître-d'hôtel ayant goûté de l'eau devenue du vin* (Joan., II, 9); ce qui est dit parce que l'eau fut changée en vin (1).

Il est facile de saisir la contradiction que présente cette erreur d'après ce que nous avons démontré plus haut (liv. I, ch. 13 et 15). En effet :

[1] Apollinaristas Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholicis dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem sine anima suscepisse. In qua questione, testimoniis evangelicis victi, mentem, qua rationalis est anima hominis, defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in eo fuisse dixerunt. De ipsa vero ejus carne sic a recta fide dissensisse perhibentur, ut dicerent carnem illam et Verbum unius ejusdemque substantiæ, contentiosissime asseverantes Verbum carnem factum, hoc est, Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem carnem de Mariæ carne fuisse susceptam (S. Aug., *De haeresibus*, c. 55).

Id vero quod pro radice hujus positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum; ostensum est enim (I. II, c. 6 et 15) quod ista corporalia non a Diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPUT XXXI.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Irrationabilius autem his circa Incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen prædictis concordans quod corpus

Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur : *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14); quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur : *Ut gustaret architrictinus aquam vinum factam* (Joann., II, 9); quod ea ratione dicitur quia conversus est aqua in vinum.

Hujus autem erroris impossibilitatem et his quæ supra (I. I, c. 13 et 15) ostensa sunt facile est deprehendere.

1° Il a été prouvé que Dieu est complètement immuable. Or, l'être qui est converti en un autre est manifestement changé en celui-ci. Donc, puisque le Verbe de Dieu est vrai Dieu, comme nous l'avons établi (ch. 3 et suiv.), il n'est pas possible que le Verbe de Dieu ait été changé en une chair.

2° Dès lors que le Verbe de Dieu est Dieu, il est simple; car nous avons prouvé qu'il n'y a pas de composition en Dieu (liv. 1, ch. 18). Si donc quelque chose du Verbe a été changé en chair, le Verbe a été nécessairement changé tout entier. Or, ce qui est changé en autre chose cesse d'être ce qu'il était auparavant; car l'eau changée en vin n'est plus de l'eau, mais du vin. Donc, dans cette opinion, après l'Incarnation le Verbe de Dieu n'existe plus du tout; ce qui nous semble impossible; d'abord parce que le Verbe de Dieu est éternel, selon cette parole : *AU COMMENCEMENT était le Verbe* (Joann., 1, 1); ensuite parce que, après l'Incarnation, Jésus-Christ est appelé Verbe dans ce passage : *Il était vêtu d'une robe teinte de sang; et son nom est le VERBE DE DIEU* (Apoc., xix, 13).

3° Les êtres qui n'ont pas une matière et un genre communs ne sauraient se changer l'un en l'autre : ainsi, la ligne ne devient pas la blancheur, parce qu'elles appartiennent à des genres divers; de même, un corps élémentaire ne peut être converti en l'un des corps célestes, ou bien en une substance incorporelle quelconque, puisqu'ils n'ont pas une matière commune. Or, par là même que le Verbe de Dieu est Dieu, il n'a en commun ni un genre, ni une matière avec quelque autre être que ce soit, parce que Dieu n'est pas dans un genre et n'a

1° Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur manifestum est in illud mutari. Quum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est (c. 3 et seqq.), impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

2° Item, Verbum Dei, quum sit Deus, simplex est; ostensum est enim supra (l. 1, c. 18) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur desinit esse id quod prius fuit; aqua enim conversa in vinum jam non est aqua, sed vinum. Igitur, post Incarnationem, secundum positionem prædictam, Verbum Dei penitus non erit; quod apparet impossibile :

tum ex hoc quod Verbum Dei est æternum, secundum illud : *IN PRINCIPIO erat Verbum* (Joann., 1, 1); tum quia post Incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud : *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus VERBUM DEI* (Apoc., xix, 13).

3° Amplius, Eorum quæ non communicant in materia et in genere uno impossibile est fieri conversionem in invicem; non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum cælestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, quum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, quum sit Deus, non convenit neque in genere, neque in materia cum quocumque alio, eo

pas de matière (liv. I, ch. 25 et 17). Il est donc impossible que le Verbe de Dieu ait été changé en une chair ou en quelque autre chose.

4° Il est dans l'essence de la chair, des os, du sang et des autres parties d'être d'une matière déterminée. Si donc, suivant l'opinion qu'il nous occupe, le Verbe de Dieu a été changé en chair, il s'ensuit qu'il n'y a eu dans le Christ ni une vraie chair, ni autre chose de semblable; ainsi donc il n'est pas homme en réalité, mais seulement en apparence, et ici se présentent les autres conséquences analogues que nous avons opposées plus haut à Valentin (ch. 30).

Il est donc clair qu'il ne faut pas entendre cette parole de saint Jean : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14), en ce sens que le Verbe a été changé en chair, mais cela signifie qu'il a pris une chair afin de converser avec les hommes et de paraître visiblement parmi eux; aussi l'Évangéliste ajoute : *Et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, etc.* (*ibid.*), de même que Baruch dit de Dieu : *Il a été vu sur la terre et il a conversé avec les hommes* (Baruch, III, 38).

CHAPITRE XXXII.

De l'erreur d'Arius et d'Apollinaire touchant l'âme du Christ.

Ce n'est pas seulement au sujet du corps de Jésus-Christ, mais aussi au sujet de son âme que nous voyons certains hommes concevoir un sentiment erroné.

Arius prétendit qu'il n'y eut pas d'âme dans le Christ, mais qu'il prit

quod Deus in genere non est, neque materiam habet (I, 1, c. 25 et 17). Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum vel in quodcumque aliud.

4° Præterea, De ratione carnis, ossium et sanguinis et hujusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem prædictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro, nec aliud hujusmodi; et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia hujusmodi quæ supra (c. 30) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem as-

sumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret; unde et subditur : *Et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, etc.* (*ibid.*), sicut et in Baruch de Deo dicitur quod *in terris visus est et cum hominibus conversatus est* (Baruch, III, 38).

CAPUT XXXII.

De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius quod in Christo non

seulement une chair, à laquelle la divinité tint lieu de l'âme; et il nous semble amené par une sorte de nécessité à affirmer cela. En effet, comme il voulait établir que le Fils de Dieu est une créature et qu'il est inférieur au Père, il invoqua, pour prouver ce point, les témoignages des Écritures qui révèlent l'infirmité humaine dans le Christ; et pour empêcher qu'on ne renversât sa démonstration en disant que les témoignages apportés par lui ne s'appliquent pas au Christ à raison de la nature divine, mais de la nature humaine, il refusa perversement une âme à Jésus-Christ, afin que, comme certaines choses ne sauraient convenir au corps humain : par exemple, d'avoir éprouvé de l'étonnement et de la crainte et d'avoir prié, on fût obligé de conclure de là à l'infériorité du Fils de Dieu. Il s'empara, pour appuyer son opinion, de cette parole de saint Jean que nous avons citée : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., 1, 14); d'où il voulait faire sortir cette conséquence, que le Verbe a pris seulement une chair, et non une âme. Apollinaire se rangea à cette opinion d'Arius (1).

Il est évident par ce qui précède que cette opinion est inadmissible. En effet :

1° Nous avons prouvé que Dieu ne peut être la forme d'un corps (liv. 1, ch. 27). Donc, puisque le Verbe de Dieu est Dieu, ainsi que nous l'avons démontré (ch. 3, 11 et 14), il ne peut se faire que le Verbe de Dieu soit la forme d'un corps, de telle sorte qu'il puisse remplacer l'âme pour la chair. Cette raison a de la valeur contre Apollinaire, qui confessait que le Verbe de Dieu est vrai Dieu; et quoique Arius l'ait niée,

(1) Voyez pour l'opinion d'Arius la note 1 du ch. VI, page 359; et pour celle d'Apollinaire, la note 1 du chapitre précédent.

fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animæ fuit; et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Quum enim vellet asserere quod Filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo; et, ne aliquis ejus probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, quum quedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat hujusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suæ positionis asser-

tionem præmissum verbum Joannis dicentis : *Verbum caro factum est* (Joann., 1, 14); ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpsisset, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

Manifestum est autem ex præmissis hanc positionem impossibilem esse.

1° Ostensum est enim supra (l. 1, c. 27) quod Deus forma corporis esse non potest. Quum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c. 3, 11 et 14), impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est hæc ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur; et, licet hoc Arius negaret, tamen

cette raison ne se tourne pas moins contre lui, parce qu'il ne répugne pas seulement à Dieu d'être la forme d'un corps, mais aussi à tous les esprits supérieurs aux cieux, parmi lesquels Arius mettait le Fils de Dieu à la première place ; à moins que l'on n'admette le sentiment d'Origène, qui enseigna que les âmes des hommes sont de la même espèce et de la même nature que les esprits supérieurs aux cieux (2); opinion dont nous avons démontré plus haut la fausseté (liv. II, ch. 95).

2° Si l'on supprime ce qui entre dans la raison constitutive de l'homme, il ne peut pas y avoir d'homme véritable. Or, l'âme est évidemment l'élément principal de la raison constitutive de l'homme, puisqu'elle est sa forme. Si donc Jésus-Christ n'a pas eu d'âme, il n'a pas été vrai homme, quoique l'Apôtre nous affirme qu'il est homme, en disant : *Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme* (I. Tim., II, 5).

3° Ce n'est pas seulement la raison constitutive de l'homme, mais aussi celle de chacune de ses parties qui dépend de l'âme ; aussi, lorsque l'âme est séparée du corps, on ne donne que par équivoque aux parties de l'homme mort les noms d'œil, de chair et d'os, de même qu'on le fait pour un œil peint ou un œil de pierre. Si donc il n'y a pas eu d'âme dans le Christ, il n'a pas eu nécessairement non plus une

(2) Deus, quum in principio crearet ea quæ creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam. Quia vero eorum quæ creanda erant ipse existit causa, in quo neque varietas aliqua, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, æquales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe quum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsæ creaturæ, sicut frequenter ostendimus, arbitrii facultate donatæ sunt, libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et hæc existit causa diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens, sed propriæ libertatis arbitrio (Orig., *De principiis*, lib. II, c. 9). — D'après ce principe, Origène prétend que l'âme humaine peut arriver, par la pratique des vertus, à un degré de perfection assez élevé pour entrer dans l'ordre des Anges (*ibid.*, lib. I, c. 8, *De Angelis*).

etiam contra eum prædicta procedit ratio, quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercoelestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat; nisi forte secundam positionem Origenis, qui posuit (Ἐπεὶ δὲ Χρῖστος, I. II, c. 9) animas humanas ejusdem speciei et naturæ cum supercoelestibus spiritibus esse; cujus opinionis falsitatem supra (I. II, c. 95) ostendimus.

2° Item, Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter

de ratione hominis esse, quum sit ejus forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit, quum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens: *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus* (I. Tim., II, 5).

3° Adhuc, Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularum partium ejus dependet; unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui æquivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia

vraie chair, ni aucune autre partie de l'homme ; et cependant le Seigneur atteste qu'il a eu tout cela, en disant : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, XXIV, 39).

4° On ne peut pas donner le nom de fils à l'être produit d'un être vivant, à moins qu'il ne procède dans la même espèce : ainsi on ne dit pas qu'un ver est fils de l'animal dont il est produit. Or, si Jésus-Christ n'avait pas une âme, il ne serait pas de la même espèce que les autres hommes ; car les êtres qui diffèrent par la forme ne sauraient appartenir à la même espèce. On ne pourra donc pas dire que Jésus-Christ est le fils de Marie, ou qu'elle est sa mère ; ce qui, cependant, est affirmé dans le récit évangélique.

5° L'Évangile dit expressément que Jésus-Christ eut une âme, comme on le voit dans ces passages : *Mon âme est triste jusqu'à la mort* (Matth., XXVI, 38) ; *Maintenant mon âme est troublée* (Joann., XII, 27) ; et pour les empêcher d'alléguer que le mot âme désigne le Fils de Dieu lui-même, puisque, dans leur opinion, il tient lieu d'âme et de chair, il faut avoir recours à cette parole du Seigneur : *J'ai le pouvoir de la déposer, c'est-à-dire mon âme, et j'ai le pouvoir de la prendre de nouveau* (Joann., X, 18) ; ce qui donne à entendre que ce qui, dans le Christ, avait le pouvoir de déposer et de reprendre son âme est distinct de cette âme. Or, il n'était pas au pouvoir du corps de s'unir au Fils de Dieu ou de se séparer de Dieu, puisque cela excédait les forces de la nature. Il faut donc expliquer cela en ce sens qu'en Jésus-Christ autre était l'âme et autre la divinité du Fils de Dieu, à laquelle ce pouvoir est attribué à juste titre.

6° La tristesse, la colère et les passions analogues affectent l'âme

partium hominis ; quum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., XXIV, 39).

4° Amplius, Quod generatur ex aliquo vivente filius ejus dici non potest, nisi in eadem specie procedat ; non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed, si Christus animam non haberet, non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus ; quæ enim secundum formam differunt ejusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariæ Virginis, aut quod illa sit mater ejus ; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

5° Præterea, In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit, sicut est illud : *Tristis est anima mea usque ad*

mortem [Matth., XXVI, 38] ; et : *Nunc anima mea turbata est* (Joann., XII, 27) Et, ne forte dicant ipsum Filium Dei animam dici, eo quod secundum eorum positionem locæ animæ et carnis sit, sumendum est quod Dominus dicit : *Potestatem habeo ponendi eam* (animam meam), *et potestatem habeo iterum sumendi eam* (Joann., X, 18) ; ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, quum hoc etiam naturæ potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

6° Item, Tristitia, ira et hujusmodi pas-

sensitive, comme nous le voyons par le Philosophe (3). Or, il est démontré par les Évangiles que Jésus-Christ a éprouvé ces passions. Donc il y a eu nécessairement dans Jésus-Christ une âme sensitive et il est évident que cette âme est différente de la nature divine du Fils de Dieu.

Mais, comme on pourrait nous répondre que les Évangiles attribuent à Jésus-Christ ce qui est humain dans le sens métaphorique, de même que la Sainte-Écriture parle de Dieu dans une foule d'endroits, il faut trouver quelque chose que l'on soit forcé d'entendre dans le sens propre. Ainsi, comme on entend dans le sens propre, et non dans le sens métaphorique, toutes les autres choses qui concernent le corps, et que les Évangélistes racontent de Jésus-Christ, on ne doit pas non plus considérer comme une métaphore ce qui est dit, qu'il a mangé, et, par conséquent, qu'il a eu faim. Or, il n'appartient qu'aux êtres doués d'une âme sensitive d'éprouver la faim, puisque la faim est l'appétit de la nourriture. Jésus-Christ a donc nécessairement eu une âme sensitive.

CHAPITRE XXXIII.

De l'erreur d'Apollinaire, qui affirmait que le Christ n'a pas eu une âme raisonnable, et de l'erreur d'Origène, qui enseignait que l'âme du Christ a été créée avant le monde.

Apollinaire, convaincu par ces témoignages de l'Évangile, confessa

(3) Virtutes quidem sunt perfectiones; vitia vero amotiones. Præterea virtus ad proprias affectiones recte disponit; vitium non recte. Quare nec ipsæ erunt alterationes, nec igitur abjectiones assumptionesque eorum. Oriantur autem quum ea pars quæ sensit alteratur, necesse est. A sensibilibus vero alterabitur. Omnis namque virtus moralis in voluptatibus corporis et doloribus versatur. Hæc vero aut in actione, aut in memo-

siones sunt animæ sensitivæ, ut patet per Philosophum (*Physic.*, VII, c. 3). Hæc autem in Christo fuisse ex Evangelicis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed, quia potest dici humana in Evangelicis metaphoricæ dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis Sacra Scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quæ de Christo Evangelistæ narrant, proprie intelliguntur et non metaphoricæ, ita oportet non metaphoricæ de ipso intelligi quod manducaverit, et,

per consequens, quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam, quum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

CAPUT XXXIII.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo

que le Christ eut une âme sensitive, mais sans esprit, ni intelligence; en sorte que le Verbe de Dieu tient lieu à cette âme d'intelligence et d'esprit. Mais cela ne suffit pas pour éviter les inconvénients que nous avons signalés. En effet :

1^o L'homme entre dans l'espèce humaine parce qu'il a une âme humaine et la raison. Si donc Jésus-Christ n'a pas eu cela, il n'a pas été vrai homme et n'a pas appartenu à la même espèce que nous. Or, l'âme privée de raison appartient à une autre espèce que l'âme douée de raison; car, selon ce que dit le Philosophe, lorsqu'il s'agit des définitions et des espèces, toute différence essentielle ajoutée ou retranchée fait varier l'espèce, de même que l'unité le fait pour les nombres (1). Or, le raisonnable constitue une différence spécifique. Si donc il y a eu en Jésus-Christ une âme sensitive sans la raison, cette âme n'était pas de la même espèce que la nôtre, qui est douée de raison. Donc Jésus-Christ lui-même n'était pas de la même espèce que nous.

2^o Il y a, même entre les âmes sensibles privées de raison, une diversité fondée sur l'espèce. Nous en trouvons la preuve dans les ani-

ria, aut in spe. Ac illa quidem quæ in actione sensu habentur, qui ab aliquo sensibili moventur. Quæ autem in memoria et spe, ab hac proficiuntur; aut enim recordantes quibus affecti sunt, aut quæ expectant sperantes, delectantur. Quare necesse est ejusmodi omnem voluptatem e sensibilibus oriri. Quoniam autem voluptate aut dolore excitato vitium et virtus insunt (in illis enim versantur), voluptates autem et dolores partis sentientis sunt alterationes, perspicuum est necessarium esse aliquo alterato hæc abjiciantur et comparentur. Præterea ipsorum generatio cum alteratione est, ipsa autem non est alteratio. At neque ejus partis animæ quæ intelligendi vim habet alteratio est; sciens enim maxime in his est quæ ad aliquid dicuntur (Arist., *Phys.*, VII, c. 3).

(1) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva, et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiæ numeri sunt, ita sunt, et non; quemadmodum quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est; divisibilis etenim, et in indivisibilia; non enim infinitæ rationes; numerus vero tale quid est. Et quemadmodum de numero, ablato, aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur; ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse (seu essentia) erit amplius, ablato aliquo aut addito (Arist., *Metaphys.*, VIII, c. 3).

animam sensitivam fuisse, tamen sine mente et intellectu; ita quod Verbum Dei fuerit illi animæ loco intellectus et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia prædicta vitanda.

1^o Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit nec ejusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens; etenim, secundum Philoso-

phum (*Metaphys.*, VIII, c. 3), dicitur quod, in definitionibus et speciebus, quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit ejusdem speciei cum anima nostra, quæ est rationem habens. Neo ipse igitur Christus fuit ejusdem speciei nobiscum.

2^o Adhuc, Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum spe-

maux sans raison, qui diffèrent entre eux par l'espèce, et cependant, chacun d'eux appartient à telle espèce, à raison de l'âme qui lui est propre. Ainsi donc, l'âme sensitive privée de raison est comme un genre qui comprend sous lui plusieurs espèces. Or, il n'y a rien dans un genre qui ne se trouve dans quelqu'une de ses espèces. Si donc l'âme de Jésus-Christ était du genre de l'âme sensitive privée de raison, elle serait nécessairement contenue dans une de ses espèces : par exemple, dans la même espèce que l'âme du lion, ou du cheval, ou de quelque autre bête ; ce qui est complètement absurde.

3° Le corps est avec l'âme dans le même rapport que la matière avec la forme et l'instrument avec l'agent principal. Or, la matière doit être proportionnée à la forme, et l'instrument à l'agent principal. Il faut donc qu'une différence corresponde dans les corps à la différence des âmes ; et cela tombe sous les sens ; car nous voyons que les membres sont différemment disposés chez les animaux divers, selon qu'il convient aux diverses dispositions des âmes. Si donc Jésus-Christ n'avait pas eu une âme semblable à la nôtre, ses membres n'auraient pas non plus ressemblé aux membres de l'homme.

4° Puisque, selon Apollinaire, le Verbe de Dieu est vrai Dieu, il ne saurait lui convenir d'admirer quoi que ce soit ; car nous admirons les choses dont nous ignorons la cause. L'admiration ne convient pas davantage à l'âme sensitive, puisqu'il n'appartient pas à l'âme sensitive de se préoccuper de connaître les causes. Or, le Christ a éprouvé de l'admiration, comme les Évangiles le prouvent ; car il est rapporté que *Jésus, en entendant les paroles du Centurion, fut dans l'admiration* (Matth., VIII, 10). Il faut donc supposer en Jésus-Christ, outre la divinité du

ciem existit ; quod patet ex animalibus irrationalibus, quæ ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur, anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitivæ ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum ejus, utpote quod fuerit in specie animæ leonis, vel equi, aut alicujus alterius belluæ ; quod est omnino absurdum.

3° Amplius, Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formæ,

et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse ; quod et secundum sensum apparet ; nam in diversis animalibus inveniuntur diversæ dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

4° Præterea, Quum, secundum Apollinarem, Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest ; nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animæ sensitivæ competet, quum ad animam sensitivam non pertinet sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangelis

Verbe et l'âme sensitive, un principe en vertu duquel il puisse lui convenir d'admirer, c'est-à-dire l'esprit humain. Il est donc clair, par ce qui vient d'être dit, que Jésus-Christ a eu un vrai corps humain et une vraie âme humaine.

Ainsi donc ce texte de saint Jean : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., 1, 14), ne veut pas dire que le Verbe a été changé en chair, ni que le Verbe a pris seulement une chair ou une âme sensitive sans esprit; mais, selon la coutume de l'Écriture, la partie est prise pour le tout, en sorte que ces paroles : *Le Verbe a été fait chair*, équivalent à celles-ci : *Le Verbe a été fait homme*. L'âme, en effet, est mise aussi quelquefois pour l'homme dans l'Écriture; ainsi nous lisons : *Toutes les âmes de ceux qui étaient sortis de Jacob étaient au nombre de soixante-dix* (Exod., 1, 5); et de même la chair est prise pour l'homme tout entier; car il est dit : *Toute chair verra pareillement que la bouche du Seigneur a parlé* (Is., XL, 5). Le mot chair se trouve donc ici pour l'homme tout entier, afin d'exprimer l'infirmité de la nature humaine que le Verbe a prise.

Si Jésus-Christ a eu une chair humaine et une âme humaine, comme il vient d'être démontré, il est évident que l'âme de Jésus-Christ n'a pas existé avant la conception de son corps. Nous avons prouvé, en effet, que les âmes des hommes n'existent pas avant leurs corps propres (liv. II, chap. 83). On voit par là combien est faux le sentiment d'Origène, qui affirmait que l'âme du Christ a été créée au commencement, avant les créatures corporelles et avec toutes les créatures spirituelles, que le Verbe de Dieu l'a prise, et qu'enfin, lorsque les siècles

probatur; dicitur enim quod *audiens Jesus verba Centurionis miratus est* (Matth., VIII, 10). Oportet igitur, præter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam. Manifestum est igitur ex prædictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est* (Joann., 1, 14), non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit, aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum consuetum Scripturæ modum, ponitur pars pro toto, ut si dictum sit : *Verbum caro factum est*, ac si diceretur : *Verbum homo factum est*. Nam et anima interdum ponitur pro homine in

Scriptura; dicitur enim : *Erant omnes animæ eorum qui egressi sunt de femore Jacob, septuaginta* (Exod., 1, 5); similiter etiam et caro pro toto homine ponitur; dicitur enim : *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est* (Isaï., XL, 5). Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur, ad exprimendam humanæ naturæ infirmitatem, quam Verbum assumpserat.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis ejus conceptionem. Ostensum est enim (l. II, c. 83) quod humanæ animæ propriis corporibus non præexistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, et a Verbo Dei assump-

furent accomplis, elle fut revêtue d'une chair pour le salut d'hommes (2).

CHAPITRE XXXIV.

De l'erreur de Théodore de Mopsueste touchant l'union du Verbe avec l'homme.

Il résulte donc de tout ce qui précède que Jésus-Christ n'a pas été privé de la nature divine, comme l'ont avancé Ebion, Cérinthe et Photin; ni d'un vrai corps humain, selon l'erreur des Manichéens et de Valentin; ni non plus d'une âme humaine, comme l'affirmèrent Arius et Apollinaire. Ces trois substances, savoir la divinité, une âme humaine et un vrai corps humain se trouvant ensemble dans le Christ, il nous reste à rechercher ce qu'il faut penser de leur union, d'après ce que nous trouvons dans les Écritures.

Théodore de Mopsueste et Nestorius, son disciple, ont émis l'opinion

[2] Quum unigenitus Dei invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter præbuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaerisset affectu. Verum, quum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima de qua dixit Jesus : *Quia nemo auferet a me animam meam* (Joann., x, 18), ab initio creaturæ et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inherens, utpote Sapientiæ et Verbo Dei, et Veritati ac luci veræ, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et Apostolus his qui eam imitari debent promittit, *quia Qui se jungit Domino, unus spiritus est* (I. Cor., vi, 17). Hac ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri), nascitur, ut diximus, Deus homo, illa substantia media exsistente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere, sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationalis, contra naturam habuit capere Deum, in quem, ut superius diximus, velut in Verbum et Sapientiam et Veritatem tota jam cesserat. Unde et merito pro eo vel quod tota esset in Filio Dei, vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea quam Assumpserat carne Dei Filius, et Dei virtus, Christus et Dei Sapientia appellatur; et rursus Dei Filius, per quem omnia creata sunt, Jesus Christus et Filius hominis nominatur. Nam et Filius Dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura quæ mortem utique recipere poterat; et Filius hominis appellatur, qui venturus in Dei Patris gloria cum sanctis Angelis prædicatur.

tam, et demum circa finem seculorum pro salute hominum carne fuisse indutam (Ἰησοῦς ἀρχῶν, l. II, c. 6j).

CAPUT XXXIV.

De errore Theodori Mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem.

Ex præmissis igitur apparet quod Christo

nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichæi atque Valentini; nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit, secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur Mopsuestenus, et Nes-

salu vivante sur cette union. Ils ont dit qu'une âme humaine et un corps humain se sont trouvés ensemble dans le Christ en vertu d'une union naturelle, de manière à former un homme qui est de la même espèce et de la même nature que le reste des hommes, et que Dieu a habité dans cet homme comme dans son temple, c'est-à-dire par sa grâce, tout comme dans les autres hommes saints; c'est ce qui lui fait dire aux Juifs : *Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours* (Joann., II, 19); et l'Évangéliste ajoute, comme pour expliquer cette parole : *Il parlait du temple de son corps* (ibid., 21); et l'Apôtre dit qu'il a plu [au Père] que toute la plénitude habitât en lui (Coloss., I, 19). Il résulte ultérieurement de là, entre cet homme et Dieu, une sorte d'union d'affection, qui consiste en ce que cet homme s'attacha à Dieu par sa volonté qui était bonne, et en ce que Dieu l'accepta par sa volonté, selon ce que nous lisons : *Celui qui m'a envoyé est avec moi; et il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable* (Joann., VIII, 29). Ainsi ils assimilent cette union à celle dont parle l'Apôtre, en ces termes : *Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui* (I. Cor., VI, 17). Et comme, à raison de cette union, les noms qui conviennent proprement à Dieu sont transportés aux hommes, en sorte qu'ils sont appelés *dieux, fils de Dieu, seigneurs, saints et christi*, ainsi que nous le voyons en divers endroits de l'Écriture, de même les noms divins conviennent à cet homme, et dès lors il est appelé *Dieu*,

Et hac de causa per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divina nuncupationis insignibus decoratur (Orig., *De principiis*, lib. II, c. 6, *De Incarnatione Christi*). — Origène n'expose ses idées sur ce point qu'avec réserve; car l'article que nous citons est précédé de ces paroles : De quo nos non temeritate aliqua, sed quoniam ordo loci deposcit, ea magis quam fides nostra continet, quam quæ humanæ rationis assertio vindicare solet, quam paucissimis proferamus, suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas affirmationes in medium proferentes.

torius ejus sectator, talem sententiam de prædicta unione protulerant. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturæ cum aliis hominibus, et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde illud quod ipse Judæis dixit : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud* (Joann., II, 19); et postea Evangelista, quasi exponens, subdit : *Ille autem dicebat de templo corporis sui* (ibid., 21); et Apostolus, quod in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare (Coloss., I, 19). Et ex hoc consecuta est ulterius quædam affectualis unio inter ho-

minem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhæsit, et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud : *Qui me misit, mecum est; et non reliquit me solum quia ego, quæ placita sunt ei, facio semper* (Joann., VIII, 29); ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum qualis est unio de qua Apostolus dicit : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est* (I. Cor., VI, 17). Et, sicut ex hac unione nomina quæ proprie Deo conveniunt ad homines transferantur, ut dicantur *dii, et filii Dei, et domini, et sancti, et christi*, sicut ex diversis locis Scripturæ patet, ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et *Deus*, et *Dei Filius*, et

Fils de Dieu, Seigneur, Saint et Christ, parce que Dieu habite en lui et qu'il lui est uni d'affection. Toutefois, comme la plénitude de la grâce s'est trouvée en lui plus que dans les autres hommes saints, il a été plus que tous les autres le temple de Dieu ; l'union d'affection a été plus étroite entre lui et Dieu, et il a participé aux noms divins par un privilège singulier ; et à cause de cette excellence de la grâce, il a été mis en participation de la dignité et de l'honneur de Dieu, à ce point qu'on l'adore conjointement avec Dieu.

Ainsi donc, d'après ce que nous venons de voir, la personne du Verbe de Dieu est nécessairement distincte de la personne de cet homme que l'on adore avec le Verbe de Dieu. Si l'on affirme qu'ils ne font l'un et l'autre qu'une personne, ce sera à raison de l'union d'affection dont nous avons parlé, et alors on dit que cet homme et le Verbe de Dieu sont une même personne, tout comme il est dit que l'homme et la femme *ne sont plus deux, mais une même chair* (Matth., xix, 6). Et parce qu'il ne résulte pas d'une telle union que ce qui l'on attribue à l'un puisse être affirmé de l'autre ; car tout ce qui convient à l'homme n'est pas vrai de la femme, et réciproquement ; les auteurs de cette opinion pensent qu'il faut observer, pour l'union du Verbe et de cet homme, qu'on ne peut pas attribuer convenablement au Verbe de Dieu, ou à Dieu, les choses qui sont propres à l'homme, comme appartenant à la nature humaine : par exemple, il convient à cet homme d'être né de la Vierge, d'avoir souffert, d'être mort, d'avoir été enseveli, et le reste ; et ils prononcent qu'il n'est pas permis de prêter tout cela à Dieu, ou au Verbe de Dieu.

Cependant, parce que certains noms, bien qu'ils appartiennent principalement à Dieu, se donnent aussi en quelque manière aux hommes

Dominus, et Sanctus, et Christus. Sed tamen, quia in illo homine major plenitudo gratiæ fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum Dei, et ætius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit, et propter hanc excellentiam gratiæ constitutus est in participatione divinæ dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Et sic, secundum prædicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoretur. Et si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem prædictam, ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona sicut dicitur de viro et

muliere quod jam non sunt duo, sed una caro (Matth., xix, 6). Et, quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur de altero dici possit (non enim quidquid convenit viro verum est de muliere, aut e converso), ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant quod ea quæ sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei aut de Deo convenienter dici non possunt ; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et hujusmodi ; quæ omnia asserunt de Deo vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed, quia sunt quedam nomina quæ, etsi Deo principaliter convenient, comme-

par communication, comme ceux de Christ, de Seigneur, de Saint, et même de Fils de Dieu, rien n'empêche, selon eux, d'attribuer à ces noms les choses qui viennent d'être énoncées. Il convient donc, à leur sens, de dire que le Christ, le Seigneur de gloire, le Saint des saints, ou le Fils de Dieu est né de la Vierge, a souffert, est mort et a été enseveli; d'où ils concluent qu'on ne doit pas donner à la bienheureuse Vierge le titre de mère de Dieu ou du Verbe de Dieu, mais celui de mère du Christ (1).

Mais si l'on examine avec attention cette opinion, on voit qu'elle détruit la vérité de l'Incarnation. En effet :

1^o D'après ce qui précède, le Verbe de Dieu n'a été uni à cet homme que parce qu'il a habité en lui par sa grâce; et de là résulte l'union des volontés. Or, cette manière d'habiter du Verbe de Dieu dans l'homme ne constitue pas l'Incarnation du Verbe; car le Verbe de Dieu et Dieu lui-même a habité dans tous les saints depuis le commencement du monde, comme le dit l'Apôtre : *Vous êtes le temple du Dieu vivant, selon cette parole du Seigneur : J'habiterai en eux* (II. Cor., vi, 16), et on ne peut pas dire que cette habitation est une incarnation; car, s'il en était

(1) Cette hérésie naquit des disputes soulevées par celle d'Apollinaire, qui niait que le Verbe de Dieu eût pris une âme humaine, et, par conséquent, la nature humaine elle-même. Théodore de Mopsueste entreprit de prouver, et prouva, en effet, par l'Écriture, que Jésus-Christ eut un corps et une âme unis de manière à former un homme semblable à nous, en sorte qu'il réunissait en lui la nature divine et la nature humaine; mais il posa ce faux principe, que le Verbe n'habitait dans cet homme que comme dans un temple, d'où l'on devait conclure qu'il n'y a pas eu d'union hypostatique entre les deux natures. Nestorius tira cette conclusion, qui est très légitime, si l'on admet le principe de Théodore; et dès lors que l'on voit en Jésus-Christ deux personnes, il n'est plus permis d'appeler Marie mère de Dieu, mais seulement mère du Christ, puisque par là se trouve détruite la communication des idiomes, et qu'on ne peut plus dire absolument que le Verbe ou le Fils de Dieu est homme. — Nestorius fut condamné et déposé de son siège de Constantinople par le concile d'Éphèse, en 431. Le peuple, qui attendait avec anxiété la décision du concile, éclata en transports de joie en entendant la lecture du décret qui assurait à la sainte Vierge le titre glorieux de Mère de Dieu (Θεοτόκος).

nicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, Sanctus, et etiam Filius Dei, de hujusmodi nominibus, secundum eos, nihil prohibet prædicta prædicari. Convenienter enim dicitur, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriosus, vel Sanctus Sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus; unde et beatam Virginem, non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Sed, si quis diligenter consideret, prædicta positio veritatem Incarnationis excludit.

1^o Non enim, secundum prædicta, Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum; habitavit enim Verbum Dei et Deus ipse in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli : *Voû estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus : Quoniam inhabitabo in illis* (II. Cor., vi, 16); quæ tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin, frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset. — Nec etiam ad incarnationis ratio-

ainsi, Dieu se serait souvent incarné depuis l'origine du monde. — Il ne suffit pas non plus, pour constituer une incarnation, que le Verbe de Dieu ait habité dans cet homme par une grâce plus abondante, parce que le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce de l'union. Puis donc que la Religion chrétienne est fondée sur la foi à l'Incarnation, il est évident que cette opinion renverse le fondement de la religion chrétienne.

2° Le langage même qu'emploie l'Écriture fait bien voir la fausseté de cette opinion. La Sainte-Écriture exprime ordinairement que Dieu habite dans les hommes saints comme il suit : *Le Seigneur parla à Moïse* (Exod., vi, 2); ou bien : *Le Seigneur dit à Moïse* (ibid., x, 13). *La parole du Seigneur se fit entendre à Jérémie* (Jérém., i, 4 et alib.), ou à quelque autre Prophète : *La parole du Seigneur se fit entendre au Prophète Aggée* (Agg., i, 1 et 3). Or, nous ne lisons nulle part que le Verbe de Dieu se soit fait Moïse, ou Jérémie, ou quelqu'un des autres; mais l'Évangéliste use de cette locution pour désigner, comme quelque chose de singulier, l'union du Verbe de Dieu avec la chair du Christ, quand il dit : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., i, 14), ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Il est donc clair, d'après l'enseignement de l'Écriture, que le Verbe de Dieu n'a pas été dans Jésus-Christ homme seulement parce qu'il y a habité.

3° Tout ce qui devient quelque chose est cette chose qui est faite : ainsi, ce qui est fait homme est homme, et ce qui devient blanc est blanc. Or, le Verbe de Dieu a été fait homme, comme il résulte de ce que nous avons vu (ch. 27). Donc le Verbe de Dieu est homme. Or, on ne saurait affirmer l'un de l'autre deux êtres qui diffèrent de personne,

nem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Quum igitur Christiana Religio in fide Incarnationis fundetur, evidenter apparet quod prædicta positio fundamentum Christianæ Religionis tollit.

2° Præterea, Ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus constevit Sacra Scriptura his modis significare : *Locutus est Dominus ad Moysen* (Exod., vi, 2), vel : *Dixit Dominus ad Moysen* (ibid., x, 13) ; *Factum est verbum Domini ad Jeremiam* (Jerem., i, 4 et alibi), aut ad aliquem aliorum Prophetarum ; *Factum est verbum Domini in manu Aggæ Prophetæ* (Agg., i, 1

et 3). Nunquam autem legitur quod Verbum Domini factum sit vel Moyses, vel Jeremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens : *Et Verbum caro factum est* (Joann., i, 14), ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturæ.

3° Item, Omne quod factum est aliquid est illud quod factum est, sicut quod factum est homo est homo, et quod factum est album est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex præmissis (c. 27) habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito un

d'hypostase ou de 'suppôt; car lorsqu'on dit : « L'homme est un animal, » ce même qui est un animal est un homme; et si l'on dit : « L'homme est blanc, » on indique par là que cet homme même est blanc, quoique la blancheur soit en dehors de la raison constitutive de l'humanité; et, pour cette raison, on ne peut dire en aucune façon que Socrate est Platon, ou quelque autre individu de la même espèce, ou d'une espèce différente. Si donc le Verbe de Dieu a été fait chair, c'est-à-dire homme, comme l'Évangéliste l'atteste, il est impossible que le Verbe de Dieu et cet homme soient deux personnes, ou deux hypostases, ou deux suppôts.

4° Les pronoms démonstratifs se rapportent à la personne, à l'hypostase ou au suppôt; car nul ne dirait : « Je cours, » lorsqu'un autre court, à moins que ce ne soit dans le sens figuré, parce qu'un autre court à sa place. Or, cet homme qui s'appelait Jésus dit de lui-même : *J'étais avant qu'Abraham fût fait* (Joann., VIII, 58); *Mon Père et moi nous sommes un* (*ibid.*, x, 30), et plusieurs autres choses qui appartiennent évidemment à la divinité du Verbe. La personne et l'hypostase de cet homme qui parle est donc manifestement la personne même du Fils de Dieu.

5° On voit par ce qui précède que le corps du Christ n'est pas descendu du ciel, selon l'erreur de Valentin, ni son âme, selon l'erreur d'Origène (ch. 30 et 33); d'où il reste à conclure que ce qui est dit, qu'il est descendu, se rapporte au Verbe de Dieu; et il est descendu, non en changeant de lieu, mais à raison de son union avec une nature inférieure, ainsi que nous l'avons observé (ch. 30). Or, cet homme, parlant de lui-même, affirme qu'il est descendu du ciel, en ces termes :

de altero prædicetur; quum enim dicitur : « Homo est animal, » id ipsum quod animal est homo est; et quum dicitur : « Homo est albus, » ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis; et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato vel aliquod aliud singularium ejusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, ut Evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duæ personæ, vel duæ hypostases, vel duæ supposita.

4° Adhuc, Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim, vel anpositum; nemo enim diceret : « Ego curro, » corrente alio, nisi forte figurative,

utpote quod alius loco ejus carreret. Sed ille homo qui dictus est Jesus dicit de se : *Antequam Abraham fieret ego sum* (Joann., VIII, 58); et : *Ego et Pater unum sumus* (*ibid.*, x, 30), et plura alia quæ manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

5° Amplius, Ex superioribus (c. 30 et 33) patet quod neque corpus Christi de coelo descendit, secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra (c. 30) dictum est. Sed ille homò,

Je suis le pain vivant, moi qui suis descendu du ciel (Joann., vi, 51). La personne et l'hypostase de cet homme sont donc nécessairement la personne du Verbe de Dieu.

6° Il est clair qu'il convient de monter au ciel au Christ homme, qui, selon ce qui est rapporté, *s'éleva à la rue des Apôtres* (Act., i, 9), et qu'il convient au Verbe de Dieu de descendre du ciel. Or, l'Apôtre dit : *Celui qui est descendu, c'est lui-même qui est aussi monté* (Ephés., iv, 10). Donc la personne et l'hypostase de cet homme sont les mêmes que la personne et l'hypostase du Verbe de Dieu.

7° Il ne convient pas de venir dans le monde à celui qui tire son origine du monde et qui n'existait pas avant que le monde fût. Or, Jésus-Christ homme tire son origine du monde selon la chair, puisqu'il a eu un vrai corps humain et terrestre, comme il a été démontré (ch. 27); et quant à son âme, il n'a pas existé avant d'être dans le monde; car il a eu une vraie âme humaine, dans la nature de laquelle il entre de ne pas exister avant d'être unie à un corps. Il reste donc à dire qu'il ne convient pas à cet homme de venir dans le monde à raison de son humanité. Or, il affirme lui-même qu'il est venu dans le monde : *Je suis sorti de mon Père*, dit-il, *et je suis venu dans le monde* (Joann., xvi, 28). Or, il est manifeste que ce qui convient au Verbe de Dieu est attribué à cet homme selon la vérité; car l'Évangéliste saint Jean nous fait voir clairement qu'il convient au Verbe de Dieu de venir dans le monde, en disant : *Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui, etc.* (Joann., i, 10 et 11). La personne et l'hypostase de cet homme qui parle sont

ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo : *Ego sum panis vivus qui de caelo descendi* (Joann., vi, 51). Necessè est igitur personam et hypostasium illius hominis esse personam Verbi Dei.

6° Item, Manifestum est quod ascendere in cælum Christo homini convenit, qui, *videntibus Apostolis elevatus est*, ut dicitur (Act., i, 9). Descendere autem de caelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit* (Ephes., iv, 10). Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis quæ est persona et hypostasis Verbi Dei.

7° Adhuc, Ei qui originem habet ex mundo et non fuit antequam esset in mundo non convenit venire in mundum. Sed homo

Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c. 27); secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo; habuit enim veram animam humanam, de cujus natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum : *Ecce, inquit, a Patre, et veni in mundum* (Joann., xvi, 28). Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit de homine illo dicitur vere; nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Joannes Evangelista, dicens : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit, etc.* (ibid., i, 10 et

donc nécessairement la personne et l'hypostase du Verbe de Dieu.

8° L'Apôtre s'exprime ainsi : *Il dit en entrant dans le monde : Vous n'avez point voulu de victime, ni d'oblation; mais vous m'avez uni un corps* (Hebr., x, 5). Or, celui qui entre dans le monde est le Verbe de Dieu, comme nous l'avons vu (ch. 30). Donc c'est au Verbe de Dieu lui-même qu'un corps est uni de manière à devenir son propre corps; ce qui ne pourrait se dire, si la même hypostase n'était pas celle du Verbe de Dieu et de cet homme. Donc, le Verbe de Dieu et cet homme n'ont nécessairement qu'une seule hypostase.

9° Tout changement ou toute passion qui convient au corps de quelqu'un peut être attribué à celui à qui appartient le corps; ainsi, si le corps de Pierre est blessé, frappé, ou vient à mourir, on peut dire que Pierre est blessé, frappé, ou meurt. Or, il vient d'être prouvé que le corps de cet homme était le corps du Verbe de Dieu. Il est donc permis d'attribuer au Verbe de Dieu toute passion qui a affecté le corps de cet homme. Donc on peut dire en toute vérité que le Verbe de Dieu et Dieu a souffert et a été crucifié, qu'il est mort et a été enseveli; ce qui était nié par ceux que nous combattons.

10° L'Apôtre dit : *Il convenait que Celui pour qui et par qui toutes choses sont, et qui avait conduit beaucoup d'enfants à la gloire, devint, par la souffrance, le parfait auteur de leur salut* (Hebr., ii, 10) (2). D'où nous concluons que celui pour qui toutes choses sont, qui a conduit les hommes à la gloire, et qui est l'auteur du salut des hom-

(2) Il y a dans la Vulgate *consummare*, au lieu de *consummari*. Suivant cette version il faudrait traduire : *Il convenait que Celui pour qui et par qui toutes choses sont, et qui avait conduit beaucoup d'enfants à la gloire, perfectionnât par la souffrance l'auteur de leur salut.*

11). Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

8° Item, Apostolus dicit : *Ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem nolui; corpus autem aptasti mihi* (Hebr., x, 5). Ingrediens autem mundum verbum Dei est ut, ostensum est (c. 30). Ipse ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus ejus; quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei et illius hominis. Oportet igitur esse eandem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

9° Amplius, Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicujus potest attribui ei cuius est corpus; si enim corpus Petri

vulneretur, flagelletur aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quæ in corpore illius hominis facta fuit potest Verbo Dei attribui. Ræte igitur potest dici quod Verbum Dei et Deus est passus, crucifixus, mortuus et sepultus; quod ipse negabant.

10° Item, Apostolus dicit : *Decibat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari* (Hebr., ii, 10). Ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia, et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis

mes, a souffert et est mort. Or, ces quatre choses appartiennent exclusivement à Dieu, et ne sont attribuées à aucun autre; car il est écrit : *Le Seigneur a fait toutes choses pour lui-même* (Prov., xvi, 4). Il est dit du Verbe de Dieu : *Toutes choses ont été faites par lui* (Joann., i, 3). Nous lisons encore : *Le Seigneur donnera la grâce et la gloire.* (Ps. lxxxiii, 12); et ailleurs : *Le salut des justes vient du Seigneur* (Ps. xxxvi, 39). Manifestement donc il est exact de dire que Dieu, que le Verbe de Dieu a souffert et qu'il est mort.

11° Quoique l'on puisse donner le nom de *seigneur* à un homme parce qu'il participe au domaine divin, cependant il n'est permis d'appeler le *Seigneur de gloire* aucun homme, ni aucune créature, parce que Dieu seul possède, en vertu de sa nature, la gloire du bonheur futur, et les autres n'en jouissent que par un don de la grâce; aussi est-il dit : *Le Seigneur des Vertus est lui-même le Roi de la gloire* (Ps. xxiii, 10). Or, l'Apôtre affirme que le *Seigneur de gloire* a été crucifié : *S'ils l'avaient connu, dit-il, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire* (I. Cor., ii, 8). On peut donc vraiment dire que Dieu a été crucifié.

12° Le Verbe de Dieu est appelé Fils de Dieu en vertu de sa nature, ainsi qu'il résulte des démonstrations précédentes (chap. 11 et 14); au lieu que l'homme n'est appelé fils de Dieu qu'à raison de la grâce de l'adoption, et parce que Dieu habite en lui. Ainsi donc, suivant l'opinion ci-dessus exposée, les deux modes de filiation se rencontrent dans notre Seigneur Jésus-Christ; car le Verbe qui habite est fils de Dieu par nature, et l'homme qui est habité est fils de Dieu par la grâce de l'adoption. Par conséquent, le nom de Fils propre ou de Fils unique de Dieu ne peut pas s'appliquer à cet homme, mais seulement au Verbe

humane passus est et mortuus. Sed hæc quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur; dicitur enim: *Univera propter semetipsum operatus est Dominus* (Proverb., xvi, 4); et de Verbo Dei dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt* (Joann., i, 3); et: *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (Psalm. lxxxiii, 12); et alibi: *Salus autem justorum a Domino* (Psalm. xxxvi, 39). Manifestum est igitur recte dici Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.

11° Præterea, licet aliquis homo participatione divini domini dominus dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici *Dominus gloriæ*, quia gloriam futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiæ; unde

et dicitur: *Dominus Virtutum ipse est Rex gloriæ* (Psalm. xxiii, 10). Sed Apostolus dicit *Dominum gloriæ* esse crucifixum: Si enim cognovissent, nunquam *Dominum gloriæ crucifixissent* (I. Cor., ii, 8). Verè igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

12° Adhuc, Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supra dictis (c. 11 et 14) patet; homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Jesu Christo, secundum positionem prædictam, est accipere utrumque filiationis modum; nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam, homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius vel unigenitus Dei Filius, sed solum

de Dieu, qui seul a été engendré du Père de manière à prendre proprement naissance de lui. Or, l'Écriture attribue au Fils propre et unique de Dieu la souffrance et la mort ; car l'Apôtre dit : *Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous* (Rom., viii, 32) ; et nous lisons ailleurs : *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle* (Joann., iii, 16). Ce qui prouve que l'Évangéliste veut parler de ce qu'il a été livré à la mort, c'est qu'auparavant il s'était exprimé dans les mêmes termes, en disant du Fils de l'homme crucifié : *Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle* (*ibid.*, 14 et 15). De même, l'Apôtre nous montre que la mort de Jésus-Christ est une marque de l'amour de Dieu pour le monde, lorsqu'il dit : *Dieu fait éclater son amour pour nous, en ce que, quand nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous dans le temps marqué* (Rom., v, 8 et 9). On peut donc vraiment dire que le Verbe de Dieu et Dieu a souffert et est mort.

13^o On dit que quelqu'un est le fils de telle mère, parce que son corps est pris d'elle, quoique l'âme ne soit pas prise de la mère, mais vienne d'un principe extrinsèque. Or, le corps de cet homme a été pris d'une mère vierge, et nous avons démontré que le corps de cet homme est le corps du Fils naturel de Dieu, c'est-à-dire du Verbe de Dieu. Il convient donc d'affirmer que la bienheureuse Vierge est la mère du Verbe de Dieu, et aussi de Dieu, quoique la divinité du Verbe ne soit pas prise de sa mère ; car il n'est point nécessaire que le Fils prenne de sa mère tout ce qui entre dans sa substance, mais seulement son corps.

Dei Verbum, quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem ; dicit enim Apostolus : *Proprio Filio suo non percipit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (Rom., viii, 32) ; et : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam* (Joann., iii, 16). Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra præmiserat, de Filio hominis crucifixo dicens : *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam* (*ibid.*, 14 et 15). Et Apostolus mortem

Christi indicium divinæ dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens : *Commendat suam charitatem Deus in nobis ; quoniam, quum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est* (Rom., v, 8 et 9). Recte igitur dici potest quod Verbum Dei Deus sit passus et mortuus.

13^o Item, Ex hoc dicitur aliquis filius alicujus matris, quia corpus ejus ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est ; ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, id est Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas Verbi a matre non sumatur ; non

140 L'Apôtre dit : *Dieu envoya son Fils formé d'une femme* (Galat., iv, 4); paroles qui nous montrent comment il faut entendre la mission du Fils de Dieu. Il est dit, en effet, qu'il a été envoyé parce qu'il a été formé d'une femme; ce qui ne pourrait pas être vrai, si le Fils de Dieu n'avait pas existé avant d'être formé d'une femme; car on conçoit que l'être qui est envoyé en quelque lieu existe avant de se trouver dans le lieu où il est envoyé. Or, cet homme qui est fils adoptif, selon Nestorius, n'existait pas avant de naître d'une femme. On ne peut donc entendre ces mots de l'Apôtre : *Dieu envoya son Fils*, du Fils adoptif, mais on doit les appliquer au Fils naturel, c'est-à-dire à Dieu Verbe de Dieu. Or, par là même que quelqu'un est formé d'une femme, il est fils d'une femme. Donc Dieu Verbe de Dieu est fils d'une femme.

On nous répondra peut-être qu'il ne faut pas expliquer ce texte de l'Apôtre en ce sens, que le Fils de Dieu a été envoyé pour être formé d'une femme, mais qu'il signifie que le Fils de Dieu, qui a été formé d'une femme et assujetti à la loi, a été envoyé pour racheter ceux qui étaient sous la loi; et ainsi ces expressions, *son Fils*, ne doivent pas s'entendre du Fils naturel, mais bien de cet homme qui est fils d'adoption. Mais les paroles mêmes de l'Apôtre excluent ce sens. Celui-là seul, en effet, peut délivrer de la loi qui est au-dessus de la loi; et c'est l'auteur de la loi. Or, la loi a été rendue par Dieu. Donc il n'appartient qu'à Dieu de délivrer de la servitude de la loi. Or, l'Apôtre attribue cela au Fils de Dieu dont il parle. Donc le Fils de Dieu dont il parle est le Fils naturel. Donc il est vrai de dire que le Fils naturel de Dieu, c'est-à-dire Dieu Verbe de Dieu, a été formé d'une femme.

enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

140 Amplius, Apostolus dicit : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* (Galat., iv, 4); ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda. Eo enim dicitur missus quod factus est ex muliere; quodquidem verum esse non posset, nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere; quod enim in aliquid mittitur prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit : *Misit Deus Filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de Filio naturali, il est de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris.

Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris.

Sed forte dicat aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret; et secundum hoc, quod dicit : *Filium suum*, non oportebit intelligi de Filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvi nisi ille qui super legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei de quo loquitur. Filius ergo Dei de quo loquitur est Filius naturalis. Verum ergo est dicere quod naturalis Dei Filius, id est Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

15° La même chose ressort de ce que la rédemption du genre humain est attribuée à Dieu lui-même, dans ce passage : *Vous m'avez racheté, Seigneur, Dieu de vérité* (Ps. xxx, 6).

16° L'adoption des enfants de Dieu se fait par le Saint-Esprit selon cette parole : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants* (Rom., viii, 15). Or, le Saint-Esprit n'est pas un don de l'homme, mais de Dieu. Donc ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui produit l'adoption des enfants. Or, c'est le Fils de Dieu, *envoyé par Dieu et formé d'une femme* qui la produit; et nous en avons la preuve dans ce qu'ajoute l'Apôtre : *Afin que nous reçussions l'adoption des enfants* (Galat., iv, 5). Il faut donc entendre cette parole de l'Apôtre du Fils naturel de Dieu. Donc Dieu le Verbe de Dieu a été formé d'une femme, c'est-à-dire de la Vierge-mère.

17° Saint Jean dit : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., i, 14). Or, il n'a reçu une chair que d'une femme. Donc le Verbe a été formé d'une femme; c'est-à-dire de la Vierge-mère, puisque la Vierge est la mère du Verbe de Dieu.

18° L'Apôtre dit que *Jésus-Christ, qui est Dieu, au-dessus de tout et béni dans tous les siècles, vient des patriarches, selon la chair* (Rom., ix, 5). Or, il ne vient des patriarches que par le moyen de la Vierge. Donc Dieu, qui est au-dessus de tout, vient de la Vierge selon la chair. Donc la Vierge est mère de Dieu selon la chair.

19° L'Apôtre dit de Jésus-Christ : *Comme il avait la forme de Dieu... il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave, et devenant semblable aux hommes* (Philipp., ii, 6 et 7); et il est évident, si nous divisons, avec Nestorius, Jésus-Christ en deux personnes, savoir cet hom-

15° Præterea, Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur : *Redemisti me, Domine, Deus veritatis* (Psalm. xxx, 6).

16° Adhuc, Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum, secundum illud : *Accipitis Spiritum adoptionis filiorum* (Rom., viii, 15). Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed Dei. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei, *miso a Deo et facta ex muliere*; quod patet per id quod Apostolus enuntiat : *Ut adoptionem filiorum recipereamus* (Galat., iv, 5). Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, id est ex Virgine matre.

17° Item, Joannes dicit : *Et Verbum caro*

factum est (Joann., i, 14). Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, id est ex Virgine matre; Virgo enim est mater Dei Verbi.

18° Amplius, Apostolus dicit quod *Christus est ex patribus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula* (Rom., ix, 5). Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

19° Adhuc, Apostolus dicit de Christo Jesu : *Qui, quum in forma Dei esset... se-metipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus* (Philipp., ii, 6 et 7); ubi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est

me, qui est fils adoptif, et le Fils naturel de Dieu, qui est le Verbe de Dieu, que ce texte ne saurait s'appliquer à cet homme. En effet, cet homme, s'il est un pur homme, n'a pas eu d'abord la forme de Dieu pour devenir ensuite semblable aux hommes, mais, au contraire, étant homme, il est devenu participant de la divinité; et en cela il n'a pas été anéanti, mais exalté. Nous devons donc entendre que le Verbe de Dieu ayant eu auparavant, et dès l'éternité, la forme de Dieu, il s'est dans la suite anéanti lui-même, en devenant semblable aux hommes. Or, on ne peut pas considérer cet anéantissement comme consistant uniquement en ce que le Verbe de Dieu a habité dans Jésus-Christ homme; car, dès l'origine du monde, le Verbe de Dieu a habité dans tous les saints par sa grâce, et cependant, on ne dit pas qu'il a été anéanti pour cela, parce que Dieu communique sa bonté aux créatures de telle manière qu'il ne perd rien lui-même, mais, au contraire, il est en quelque sorte plus exalté, en tant que la bonté des créatures manifeste sa sublimité, et cela d'autant plus que les créatures sont meilleures. Par conséquent, si le Verbe de Dieu a habité avec une plus grande plénitude dans Jésus-Christ homme que dans les autres saints, le Verbe se trouve moins anéanti en lui que dans les autres. Manifestement donc il ne faut pas se représenter l'union du Verbe avec la nature humaine comme si le Verbe de Dieu avait seulement habité dans cet homme, ainsi que Nestorius le prétendait, mais on doit la faire consister en ce que le Verbe de Dieu a été réellement fait homme. C'est ainsi seulement qu'aura lieu cet anéantissement, en sorte que l'on dira que le Verbe de Dieu a été anéanti, c'est-à-dire est devenu petit, non pas en perdant sa propre grandeur, mais en prenant la petitesse de l'homme; de même que, si l'âme existait avant le corps, on

filii adoptivi, et in Filium Dei naturalem qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab æterno in forma Dei, id est in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Jesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus sanctis a principio mundi habitavit

per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum; quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat, quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod ejus sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturæ fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur

dirait également qu'elle devient la substance corporelle qui est l'homme, non par le changement de sa propre nature, mais parce qu'elle prendrait la nature corporelle.

20° Il est certain que le Saint-Esprit a habité dans Jésus-Christ homme ; car nous lisons que *Jésus rempli du Saint-Esprit revint d'auprès du Jourdain* (Luc, IV, 1). Si donc on ne doit faire consister l'Incarnation du Verbe qu'en ce que le Verbe de Dieu a habité en toute plénitude dans cet homme, on sera forcé de dire que le Saint-Esprit lui-même s'est incarné ; ce qui sort complètement de l'enseignement de la foi.

21° Le Verbe de Dieu habite manifestement dans les saints Anges, qui sont remplis d'intelligence parce qu'ils participent au Verbe ; car l'Apôtre dit : *Il n'a pas pris la nature des Anges, mais il a pris celle de la race d'Abraham* (Hébr., II, 16). Evidemment donc il ne faut pas croire que le Verbe n'a pris la nature humaine qu'en habitant en elle.

22° Si, dans l'opinion de Nestorius, on divise le Christ en deux qui diffèrent d'hypostase, il est impossible d'appeler Christ le Verbe de Dieu ; et cela résulte clairement tant du langage de l'Écriture, qui ne donne jamais le nom de Christ à Dieu ou au Verbe de Dieu avant l'Incarnation du Seigneur, que de la signification même du mot ; car le mot *Christ* veut dire *oint* ; et nous entendons qu'il est oint de l'huile de la joie, c'est-à-dire du Saint-Esprit, selon l'interprétation de saint Pierre (3). Or, on ne peut pas dire que le Verbe de Dieu a été oint du

(3) *Jesum a Nazareth quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute, qui pertransiit beneficiando et sanando omnes oppressos a diabolo, quoniam Deus erat cum illo* (Act., X, 38). C'est l'application de cette parole du Psalmiste : *Sedes tua, Deus, in seculum seculi; virga directionis, virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem : propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo latitius præ consortibus tuis* (Ps. XLIV, 7 et 8).

Verbum Dei exinanitum, id est parvum factum, non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ parvitatæ ; sicut, si anima præexistaret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quæ est homo, non mutatione propriæ naturæ, sed assumptione naturæ corporeæ.

20° Præterea, Manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit ; dicitur enim quod *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane* (Luc., IV, 1). Si igitur Incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus ; quod est omnino alienum a doctrina fidei.

21° Adhuc manifestum est Verbum Dei

in sanctis Angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur ; dicit enim Apostolus : *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit* (Hébr., II, 16). Manifestum est igitur quod assumptio humanæ naturæ a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

22° Adhuc, Si, secundum positionem Nestorii, Christus separatur in duos secundum hypostasim differentes, id est in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur ; quod patet tum ex modo loquendi Scripturæ, quæ nunquam ante Incarnationem Domini Deum aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione ; dicitur enim *Christus quasi unctus* ; unctus autem intelli-

Saint-Esprit, puisque alors le Saint-Esprit serait supérieur au Fils, étant au-dessus de celui qui est sanctifié, comme sanctificateur. On ne pourra donc appliquer le sens du mot *Christ* qu'à cet homme. Donc on devra rapporter à cet homme cette parole de saint Paul : *Ayez en vous les mêmes sentiments qui sont en Jésus-Christ* (Philip., II, 5). Mais il ajoute : *Comme il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu* (ibid., 6). Il est donc vrai de dire que cet homme a la forme, c'est-à-dire la nature de Dieu, et qu'il est égal à Dieu. Or, quoique les hommes soient appelés dieux, ou fils de Dieu, parce que Dieu habite en eux, il n'est jamais dit qu'ils sont égaux à Dieu. Il est donc clair que Jésus-Christ n'est pas appelé Dieu uniquement parce que Dieu habite en lui.

23° Bien que le nom de Dieu soit transporté aux hommes saints parce que la grâce habite en eux, jamais cependant on n'attribue à aucun des saints, à raison de la grâce qui est en lui, tout ce qui appartient exclusivement à Dieu, comme la création du ciel et de la terre et les autres opérations semblables. Or, la création de tous les êtres est attribuée à Jésus-Christ homme. Il est écrit, en effet : *Considérez l'Apôtre et le Pontife de notre foi, Jésus-Christ, qui est fidèle à celui qui l'a établi, comme Moïse l'a été dans toute sa maison* (Hébr., III, 1 et 2); ce qui doit s'entendre de cet homme et non du Verbe de Dieu, d'abord parce que nous venons de démontrer que, dans l'opinion de Nestorius, on ne peut pas appeler Christ le Verbe de Dieu, ensuite parce que le Verbe de Dieu n'a pas été créé, mais engendré. L'Apôtre ajoute : *Celui-ci a été jugé digne d'une gloire d'autant plus grande que celle de Moïse,*

gitur oleo exultationis, id est Spiritu Sancto, ut Petrus exponit (Act., x, 38). Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto, quia sic Spiritus Sanctus esset major Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus : *Hoc sentite in vobis quod est in Christo Jesu* (Philipp., II, 5), ad hominem illum referendum est. Subdit autem : *Qui, quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* (ibid., 6), Verum igitur est dicere quod homo ille est in forma, id est in natura Dei, et equalis Deo. Licet autem homines dicantur dii vel filii Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint aequales Deo. Patet igitur quod homo

Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

23° Item, Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiæ, nunquam tamen omnia que sunt solius Dei, sicut creare celum et terram aut aliquid hujusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim : *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostræ, Jesum Christum, qui fidelis est ei qui fecit illum, sicut et Moyses in omni domo* (Hébr., III, 1 et 2); quod oportet de homine illo et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest, tum quia Verbum Dei non est fac-

que celui qui a construit une maison est plus en honneur qu'elle (*ibid.*, 3). Jésus-Christ homme a donc construit la maison de Dieu; et saint Paul le prouve ensuite en disant : *Car toute maison est construite par quelqu'un, et celui qui a créé toutes choses, c'est Dieu* (*ibid.*, 4). L'Apôtre s'appuie donc, pour prouver que Jésus-Christ homme a construit la maison de Dieu, sur ce que Dieu a créé toutes choses; et cette preuve n'aurait nulle valeur, si Jésus-Christ n'était pas Dieu qui crée toutes choses. Ainsi donc, la création de toutes choses, qui est l'opération propre de Dieu, est attribuée à cet homme. Donc Jésus-Christ homme est Dieu lui-même hypostatiquement, et non pas uniquement parce que Dieu habite en lui.

24° On voit clairement que Jésus-Christ homme, en parlant de lui-même, s'attribue beaucoup de choses divines et surnaturelles, telles que celles-ci : *Je le ressusciterai au dernier jour* (Joann., vi, 40); *Je leur donne la vie éternelle* (*ib.*, x, 28). Ce serait là le comble de l'orgueil, si cet homme qui parle n'était pas Dieu lui-même hypostatiquement, mais était seulement habité par Dieu. Or, cela répugne à Jésus-Christ homme, qui dit de lui-même : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (Matth., xi, 29). Donc cet homme humble et Dieu sont une même personne.

25° Si nous lisons dans les Écritures que cet homme a été exalté; car il est dit : *Il a été exalté par la main de Dieu*, etc. (Act., ii, 33), nous y lisons aussi que Dieu a été anéanti : *Il s'est anéanti lui-même*, etc. (Philipp., ii, 7). De même donc qu'à raison de l'union on peut affirmer de cet homme des choses élevées, comme d'être Dieu, de ressusciter

tum, sed genitum. Addit autem Apostolus : *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus quanto ampliore honorem habet domus, qui fabricavit illam* (*ibid.*, 3). Homo igitur Christus fabricavit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat, subdens : *Omnia namque domus fabricatur ab aliquo; qui autem omnia creavit, Deus est* (*ibid.*, 4). Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia; quæ probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

24° Amplius, Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina di-

cit et supernaturalia, ut est illud : *Ego resuscitabo eum in novissimo die* (Joann., vi, 40), et : *Ego vitam æternam do eis* (Joann. x, 28). Quodquidem esset summæ superbiæ, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde* (Matth., xi, 29). Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

25° Præterea, Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus; dicitur enim : *Dextera Dei exaltatus*, etc. (Act., ii, 33), ita legitur quod Deus sit exinanitus : *Semetipsum exinanivit*, etc. (Philipp., ii, 7). Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos et alia hujusmo-

les morts, et d'autres semblables, ainsi on peut affirmer de Dieu des choses humbles, par exemple, d'être né de la Vierge, d'avoir souffert, d'être mort et d'avoir été enseveli.

26° Les verbes aussi bien que les pronoms relatifs se rapportent à un même suppôt; car l'Apôtre dit, en parlant du Fils de Dieu : *En lui ont été créées toutes choses dans le ciel et sur la terre, les êtres visibles et les invisibles* (Coloss., 1, 16); et après il ajoute : *Et il est lui-même la tête du corps de l'Église, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts* (ibid., 18). Or, cette parole : *En lui ont été créées toutes choses*, se rapporte évidemment au Verbe de Dieu; et ceci : *Il est le premier-né d'entre les morts*, s'applique au Christ. Ainsi donc le Verbe de Dieu et Jésus-Christ homme sont un seul suppôt et une seule personne, et tout ce que l'on affirme de cet homme doit être affirmé du Verbe de Dieu, et réciproquement.

27° L'Apôtre dit : *Il y a un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses sont* (I. Cor., VIII, 6). Or, *Jésus-Christ*, le nom de cet homme par qui toutes choses sont, convient évidemment au Verbe de Dieu. Ainsi donc le Verbe de Dieu et cet homme sont un seul Seigneur, et ils ne sont pas deux seigneurs ni deux fils, comme Nestorius le voulait; et il ressort de là ultérieurement que le Verbe de Dieu et cet homme sont une seule personne.

Si l'on y fait bien attention, on verra qu'en ce qui touche le mystère de l'Incarnation, cette opinion de Nestorius diffère peu de celle de Photin, puisqu'ils avançaient l'un et l'autre que cet homme n'est Dieu que parce que la grâce habite en lui, quoique Photin ait affirmé que cet homme a mérité le nom et la gloire de Dieu par sa passion et ses bonnes

di, ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus.

26° Adhuc, Relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt; dicit enim Apostolus, loquens de Filio Dei : *In ipso condita sunt universa in calis, et in terra, visibilia et invisibilia* (Coloss., 1, 16); et postea subdit : *Et ipse est caput corporis E clesie, qui est principium, primogenitus ex mortuis* (ibid., 18). Manifestum est autem quod hoc quod dicitur : *In ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur : *Primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum et, per consequens, una persona, et oportet quod quicquid dicitur de ho-

mine illo dicatur de Verbo Dei, et e converso

27° Item, Apostolus dicit : *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia* (I. Cor., VIII, 6). Manifestum est autem quod *Jesus Christus*, nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat; et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorii opinio, quantum ad Incarnationis mysterium, parum differt ab opinione Photini, quia uterque hominem illum Deum asserbat solum propter inhabitationem gratiæ; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per pas-

œuvres, au lieu que Nestorius confessa que dès le principe de sa conception il posséda ce nom et cette gloire, parce que Dieu habitait en lui dans toute sa plénitude. Mais ils différaient beaucoup relativement à la génération du Verbe; car Nestorius l'admettait, et Photin la rejetait absolument.

CHAPITRE XXXV.

Contre l'erreur d'Eutychès.

Nous venons d'établir par des preuves nombreuses (ch. 34) qu'il faut entendre le mystère de l'Incarnation en ce sens, que le Verbe de Dieu et l'homme sont une seule et même personne. Toutefois, en examinant bien cette vérité, il reste encore quelque difficulté. La nature divine, en effet, est nécessairement accompagnée de sa personnalité. Il semble qu'il en est de même de la nature humaine, puisque tout être qui subsiste dans la nature intelligente ou raisonnable a ce qui constitue la personne. Il ne paraît donc pas possible qu'il y ait une seule personne et deux natures, la nature divine et la nature humaine.

Divers auteurs ont eu recours à des hypothèses diverses pour résoudre cette difficulté. Eutychès, voulant maintenir, contre Nestorius, l'unité de personne en Jésus-Christ, dit qu'il n'y a également dans le Christ qu'une seule nature, en sorte que, quoique les deux natures divine et humaine aient été distinctes avant leur union, elles se sont combinées par cette union en une seule nature. Ainsi donc, il affirmait que la personne du Christ est de deux natures, et qu'elle ne

sionem et bona opera meruit, Nestorius autem confessus est quod a principio suæ conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem æternam Verbi, multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

Contra errorem Eutychetæ.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est (c. 34), ita oportet mysterium Incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis ait una eademque persona, relinquatur

tamen quædam circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personæ. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duæ naturæ, divinx et humanæ.

Ad hujus autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personæ contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina et humana, in unionem tamen coheruerunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus natu-

subsiste pas en deux natures; ce qui le fit condamner au concile de Chalcédoine (1).

Plusieurs raisons démontrent la fausseté de cette opinion.

1° Nous avons prouvé plus haut qu'il y a eu en Jésus-Christ un corps, une âme raisonnable et la divinité (ch. 28-33). Il est évident que, même après l'union, le corps de Jésus-Christ n'est pas devenu la divinité même du Verbe; car, après l'union, le corps de Jésus-Christ était passible, visible aux yeux du corps, et on le distinguait aux traits des membres, toutes choses qui répugnent à la divinité du Verbe, comme on le voit par ce qui précède (liv. I, ch. 20). Après l'union, l'âme de Jésus-Christ était également distincte de la divinité du Verbe, parce que l'âme de Jésus-Christ, même après cette union, fut affectée des passions de la tristesse, de la douleur et de la colère; et ces passions ne sauraient non plus convenir en aucune manière à la divinité du Verbe, selon ce que nous avons établi (liv. I, ch. 16 et 89). Or, une âme humaine et un corps constituent la nature humaine. Ainsi donc, même après leur union, la nature humaine était distincte en Jésus-Christ de la divinité du Verbe, qui est la nature divine. Donc il y a deux natures en Jésus-Christ, même après leur union.

(1) Eutychès, abbé d'un monastère voisin de Constantinople, commença à dogmatiser en 448. Quelques auteurs ont prétendu que la discussion soulevée par ses opinions n'était qu'une dispute de mots. Mais on voit clairement par les comparaisons qu'Eutychès employait, pour expliquer sa pensée, qu'elle était contraire à la vérité catholique. Selon Théodoret, il ne voulait pas que l'on dit que Jésus-Christ est consubstantiel à son Père selon la nature divine, et à nous selon la nature humaine. Il croyait que la nature humaine a été absorbée par la nature divine, comme une goutte d'eau le serait par la mer, ou comme la matière combustible jetée dans une fournaise est absorbée par le feu; en sorte qu'il n'y a plus rien d'humain en Jésus-Christ, et que la nature humaine a été en quelque manière convertie en nature divine (Theodoret, *Inat. in confus. conc. const.*, Act. 3). Le conciliabule d'Ephèse, dont les actes méritèrent la fétissante qualification de *Brigandage d'Ephèse*, se déclara pour Eutychès et traita ses adversaires avec la dernière violence. Le concile de Chalcédoine, légitimement assemblé en 451, reforma sa sentence, et les Pères reçurent avec acclamation les célèbres lettres doctrinales du pape saint Léon.

ris esse, non autem in duabus naturis subsistere; propter quod in Chalcedonensi Synodo est condemnatus.

Hujus autem positionis falsitas ex multis apparet.

1° Ostensum enim est supra (c. 28-33) quod in Christo Jesus et corpus fuit et anima rationalis et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas; nam corpus Christi, etiam post unionem, passibile fuit et corporeis oculis visibile et

insementis membrorum distinctum; quæ omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (l. I, c. 20) patet. Similiter etiam anima Christi, post unionem, aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et iræ affecta fuit; quæ etiam divinitati nullo modo convenire possunt, ut ex præmissis (l. I, c. 16 et 89) patet. Anima autem humana et corpus constituent humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud

2° La nature est le principe en vertu duquel on appelle un être naturel. Or, on dit qu'un être est naturel parce qu'il a une forme, et de même pour l'être artificiel; car on n'appelle pas maison une chose avant qu'elle ait reçu la forme de l'art, ni cheval l'être qui n'a pas encore reçu la forme de sa nature. Donc la forme d'un être naturel est sa nature. Donc on doit dire qu'il y a deux formes en Jésus-Christ, même après l'union, puisque l'Apôtre dit de Jésus-Christ que, *comme il avait la forme de Dieu...*, *il prit la forme d'esclave* (Philipp., II, 6 et 7). Or, on ne peut pas dire qu'il y a identité entre la forme de Dieu et la forme d'esclave; car aucun être ne prend ce qu'il a déjà; et, par conséquent, si la forme de Dieu est la même que la forme d'esclave, il n'aurait pas pris la forme d'esclave, puisqu'il avait déjà la forme de Dieu. On ne peut pas dire non plus que la forme de Dieu a été corrompue en Jésus-Christ par l'union, parce qu'alors après l'union Jésus-Christ ne serait plus Dieu. On ne peut pas dire davantage que dans l'union la forme d'esclave a été corrompue, puisque ainsi il n'aurait pas pris la forme d'esclave. Il n'est pas plus permis de dire que la forme d'esclave a été mêlée à la forme de Dieu; car deux choses qui se mélangent ne conservent plus leur intégrité, mais elles sont corrompues l'une et l'autre en partie; et, par conséquent, saint Paul ne dirait pas qu'il a pris la forme d'esclave, mais quelque chose de cette forme. Ainsi donc, il faut tenir, d'après les paroles de l'Apôtre, que, même après leur union, il y a eu deux formes en Jésus-Christ. Donc il y a eu deux natures.

3° Le terme de *nature* a été employé primitivement pour exprimer la génération même des êtres qui naissent; il a été transporté ensuite

a divinitate Verbi, quæ est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duæ naturæ.

2° Item, Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis; non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturæ suæ. Forma igitur rei naturalis est : *jus natura*. Oportet ergo dicere quod in Christo sint duæ formæ, etiam post unionem; dicit enim Apostolus de Christo Jesu quod, *quum in forma Dei esset...* *formam servi accepit* (Philipp., II, 6 et 7). Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei et forma servi; nihil enim accipit quod jam habet; et sic, si eadem est forma Dei

et forma servi, quum jam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unionem, quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formæ Dei, quia quot permiscuntur non manent integra, sed partem utrumque corrumpitur; unde non dicere quod accepisset formam servi, sed aliquid ejus. Et sic oportet dici, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duæ formæ; ergo duæ naturæ.

3° Amplius, Nomen *naturæ* primo impositum est ad significandum ipsam gene-

au principe de cette génération, et de là il a passé au principe de mouvement intrinsèque au mobile. Comme ce principe est une matière ou une forme, on a appelé ultérieurement nature la forme ou la matière d'un être naturel qui a en lui un principe de mouvement; et parce que la forme et la matière constituent l'essence de l'être naturel, le nom de nature a été étendu jusqu'à signifier l'essence de tout être qui existe dans une nature, en sorte que l'on appelle nature d'un être l'essence qu'exprime la définition; et nous entendons ainsi le terme de nature dans le cas présent; car c'est en ce sens que nous disons que la nature humaine et la nature divine sont en Jésus-Christ. Si donc il est vrai, comme Eutychès l'a avancé, que la nature humaine et la nature divine étaient distinctes avant leur union, et que dans cette union les deux natures n'en ont plus composé qu'une seule, cela s'est fait nécessairement de quelqu'une des manières suivant lesquelles plusieurs choses deviennent naturellement une même chose. Or, une seule chose se forme de plusieurs : — Premièrement, à raison de l'ordre seulement : ainsi, d'un nombre de maisons on fait une ville, et d'un nombre de soldats une armée. — Secondement, par l'ordre et la composition : par exemple, on élève une maison en assemblant les parties de cette maison par le contact et par une liaison. Mais ces deux manières ne conviennent pas pour constituer une seule nature de plusieurs. Donc les choses dont la forme consiste dans l'ordre ou la composition ne sont pas des choses naturelles, pour que l'on puisse appeler leur unité une unité de nature. — Troisièmement, une seule chose est faite de plusieurs par mélange : ainsi, de quatre éléments il résulte un corps mixte. Cette dernière manière ne convient non

rationem nascentium, et exinde translatus est ad significandum principium generationis hujusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili; et, quia hujusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus; et, quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturæ ad significandum essentiam cujuscumque rei in natura existentis, ut sic natura alicujus rei dicatur essentia quam significat definitio; et hoc modo hic de natura est questio; sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerant duæ ante unionem, sed ex eis in unionem confusa est una natura, oportet

hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natura est unum fieri. Fit autem unum ex multis : — Unoquidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus. — Alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturæ ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturæ. — Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum : — Primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum

plus aucunement pour le cas dont il s'agit : — Premièrement, parce qu'il n'y a mélange que des êtres qui ont une matière commune et que leur nature dispose respectivement à agir et à souffrir l'action ; et cela ne saurait se rencontrer ici, puisque nous avons démontré que Dieu est immatériel et absolument impassible (liv. 1, ch. 17 et 16). — Secondement, parce qu'il ne peut y avoir de mélange entre deux choses dont l'une dépasse l'autre de beaucoup ; car si l'on fait tomber une goutte de vin dans mille mesures d'eau, le vin n'est pas mélangé, mais corrompu ; et, pour la même raison, nous ne disons pas que le bois jeté dans un brasier est mêlé au feu, mais qu'il est consumé par le feu, à cause de l'excellence de la puissance du feu. Or, la nature divine est infiniment au-dessus de la nature humaine, puisque nous avons prouvé que la puissance de Dieu est infinie (liv. 1, ch. 43). Donc le mélange des deux natures est de toute manière impossible. — Troisièmement, parce que, en accordant que le mélange ait lieu, ni l'une ni l'autre nature ne resterait sauve ; car, si le mélange est réel, les choses susceptibles d'être mélangées ne demeurent pas sauvées dans ce qu'il produit. Lors donc que le mélange des deux natures divine et humaine serait accompli, ni l'une ni l'autre ne subsisterait, mais ce serait une troisième substance ; et ainsi Jésus-Christ ne serait ni Dieu ni homme. On ne peut donc pas entendre ce que disait Eutychès, qu'avant l'union il y avait deux natures, et qu'après l'union il n'y en eut plus qu'une en notre Seigneur Jésus-Christ, comme si les deux natures avaient constitué une seule nature. Il reste donc à l'entendre en ce sens, que l'une des deux seulement se sera conservée après l'union. Donc, ou Jésus-Christ n'avait que la nature divine, et ce qui paraissait d'humain en lui était fantastique, selon la doctrine des Ma-

que communicant in materia et que agere et pati ad invicem nata sunt; quodquidem hic esse non potest; ostensum est enim (l. 1, c. 17 et 16) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est. — Secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud mixtio fieri non potest; si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquæ, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit, quum virtus Dei sit infinita, ut ostensum est (l. 1, c. 43). Nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque nature. —

Tertio, quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva; miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque nature, divinæ scilicet et humanæ, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium; et sic Christus non esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Mani-

nichéens, ou la nature divine a été changée en la nature humaine, comme l'enseigna Apollinaire; et nous les avons réfutés plus haut (ch. 29 et 31). Nous concluons donc qu'il répugne qu'il y ait eu deux natures en Jésus-Christ avant l'union, et une seule après l'union.

4° Il ne se rencontre jamais qu'une seule nature résulte de deux natures qui demeurent, parce que chacune d'elles est un tout, et les choses qui entrent dans la constitution d'un être tombent sous la raison de la partie. Par conséquent, puisque de l'âme et du corps il résulte un seul être, on ne peut appeler ni l'âme ni le corps une nature, selon que nous entendons maintenant la nature, parce qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre une espèce complète, mais qu'ils font l'un et l'autre partie d'une seule nature. Dès lors donc que la nature humaine est une nature complète, et qu'il en est de même de la nature divine, il est impossible qu'elles se réunissent dans une nature unique, à moins qu'elles ne soient corrompues tous les deux, ou seulement l'une d'elles; ce qui ne saurait être, puisqu'on voit, par ce qui précède (ch. 34), que le même Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme. Il répugne donc qu'il n'y ait en Jésus-Christ qu'une seule nature.

5. Si deux choses qui demeurent constituent une seule nature, c'est qu'elles y entrent en qualité de parties corporelles, comme les membres qui constituent l'animal; ce qui ne peut être supposé ici, puisque la nature divine n'est nullement corporelle; ou bien qu'un être unique est constitué d'une matière et d'une forme, comme l'animal l'est d'une âme et d'un corps; et, dans le cas proposé, on ne peut rien dire de semblable; car nous avons établi que Dieu n'est pas matière et qu'il ne saurait être la forme d'un corps (liv. 1, ch. 17 et 27).

chaque dicit, aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinarius dicit; contra quos supra. (c. 29 et 31) disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

4° Amplius, Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quilibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur cadunt in ratione partis. Unde, quum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutram habet speciem completam, sed utrumque est pars hujus naturæ. Quum igitur natura humana sit quedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concur-

rant in unam naturam, nisi vel utraque vel alia corrumpitur; quod esse non potest, quum ex supradictis (c. 34) pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

5° Item, Ex duobus manentibus una natura constituitur: vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal; quod hic dici non potest, quum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal; quod etiam non potest in proposito dici, ostensum est enim (l. 1, c. 17 et 27) quod Deus neque materia est neque alicujus forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo; ut (c. 34) es-

Si donc Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, comme nous l'avons prouvé (ch. 34), il est impossible qu'il n'y ait en lui qu'une seule nature.

6° Nous avons observé que la soustraction ou l'addition de quelque principe essentiel diversifie l'espèce de la chose, et, par conséquent, change la nature, qui n'est autre que l'essence exprimée par la définition (ch. 33); et nous voyons pour cette raison qu'une différence spécifique ajoutée ou retranchée dans la définition y introduit une différence, quant à l'espèce, tout comme l'animal raisonnable et celui qui est privé de raison diffèrent d'espèce; et de même, pour les nombres, l'addition ou la soustraction d'une unité produit des espèces de nombres différentes. Or, la forme est un principe essentiel. Donc toute addition faite à la forme produit une autre espèce et une autre nature, dans le sens que nous donnons maintenant au mot nature. Si donc la divinité du Verbe est ajoutée à la nature humaine comme une forme, elle fera une autre nature; et ainsi Jésus-Christ n'aura pas la nature humaine, mais quelque autre, de même que le corps animé est d'une autre nature que ce qui n'est que corps.

7° Les êtres qui n'ont pas une nature commune ne se ressemblent pas par l'espèce; tels sont l'homme et le cheval. Or, si la nature du Christ est composée de la nature divine et de la nature humaine, il est évident que les autres hommes n'auront pas la nature du Christ. Donc il ne nous ressemblera pas par l'espèce; conséquence contraire à ce que dit l'Apôtre, qu'il a dû être assimilé en toutes choses à ses frères (Hébr., II, 17).

8° La forme et la matière constituent toujours une espèce unique,

tensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

6° Adhuc, Subtractio vel additio aliquis essentialis principii variat speciem rei, et, per consequens, mutat naturam, quæ nihil est aliud quam essentia quam significat definitio, ut dictum est (cap. 33): et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale et rationale carens specie differunt, et sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentialis principium. Omnis igitur formæ additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc

loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliam naturam; et sic Christus non erit humanæ naturæ, sed cujusdam altioris, sicut corpus animatum est alterius naturæ, quam id quod est corpus tantum.

7° Adhuc, Ea quæ non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum dicentem quod debuit per omnia fratribus assimilari (Hébr., II, 17).

8° Proterea, Ex forma et materia sem-

que l'on peut attribuer à plusieurs êtres, en acte ou en puissance, selon que cela entre dans la raison de l'espèce. Si donc la nature divine s'adjoint à la nature humaine comme une forme, il résultera nécessairement du mélange des deux une espèce commune, à laquelle plusieurs êtres pourront participer; ce qui est évidemment faux, car il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, Dieu et homme. La nature divine et la nature humaine n'ont donc pas constitué en Jésus-Christ une seule nature.

9° Ce que dit Eutychès, qu'il y a eu deux natures avant leur union dans le Christ, nous paraît également étranger à la foi. En effet, comme la nature humaine est constituée d'une âme et d'un corps, il s'ensuit que l'âme ou le corps, ou tous les deux ont existé avant l'Incarnation de Jésus-Christ; conséquence dont la fausseté ressort de ce qui précède (ch. 34). Il est donc contraire à la foi de dire que les deux natures de Jésus-Christ ont existé avant l'union, et qu'il n'y en a eu qu'une seule après l'union.

CHAPITRE XXXVI.

De l'erreur de Macaire d'Antioche, qui n'admettait en Jésus-Christ qu'une seule volonté.

L'opinion de Macaire d'Antioche, qui supposait en Jésus-Christ une seule opération et une seule volonté, semble presque revenir à la précédente (1). En effet :

(1) Le concile de Chalcédoine ayant décidé contre Eutychès qu'il y a en Jésus-Christ deux natures, on essaya d'expliquer comment ces deux natures, quoique distinctes, ne font qu'une seule personne. Quelques-uns crurent résoudre la difficulté en supposant que la nature humaine, distincte de la nature divine, lui est si étroitement

per constituitur una species, quæ est prædicabilis de pluribus, actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanæ naturæ divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quædam communis species resultet, quæ sit a multis participabilis; quod patet esse falsum; non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

9° Amplius, Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Quam enim humana natura ex anima et corpore constituitur, sequitur quod vel

anima vel corpus aut utrumque ante Christi Incarnationem fuerit; quod per supradicta (c. 34) patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod, ante unionem, fuerint duæ naturæ Christi, et, post unionem una.

CAPUT XXXVI.

De errore Macarii Antiocheni, ponentis unam tantum voluntatem in Christo.

Fere autem in idem redire videtur et Macarii Antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

1° Chaque nature a une opération propre; car le principe d'opération est la forme, en vertu de laquelle chaque nature a une espèce propre; d'où il ressort nécessairement que, de même que les diverses natures ont des formes diverses, elles ont aussi des actions diverses. Si donc il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule action, il s'ensuit qu'il n'y a en lui qu'une seule nature; et c'est là l'hérésie eutychienne. Reste donc à dire qu'il est faux qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule opération.

2° La nature divine est parfaite en Jésus-Christ, et par elle il est consubstantiel au Père; la nature humaine y est parfaite aussi, et par elle il appartient à la même espèce que nous. Or, nous avons prouvé qu'il entre dans la perfection de la nature divine d'avoir une volonté (liv. I, ch. 72), et il entre pareillement dans la perfection de la nature humaine

unie qu'elle n'a pas d'action propre, en sorte que le Verbe est le seul principe actif en Jésus-Christ, et que la volonté humaine est purement passive, comme l'instrument entre les mains de l'ouvrier. Voici quel est le raisonnement fondamental du Monothélisme : Il ne peut y avoir dans une seule personne qu'un seul principe qui veut et se détermine; car la personne étant un individu qui subsiste en lui-même, qui a son principe d'action consistant dans une volonté et une intelligence distinctes de la volonté et de l'intelligence de tout autre principe, on ne peut supposer plusieurs intelligences et plusieurs volontés distinctes sans supposer par là même plusieurs personnes. Or, l'Eglise a défini qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne. Il n'y a donc en Jésus-Christ qu'un seul principe d'action. Donc la nature divine et la nature humaine sont unies en Jésus-Christ de telle sorte qu'il n'y a pas en lui deux actions, ni, par conséquent, deux volontés. — Cyrus, patriarche d'Alexandrie, assembla un concile qui sanctionna la doctrine du Monothélisme. Saint Sophrone, évêque de Damas, et ensuite de Jérusalem, la condamna. Sergius, patriarche de Constantinople, fit prévaloir le sentiment de Cyrus dans un autre concile. Le pape Honorius essaya d'assoupir la dispute en conseillant d'abandonner la discussion sur ce point. L'empereur Héraclius fit dresser un acte contenant les décisions des deux conciles, d'Alexandrie et de Constantinople; cet acte, appelé l'*Ecthèse*, augmenta la division. Constant, voulant rétablir la paix, publia, sous le nom de *Type*, une formule qui ordonnait le silence sur cette question. Le pape Martin I^{er}, dans un concile de cinq cents évêques, tenu à Rome en 649, condamna le Monothélisme, l'*Ecthèse* d'Héraclius et le *Type* de Constant. Il fut à ce sujet persécuté et relégué dans la Chersonèse-Taurique, aujourd'hui la Crimée. Enfin, l'empereur Constantin Pogonat demanda au pape saint Agathon un concile qui se réunit à Constantinople, en 680. C'est le sixième général, troisième de Constantinople. Tous les Pères y souscrivirent la condamnation du Monothélisme; Macaire d'Antioche s'obstina seul à soutenir l'hérésie. Il fut excommunié et déposé dans le sein même du concile. La question des images fit oublier celle-ci, qui avait causé tant de troubles.

1° Cujuslibet enim naturæ est aliqua operatio propria; nam forma est operationis principium, secundum quam unaquæque natura habet propriam speciem; unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversæ formæ, ita sint et diversæ actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura; quod est Eutychianæ hæresis. Relinquitur

igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

2° Item, In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri, et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinæ naturæ est voluntatem habere, ut ostensum est (l. I, c. 72); similiter etiam de perfectione humanæ naturæ est

d'avoir une volonté, qui la fait jouir du libre arbitre. Donc il y a nécessairement deux volontés en Jésus-Christ.

3° La volonté est une partie potentielle de l'âme humaine, tout comme l'intelligence. Si donc il n'y a pas eu en Jésus-Christ d'autre volonté que la volonté du Verbe, pour la même raison il n'y a pas eu en lui d'autre intelligence que l'intelligence du Verbe, et nous retombons ainsi dans l'opinion d'Apollinaire.

4° S'il n'y a eu en Jésus-Christ qu'une seule volonté, il a eu nécessairement la volonté divine; car le Verbe n'a pas pu perdre la volonté divine, qu'il a eue éternellement. Or, il n'appartient pas à la volonté divine de mériter, puisque le mérite est propre à l'être qui tend à sa perfection. Ainsi donc, Jésus-Christ n'aurait mérité par sa passion ni pour lui, ni pour nous; et l'Apôtre enseigne le contraire, en disant : *Il est devenu obéissant à son Père jusqu'à la mort... c'est pourquoi Dieu l'a élevé* (Philipp., II, 8 et 9).

5° Si la volonté humaine n'a pas été en Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il n'a pas eu le libre arbitre selon la nature qu'il a prise; car c'est la volonté qui met l'homme en possession du libre arbitre. Ainsi donc. Jésus-Christ homme n'agissait pas de la manière propre à l'homme, mais de la même manière que les autres animaux qui sont privés du libre arbitre. Il n'y a donc eu dans ses actes rien de vertueux, de louable, ou que nous devons imiter. Il a donc dit en vain : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (Matth., XI, 29); *Je vous ai donné l'exemple, afin que vous agissiez vous-mêmes comme j'ai agi* (Joann., XIII, 15).

6° Quoique l'homme pur soit un quant au suppôt, il y a cependant

quod habeat voluntatem, per quam est homo liberarbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

3° Adhuc, Voluntas est una pars potentialis animæ humanæ, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas præter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

4° Amplius, Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina; non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab æterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri, quia meritum est alicujus in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset; cujus contrarium docet

Apostolus, dicens : *Factus est obediens Patri usque ad mortem...*; propter quod et Deus exaltavit illum (Philipp., II, 8 et 9).

5° Præterea, Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit: nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quæ libero arbitrio carent. Nihil igitur in ejus actibus virtuosum et laudabile aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (Matth., XI, 29), et : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis* (Joann., XIII, 16).

6° Adhuc, In uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et

en lui plusieurs appétits et plusieurs opérations, qui correspondent à divers principes naturels. Il a, en effet, la volonté, dans la partie raisonnable ; l'irascible et le concupiscible, dans la partie sensitive, et, de plus, l'appétit naturel, qui suit les puissances naturelles. De même, il voit par les yeux, il entend par les oreilles, il marche avec les pieds, il parle avec la langue et il conçoit avec son esprit ; toutes choses qui sont des opérations diverses. Il en est ainsi parce que les opérations ne se multiplient pas seulement à raison des divers sujets doués de la faculté d'agir, mais aussi à raison des divers principes par lesquels un seul et même sujet opère, et qui déterminent l'espèce de l'opération. Or, la nature divine est plus éloignée de la nature humaine que ne le sont les uns des autres les principes naturels de la nature humaine. Donc, en Jésus-Christ, la volonté et l'opération de la nature divine sont distinctes de celles de la nature humaine, quoique Jésus-Christ lui-même soit un dans les deux natures.

7° L'autorité de l'Écriture prouve avec évidence qu'il y a eu deux volontés en Jésus-Christ. Il dit de lui-même : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé* (Joann., vi, 38) ; *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui soit faite* (Luc, xxii, 42). Ces paroles nous font voir qu'il y a eu en Jésus-Christ une volonté qui lui était propre et distincte de la volonté de son Père. Or, il est manifeste qu'il avait une volonté qui lui était commune avec son Père ; car comme le Père et le Fils ont une même nature, ils ont aussi une même volonté. Donc il y a en Jésus-Christ deux volontés.

8° Il est clair qu'il en est de même des opérations. Il y eut, en effet, en Jésus-Christ une opération qui lui était commune avec son Père,

appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia. Nam, secundum rationalem partem, inest ei voluntas ; secundum sensitivam, inest ei irascibilis et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur et mente intelligit ; quæ sunt operationes diversæ. Et hoc ideo est quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subjecta operativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subjectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanæ naturæ ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio

divinæ et humanæ naturæ in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

7° Item, Ex auctoritate Scripturæ manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse : *Descendi de celo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Joann., vi, 38) ; et : *Non mea voluntas, sed tua fiat* (Luc, xxii, 42). Ex quibus patet quod in Christo fuit quædam voluntas propria ejus, præter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quædam communis sibi et Patri ; Patris enim et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duas voluntates.

8° Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio

puisqu'il dit lui-même : *Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement* (Joann., v, 19). Or, il eut aussi une autre opération qui ne convient point au Père, comme de dormir, d'éprouver la faim, de manger et tout le reste que, selon le récit des Évangélistes, Jésus-Christ a fait ou souffert en sa qualité d'homme. Donc il n'y a pas eu en Jésus-Christ une opération unique.

L'opinion dont il s'agit paraît avoir découlé de ce que ses auteurs n'ont pas su distinguer entre ce qui est un absolument et ce qui est un à raison de l'ordre. Ils ont vu qu'en Jésus-Christ la volonté humaine a été entièrement subordonnée à la volonté divine, de telle sorte que Jésus-Christ n'a rien voulu avec la volonté humaine qu'autant que la volonté divine l'a disposée à vouloir. De même, soit en agissant, soit en souffrant, Jésus-Christ n'a opéré par la nature humaine que ce que la volonté divine avait réglé, conformément à cette parole : *Je fais toujours ce qui lui est agréable* (Joann., viii, 29). L'opération humaine de Jésus-Christ tire encore une certaine efficacité divine de l'union avec la divinité, tout comme l'action de l'agent secondaire reçoit quelque efficacité du principal agent ; d'où il résulte que tout ce qu'il a fait ou souffert nous a été salutaire ; et, pour cette raison, saint Denys appelle l'opération humaine du Christ *théandrique*, c'est-à-dire *divine-humaine* (2), et

(2) « Porro in benefica nostri reparatione munus hoc a deitate distinctum est, quod propter nos ex nobis Verbum, quod supra substantiam est, integram veramque nostram substantiam assumpserit, eaque gesserit tuleritque, quæ humanæ ipsius actionis præcipua sunt et singularia. Hæc enim nulla ratione communia sunt Patri ac Spiritus, nisi forte quis dicat consilii benigni atque humani communitate, et secundum omnem illam eminentem atque ineffabilem divinam operationem, quam, apud nos existens, is qui immutabilis erat exercuit, in quantum Deus et Dei Verbum » (*De divin. nomin.*, ch. 2, § 6). — Saint Denys dit encore ailleurs : « Deo viro facto, novam quamdam Dei-civilem actionem expressit » (*Epist. iv ad Caium*).

sibi et Patri communis, quum ipse dicat : *Quicumque Pater fecerit, et hæc similiter Filius facit* (Joann., v, 19). Est autem in eo et alia operatio quæ non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere et alia hujusmodi, quæ Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistæ tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantam operatio.

Videtur autem hæc positio ortum habuisse ex hoc quod ejus auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus vo-

luit nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit, secundum illud : *Quæ placita sunt ei, facio semper* (Joann., viii, 29). Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente ; ex quo contingit quod quilibet ejus actio vel passio fuit salubris ; propter quod Dionysius (*de Divinis Nomin.*, c. 2) humanam Christi operationem vocat *théandricam*, id est *dei-civilem*, et etiam quia est Dei et hominis.

aussi parce qu'elle est de Dieu et de l'homme. Voyant donc que la volonté et l'opération de Jésus-Christ étaient subordonnées, suivant un ordre infallible, à la volonté divine, ils ont estimé qu'il n'y avait dans le Christ qu'une volonté et une opération; quoique, comme nous venons de l'observer, l'unité qui résulte de l'ordre ne soit pas la même chose que l'unité absolue.

CHAPITRE XXXVII.

Contre ceux qui ont affirmé qu'en Jésus-Christ le corps et l'âme n'ont pas constitué une unité.

Il ressort manifestement de ce qui précède qu'il y a en Jésus-Christ une seule personne, selon l'enseignement de la foi, et deux natures, contrairement à ce que Nestorius et Eutychès ont avancé. Mais, comme cela semble sortir de l'ordre de choses accessible à la raison naturelle, d'autres sont venus dans la suite, qui ont émis sur cette union l'opinion suivante :

1° Parce que l'union de l'âme et du corps constitue l'homme, et que tel homme est constitué de telle âme et de tel corps; ce qui indique, non-seulement l'hypostase ou bien la personne, mais [à la fois] l'hypostase et la personne (1), ne voulant pas se voir forcés de dire qu'il y a dans le Christ une [autre] hypostase ou personne du Verbe, ils avancèrent que l'âme et le corps n'ont pas été unis en Jésus-Christ, et qu'ils

(1) Dans le chapitre suivant, saint Thomas fait cette remarque : « Quoique toute hypostase ne soit pas une personne, toute hypostase de la nature humaine est cependant une personne; d'où il suit que dans tel homme, pris individuellement, l'hypostase et la personne ne sont pas deux choses séparées, mais elles sont indivisiblement unies. »

Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari, infallibili ordine, judicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine et unum simpliciter.

CAPUT XXXVII.

Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo.

Ex præmissis igitur manifestum est quod

in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duas naturas, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt. Sed, quia hoc alienum videtur ab his quæ naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores, talem de unionis positionem asserentes :

1° Quia enim ex unionis animæ et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo; quod, præter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat, volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita

n'ont pas formé une substance; et par là ils cherchaient à éviter l'hérésie de Nestorius (2).

2° Parce qu'il semble impossible qu'une chose entre dans la substance d'un être, tout en n'étant pas de la nature que cet être avait auparavant, sans qu'il subisse lui-même un changement, et que le Verbe est absolument immuable, pour ne pas être contraints de dire que l'âme et le corps que le Verbe a pris font partie de sa nature, ils ont prétendu que le Verbe a pris accidentellement une âme humaine et un corps, de même que l'homme prend son vêtement; et ils voulaient éviter par ce moyen l'erreur d'Eutychès.

Mais cette opinion est complètement opposée à l'enseignement de la foi. En effet :

1° L'âme et le corps constituent l'homme par leur union; car la forme, en s'appliquant à la matière, constitue l'espèce. Si donc l'âme et le corps n'ont pas été unis en Jésus-Christ, Jésus-Christ n'était pas homme, contrairement à cette parole de l'Apôtre : *Jésus-Christ homme est le médiateur entre Dieu et les hommes* (I. Tim., II, 5).

2° Chacun de nous est appelé homme par la raison qu'il est constitué

(2) Ceux qui ont nié l'union de l'âme et du corps dans le Christ semblent y avoir été amenés par cette raison, qu'ils craignaient d'être forcés d'introduire dans le Christ une personne ou hypostase nouvelle, en voyant que, dans les hommes purs, l'union de l'âme avec le corps constitue une personne. Mais il en est ainsi dans les hommes purs, parce qu'en eux l'âme et le corps sont unis de telle manière qu'ils existent par eux-mêmes, au lieu qu'ils sont unis dans le Christ comme associés à une autre substance plus relevée, qui subsiste dans la nature qui en est composée. C'est pourquoi l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une nouvelle hypostase ou personne, mais l'être lui-même résultant de cette union est réuni à une personne ou hypostase préexistante. Il ne suit pas de là que l'union de l'âme et du corps a moins d'efficacité dans le Christ qu'en nous, puisque l'union d'un être avec un autre être plus excellent ne lui enlève pas, mais augmente sa puissance et sa dignité; ainsi, dans les animaux l'âme sensitive constitue une espèce, parce qu'elle est considérée comme une forme dernière, et cela n'a pas lieu dans les hommes, quoiqu'elle l'emporte chez nous en puissance et en noblesse; et cela à cause de son union avec une perfection supérieure et plus excellente, qui est l'âme raisonnable (*Summ. theol.*, p. 3, q. 2, a. 5, ad primum).

in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est; et per hoc Nestorii hæresim vitare volebant.

2° Rursus, Quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura ejus quam prius habuit, absque mutatione ipsius, Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab æterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, si-

cut homo assumpsit indumentum; per hoc errorem Eutychetis excludere volentes.

Sed hæc positio omnino doctrinæ fidei repugnat.

1° Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt; forma enim, materiæ adveniens, speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* (I. Tim., II, 5).

2° Item, Unusquisque nostrum ea re-

d'une âme raisonnable. Si donc Jésus-Christ n'est pas appelé homme pour cette raison, mais seulement parce qu'il eut une âme et un corps, quoique non unis, on ne lui donne le nom d'homme que par équivoque, et il n'est pas de la même espèce que nous, contrairement à ce que dit l'Apôtre, *qu'il a dû être assimilé en toutes choses à ses frères* (Hébr., II, 17).

3° Tout corps n'appartient pas à la nature humaine, mais seulement le corps humain. Or, il n'y a de corps humain que celui qui est vivifié par son union avec une âme raisonnable; car lorsque l'âme en est séparée, on n'emploie plus que par équivoque les termes d'œil, de main, de pied, de chair et d'os. On ne pourra donc pas dire que le Verbe a pris la nature humaine, s'il a pris un corps qui n'était pas uni à une âme.

4° L'âme humaine est naturellement capable d'être unie à un corps. Donc l'âme qui n'est jamais unie à un corps pour constituer un être n'est pas une âme humaine, parce que ce qui est en dehors de la nature ne peut pas exister toujours. Si donc l'âme de Jésus-Christ n'est pas unie à son corps pour constituer un tout, nous en concluons qu'elle n'est pas une âme humaine, et, par conséquent, Jésus-Christ n'a pas eu la nature humaine.

5° Si le Verbe s'est trouvé uni accidentellement à une âme et à un corps, comme à un vêtement, la nature humaine n'a pas été une nature du Verbe. Le Verbe n'a donc pas subsisté en deux natures après l'union, de même que l'on ne dit pas d'un homme habillé qu'il subsiste en deux natures; et Eutychès a été condamné au concile de Chalcédoine pour avoir émis cette proposition.

tione homo dicitur quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita, æquivoce dicitur homo, et non erit ejusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem quod *debeuit per omnia fratribus similari* (Hébr., II, 17).

3° Adhuc, Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animæ rationalis vivificatum; neque enim oculus aut manus aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi æquivoce. Non igitur poteris dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animæ non unitum assumpsit.

4° Amplius, Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quæ nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum non est anima humana; quia quod est præter naturam non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori ejus ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana; et sic in Christo non fuit humana natura.

5° Præterea, Si Verbum unitum est animæ et corpori accidentaliter, sicut induento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere; quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi Synodo est damnatus.

6° Ce que le vêtement souffre ne retombe pas sur celui qui le porte ainsi, quand un homme s'habille, on ne dit pas qu'il nait, ni qu'il est blessé, si ses habits se déchirent. Si donc le Verbe a pris un corps une âme de la même manière que l'homme prend son vêtement, il ne pourra pas affirmer que Dieu est né, ou qu'il a souffert à raison du corps qu'il a pris.

7° Si le Verbe n'a pris la nature humaine que comme un vêtement au moyen duquel il pût paraître aux yeux des hommes, il aurait pr inutilement une âme, puisqu'elle est invisible de sa nature.

8° Dans cette hypothèse, le Fils n'aurait pas pris une chair humaine autrement que le Saint-Esprit a pris la forme d'une colombe, dans laquelle il est apparu; ce qui est évidemment faux; car on ne dit pas que le Saint-Esprit est devenu colombe, ni qu'il est inférieur au Père à raison de la nature qu'il a prise.

9° En examinant bien cette opinion, on voit qu'elle entraîne à sa suite les inconvénients de diverses hérésies. — En disant que le Fils de Dieu est uni à une âme et à une chair accidentellement, de même que l'homme à son vêtement, elle s'accorde avec l'opinion de Nestorius selon lequel cette union eut lieu dans l'homme en tant que le Verbe de Dieu habita en lui; car on ne peut pas concevoir que Dieu se revête par un contact corporel, mais seulement par sa grâce qui habite en quelqu'un. — De ce qui est dit, que l'union du Verbe avec une âme et une chair humaine est accidentelle, il suit ce qu'Eutychès a avancé savoir qu'après l'union le Verbe n'a pas subsisté en deux natures; car aucun être ne subsiste dans ce qui lui est accidentellement uni. — Par là même qu'elle professe que l'âme et la chair ne sont pas unies pour con-

6° Item, Indumenti passio non refertur ad indutum; non enim dicitur homo nasci, quando induitur, neque vulnerari, si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

7° Adhuc, Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quæ secundum suam naturam invisibilis est.

8° Amplius, Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbæ speciem in qua apparuit; quod patet esse falsum; nam Spiritus Sanctus non dicitur factus columba,

neque minor Patre secundum naturam assumptam.

9° Item, Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum hæresium inconvenientia sequuntur. — Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animæ et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit; non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. — Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit; nihil enim subsistit in eo quod sibi

ituer un tout, elle concorde en partie avec Arius et Apollinaire, qui ont enseigné que le corps du Christ n'est pas animé par une âme raisonnable, et en partie avec l'erreur manichéenne, qui tient que Jésus-Christ n'était pas vrai homme, mais un homme fantastique ; car, si l'âme n'est pas unie à la chair pour constituer un tout, ce qui paraissait en Jésus-Christ, comme dans les autres hommes qui sont constitués par l'union d'une âme et d'un corps, était fantastique.

Ce qui semble avoir donné occasion à cette erreur, c'est ce mot de l'Apôtre : *On l'a pris pour un homme* (Philipp., II, 7) (3). Ces auteurs n'ont pas compris que cette expression est métaphorique ; et il n'est point nécessaire que ce qui est dit par métaphore ressemble en tout point. La nature humaine que le Verbe a prise ressemble donc en quelque manière à un vêtement, en tant que le Verbe se manifestait par une chair visible, de même que l'on voit un homme par son vêtement, mais non en ce sens que l'union du Verbe avec la nature humaine a été accidentelle dans le Christ.

CHAPITRE XXXVIII.

Contre ceux qui mettent en Jésus-Christ deux hypostases ou deux supposés dans une seule personne.

D'autres, laissant de côté l'opinion précédente à cause des inconvé-

(3) Nous traduisons ainsi dans le sens de l'opinion qui vient d'être réfutée. On lit dans le grec : *Καὶ στήμντι εἰσέβηκε ὡς ἄνθρωπος*. Le mot *στήμν* signifie également vêtement, extérieur, manière d'être ou de se tenir. Le vrai sens est celui-ci : *Il a été reconnu pour homme à son extérieur*.

accidentaliter unitur. — Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad ali- quid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali, et partim cum Manichæo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse ; si enim anima non est unita carni ad alicujus constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo similiter aliis hominibus ex unione animæ et corporis constitutis.

Sumpsit autem hæc positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis : *Habitus tantus ut homo* (Philipp., II, 7) ; non enim intellexerant hoc secundum metaphoram dici.

Quæ autem metaphoricæ dicuntur non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quamdam indumenti similitudinem, in quantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum ; non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi.

Hanc igitur positionem propter prædicta

ments que nous venons de signaler, ont dit que l'âme et la chair ont constitué en notre Seigneur Jésus-Christ une seule substance, qui est un homme de la même espèce que les autres hommes, et que cet homme est uni au Verbe de Dieu, non pas quant à la nature, mais quant à la personne, en sorte que le Verbe de Dieu et cet homme ne font qu'une seule personne. Mais parce que cet homme est une substance individuelle, ce qui constitue l'hypostase et le supposé, ils prétendent qu'en Jésus-Christ l'hypostase de cet homme est distincte de celle du Verbe de Dieu, tandis qu'ils ne sont tous deux qu'une personne; et c'est à raison de cette unité, disent-ils, que l'on donne le nom de Verbe de Dieu à cet homme, et le nom de cet homme au Verbe de Dieu; en sorte que cette proposition : « Le Verbe de Dieu est homme, » signifie que la personne du Verbe de Dieu est la personne d'un homme, et réciproquement. Ils disent que, pour cette raison, tout ce qu'on attribue au Verbe de Dieu, on peut l'attribuer à cet homme, et réciproquement; toutefois avec une sorte de réflexion; ainsi, lorsqu'on dit : « Dieu a souffert, » le vrai sens est : L'homme qui est Dieu, à cause de l'unité de personne, a souffert; et ceci : « L'homme a créé les astres, » s'entend comme s'il y avait : Celui qui est homme (1).

Mais cette opinion retombe nécessairement dans l'erreur de Nestorius. En effet :

1° Si l'on examine en quoi diffèrent la personne et l'hypostase, on trouve que la personne n'existe pas en dehors de l'hypostase, mais qu'elle en fait partie; car la personne n'est pas autre chose que l'hypostase.

[1] Cette erreur est exposée, sans nom d'auteur, dans le livre des *Sentences* (3 dist., 6).

inconvenientia alii quidem vitantes posuerant ex anima et carne in Domino Jesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quemdam ejusdem speciei aliis hominibus; quemquidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed, quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo predicari et hominem illum de Verbo Dei; ut sit sensus :

« Verbum Dei est homo; » id est persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quicquid de Verbo Dei predicatur dicunt de homine illo posse predicari, et e converso; cum quadam tamen replicatione, ut quum, dicitur : « Deus est passus, » sit sensus : Homo qui est Deus, propter unitatem personarum, est passus, et : « Homo creavit stellas, » id est ille qui est homo.

Sed hæc positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

1° Si enim differentia personarum et hypostasim attendatur, invenitur persona esse non alienam ab hypostasi, sed quædam pars ejus; nihil enim aliud est persona quam

postase de telle nature, qui est la nature raisonnable; et cela résulte de la définition de Boèce, qui dit que « la personne est une substance individuelle de la nature raisonnable » (*Des deux natures*). Il est clair d'après cela que, quoique toute hypostase ne soit pas une personne, toute hypostase de la nature humaine est cependant une personne. Si donc l'union de l'âme et du corps a constitué à elle seule en Jésus-Christ une substance particulière, qui est une hypostase, c'est-à-dire cet homme, il s'ensuit que la même union a constitué une personne. Ainsi donc il y aura deux personnes en Jésus-Christ : l'une nouvellement constituée, qui est celle de cet homme, et l'autre qui est la personne éternelle du Verbe de Dieu; et c'est là l'impiété nestorienne.

2^o Lors même que l'on ne pourrait pas appeler une personne l'hypostase de cet homme, l'hypostase du Verbe de Dieu n'en est pas moins la même chose que sa personne. Si donc l'hypostase du Verbe de Dieu n'est pas l'hypostase de cet homme, la personne du Verbe de Dieu ne sera pas non plus la personne de cet homme; et ainsi les partisans de cette opinion se trompent en disant que la personne de cet homme est la personne du Fils de Dieu.

3^o En accordant que la personne est autre que l'hypostase du Verbe de Dieu ou de cet homme, la seule différence qu'on pourrait trouver, c'est que la personne ajoute à l'hypostase quelque propriété; car elle ne saurait rien ajouter qui soit du genre de la substance; puisque l'hypostase est ce qu'il y a de plus complet dans le genre de la substance appelé substance première. Si donc l'union s'est faite quant à la personne et non quant à l'hypostase, il s'ensuit que cette union n'a

hypostasis talis naturæ, scilicet rationalis: quod patet ex diffinitione Boetii dicentis (*De duabus naturis*) quod « persona est rationalis naturæ individua substantia. » Ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanæ naturæ persona est. Si igitur ex sola unionis animæ et corporis constituta est in Christo quædam substantia particularis; quæ est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unionis sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duæ personæ: una illius hominis de novo constituta, et alia æterna Verbi Dei; quod est Nestorianæ impietatis.

2^o Item, Et si hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur

hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis; et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

3^o Adhuc, Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam; nihil enim ad genus substantiæ pertinens addere potest, quum hypostasis sit potissimum in genere substantiæ quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit in errorem Nestorii.

eu lieu qu'à raison d'une propriété accidentelle; ce qui revient de nouveau à l'erreur de Nestorius.

4° Dans sa lettre à Nestorius, qui fut approuvée par le Concile d'Éphèse, saint Cyrille s'exprime ainsi : « Si quelqu'un ne confesse pas « que le Verbe émané de Dieu le Père est uni à une chair quant à la « subsistance, et que Jésus-Christ est un avec sa chair, en sorte que le « même est à la fois Dieu et homme, qu'il soit anathème ; » et presque partout, dans ses actes, le Concile reproche à Nestorius, comme une erreur, d'avoir mis deux hypostases dans le Christ.

5° Saint Jean Damascène dit : « Nous professons que l'union s'est « réalisée entre deux natures parfaites, non pas κατά πρόσωπον, c'est-à- « dire quant à la personne, comme le prétend Nestorius, l'ennemi de « Dieu, mais quant à l'hypostase » (*De la foi orthodoxe*, l. III, c. 12). Cela prouve clairement que l'opinion de Nestorius consistait à admettre une personne et deux hypostases.

6° L'hypostase et le supposé sont nécessairement une même chose; car, d'après le Philosophe, tout le reste, c'est-à-dire les universaux du genre de la substance et les accidents, s'affirme de la première substance, qui est l'hypostase (2). Si donc il y a deux hypostases en Jésus-Christ, il y a, par conséquent, deux supposés.

7° Si le Verbe et cet homme sont deux supposés différents, nécessairement en supposant cet homme on ne suppose pas le Verbe de Dieu, et réciproquement. Or, les supposés étant distincts, leurs attributs sont nécessairement aussi distincts; car les attributs divins énumérés plus

[2] Substantia, quæ potissimum ac primum et maxime appellatur, ea est quæ nec de subjecto ullo dicitur, nec in subjecto ullo inest, ut quidam homo, quidam equus... Jam primæ substantiæ, quia cæteris omnibus subjectæ sunt, et liquæque omnia de eis dicuntur, aut in eis insunt, idcirco maxime substantiæ nominantur (Arist., *Categ.*, c. de Substantiis).

4° Amplius, Cyrillus dicit, in Epistola ad Nestorium, quæ est in Ephesina Synodo approbata : « Si quis non confitetur carni « secundum subsistentiam unitum ex Deo « Patre Verbum, unumque esse Christum « cum sua carne, eundem videlicet Deum « simul et hominem, anathema sit ; » et fere ubique, in synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

5° Præterea, Damascenus dicit : « Ex « duabus naturis perfectis dicimus esse fac- « tam unionem, non secundum prosopon, « id est personam, ut Dei inimicus dicit « Nestorius, sed secundum hypostasim (*De « fide orthod.*, l. III, c. 12). » Unde patet

expresse quod hæc fuit positio Nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

6° Item, Hypostasis et suppositum oportet idem esse; nam de prima substantia, quæ est hypostasis, omnia alia prædicantur, scilicet et universalia in genere substantiæ et accidentiæ, secundum Philosophum (*Prædicam.*, cap. *De subst.*). Si igitur in Christo sint duæ hypostases, per consequens et duæ supposita.

7° Adhuc, Si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed, distinctis suppositis, necesse est et ea quæ de ipsis dicuntur distinguere; nam supposito hominis non subve-

haut ne conviennent au suppôt de l'homme qu'à cause du Verbe, et réciproquement. Il faudra donc prendre séparément ce que les Écritures disent de Jésus-Christ, c'est-à-dire ce qui est divin et ce qui est humain; et cela est contraire au sentiment de saint Cyrille; confirmé par le Concile, et qui est conçu en ces termes : « Si quelqu'un divise « entre deux personnes ou deux subsistances les paroles contenues « dans les écrits des Évangélistes et des Apôtres, ou dites par les saints « touchant Jésus-Christ, ou prononcées par lui-même sur lui-même, « et lui applique les unes en le considérant spécialement comme « homme, abstraction faite du Verbe qui vient de Dieu, et les autres, « comme pouvant convenir à Dieu, exclusivement au Verbe qui vient « de Dieu le Père, qu'il soit anathème. »

8° Dans cette opinion, on n'attribuerait à cet homme ce qui convient au Verbe de Dieu par nature qu'en les associant en quelque sorte dans la même personne. C'est là, en effet, ce qu'indique la *réflexion* qu'ils interposent dans l'explication suivante : Cet homme, c'est-à-dire le Fils de Dieu, qui est cet homme, a créé les astres; et de même pour les autres propositions semblables; d'où il suit que quand on dit : « Cet homme est Dieu, » cela signifie : Le Verbe de Dieu, qui est cet homme, est Dieu. Or, saint Cyrille condamne ces locutions, en disant : « Si « quelqu'un ose dire qu'on doit adorer l'homme que le Fils de Dieu « s'est associé, le glorifier et l'appeler Dieu conjointement avec le Verbe « de Dieu, comme étant autre dans un autre (car toutes les fois que ce « qui est toujours est ajouté, on est forcé de l'entendre ainsi), et n'honore pas plutôt Emmanuel par une adoration unique, et ne lui rend

niunt prædicta prædicata divina, nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quæ de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana; quod est contra sententiam Cyrilli, in Synodo confirmatam, dicentis : « Si quis « personis duabus vel subsistentiis, vel eas « quæ sunt in evangelicis et apostolicis « Scripturis impartit voces, aut de Christo « a sanctis dictas, aut ab Ipso de se, et « quasdam quidem velut homini, præter illud ex Deo Verbum, specialiter intellecto « applicat, quasdam vero, velut Deo debiles, soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit. »

9° Amplius, Secundum positionem prædictam, ea quæ Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur

nisi per quamdam associationem in una persona; hoc enim significat replicatio interposita, quum sic exponunt : Homo ille creavit stellas, id est Filius Dei, qui est homo ille; et sic de aliis hujusmodi; unde quum dicitur : « Homo ille est Deus, » sic intelligitur : Verbum Dei, qui est homo ille, Deus existit. Hujusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus dicens : « Si quis audet « dicere assumptum hominem adorari operare, Dei Verbo conglorificari et compellari Deum quasi alterum alterius (id enim quod est semper, quoties additur, hoc intelligi cogit), et non magis una « adoratione honorificat Emmanuelem et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro Verbum, una « thema sit. »

« pas une glorification unique, par la raison que le Verbe a été fait chair, qu'il soit anathème. »

9° Si cet homme est distinct du Verbe de Dieu quant au suppôt, il ne peut appartenir à la personne du Verbe qu'en vertu de l'action par laquelle le Verbe se l'est associé. Or, cela est étranger à la saine doctrine de la foi; car nous lisons dans les actes du concile d'Éphèse ces paroles empruntées à saint Félix, pape et martyr : « Nous croyons en Jésus-Christ notre Dieu, né de la Vierge Marie; nous croyons qu'il est le Fils éternel de Dieu et le Verbe, et non pas un homme que Dieu s'est associé, pour être autre que lui; car le Fils de Dieu ne s'est pas associé un homme pour qu'il fût autre que lui-même; mais étant Dieu parfait, et devenant aussi homme parfait, il s'est incarné dans le sein de la Vierge. »

10° La pluralité est absolue pour les êtres chez lesquels il y a pluralité quant au suppôt, et ils ne sont un que sous quelque rapport. Si donc il y a deux suppôts en Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il est absolument deux, et qu'il est un seulement sous quelque rapport. Cela détruit Jésus-Christ, puisque tout être existe en tant qu'il est un. Ce qui n'est pas absolument un n'est donc pas absolument un être.

CHAPITRE XXXIX.

Quelle est la doctrine de la foi catholique touchant l'Incarnation de Jésus-Christ.

Il est clair, par tout ce qui précède, que, d'après la tradition de la foi catholique, il faut dire qu'il y a en Jésus-Christ une nature divine

9° Præterea, Si homo ille, supposito, est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei; dicitur enim in Ephesina Synodo, ex verbis Felicis Papæ et Martyris : « Credimus in Deum nostram Jesum, de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius, et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum; neque enim hominem assumebat Dei Filius, ut sit alter præter ipsum; sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus est de Virgine. »

10° Item, Quæ sunt plura supposito

simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non sit unum nisi secundum quid : quod est tollere Jesum, quia unumquodque in tantum est in quantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum non est simpliciter ens.

CAPUT XXXIX.

Quid catholica fides sentiat de Incarnatione Christi.

Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicam fidei traditionem, oportet

parfaite, et la nature humaine parfaite, qui est constituée d'une âme raisonnable et d'une chair humaine; et que ces deux natures sont unies en Jésus-Christ, non-seulement par l'habitation, ni d'une manière accidentelle, comme l'homme est uni à son vêtement, ni par une seule habitude et propriété personnelle, mais à raison d'une hypostase et d'un supposé unique. C'est le seul moyen de laisser subsister ce que les Écritures nous enseignent touchant l'incarnation.

En effet, puisque la Sainte-Écriture attribue indistinctement à cet homme ce qui appartient à Dieu, et à Dieu ce qui appartient à cet homme, ainsi que nous l'avons vu (ch. 27, 34 et *alibi*), celui de qui ces choses sont affirmées est nécessairement un et le même. Mais, parce que la vérité ne permet pas d'affirmer des choses opposées du même sujet considéré sous le même rapport, et que le divin et l'humain que l'on attribue à Jésus-Christ sont opposés entre eux : par exemple, d'avoir souffert et d'être impassible, d'avoir subi la mort et d'être immortel, et tout ce qui est analogue, il est nécessaire d'attribuer à Jésus-Christ le divin et l'humain sous des rapports différents. Ainsi donc, quant au sujet auquel on attribue ces choses, il n'y a pas de distinction à faire, mais on trouve en lui l'unité; et il faut distinguer, s'il s'agit du principe à raison duquel on les lui attribue. Or, on attribue à chaque être ses propriétés naturelles à raison de sa nature : par exemple, à cette pierre la propriété de tomber à cause de sa nature, qui est d'être pesante. Dès lors donc que les principes à raison desquels on attribue à Jésus-Christ des propriétés divines et humaines sont distincts, on est forcé de dire qu'il y a en Jésus-Christ deux natures sans confusion ni mélange. Or, le sujet auquel on attribue des pro-

tet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta, et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hæc duæ naturæ unitæ sunt in Christo, non per solam inhabitatorem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento, neque in sola personali habitudine et proprietate, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quæ in Scripturis circa incarnationem traduntur.

Quum enim Scriptura Sacra indistincte quæ sunt Dei homini illi attribuat et quæ sunt illius hominis Deo, ut ex præmissis (c. 27 34 et *alibi*) patet, oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur. Sed, quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divinus autem et humana

quæ de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cætera hujusmodi, necesse est quod, secundum aliud et aliud, divina et humana prædicantur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque prædicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas; quantum autem ad id secundum quod prædicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates prædicantur de utroque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Quum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et inpermixtas. Id autem de quo prædicantur proprietates naturales, secundum naturam propriam ad

priétés naturelles à raison d'une nature propre, qui appartient au genre de la substance, est l'hypostase et le suppôt de cette nature. Puis donc que, quand il s'agit de Jésus-Christ, le sujet auquel sont attribuées des propriétés divines et humaines est un et n'admet pas de distinction, il faut nécessairement dire que Jésus-Christ est l'unique hypostase et l'unique suppôt de la nature divine et de la nature humaine. De la sorte, en effet, on est dans le vrai en attribuant à cet homme des choses divines, en tant que cet homme implique un suppôt, non-seulement de la nature humaine, mais encore de la nature divine; et, réciproquement, on attribue au Verbe de Dieu des choses humaines en tant qu'il est le suppôt de la nature humaine.

Il ressort également de là que, bien que le Fils se soit incarné, il n'est cependant pas nécessaire que le Père ou le Saint-Esprit se soit aussi incarné, puisque l'Incarnation ne s'est pas faite à raison de l'union dans la nature qui est commune aux trois personnes divines, mais à raison de l'hypostase et du suppôt, qui établissent une distinction entre les trois personnes; et ainsi, comme il y a dans la Trinité plusieurs personnes qui subsistent dans une seule nature, il n'y a dans le mystère de l'Incarnation qu'une personne qui subsiste en plusieurs natures.

CHAPITRE XL.

Objections contre la croyance de l'Incarnation.

Il s'élève contre cette doctrine de la foi catholique plusieurs difficultés, à cause desquelles les ennemis de la foi combattent l'Incarnation.

genus substantiæ pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturæ. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina prædicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanæ et divinæ naturæ. Sic enim vere et proprie de homine illo prædicantur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanæ naturæ, sed divinæ; et, e converso, de Verbo Dei prædicantur humana, in quantum est suppositum humanæ naturæ.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum Sanctum esse incarnatum, quoniam

Incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personæ divinæ conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personæ distinguuntur; et sic, sicut in Trinitate sunt plures personæ subsistentes in una natura, ita in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT XI.

Objectiones contra fidem Incarnationis.

Sed contra hanc catholicæ fidei sententiam

1° Il a été démontré que Dieu n'est ni un corps, ni une puissance résidant dans un corps (liv. 1, ch. 20). Or, s'il a pris une chair, il s'ensuit ou qu'il a été changé en un corps, ou qu'après l'Incarnation il est une puissance résidant dans un corps. Il paraît donc impossible que Dieu se soit incarné.

2° Tout être qui acquiert une nature nouvelle est sujet à un changement substantiel; car la génération d'un être consiste en ce qu'il acquiert quelque nature. Si donc l'hypostase du Fils de Dieu prenait une nouvelle subsistance dans la nature humaine, il semble qu'elle serait changée substantiellement.

3° Aucune hypostase, de quelque nature qu'elle soit, ne s'étend au delà de cette nature; et c'est plutôt la nature que nous voyons aller au delà de l'hypostase, puisqu'elle comprend plusieurs hypostases. Si donc l'hypostase du Fils de Dieu est devenue, par l'Incarnation, l'hypostase de la nature humaine, il résulte de là qu'après l'Incarnation le Fils de Dieu n'est pas partout, puisque la nature humaine n'est pas partout.

4° Un seul et même être n'a qu'une seule *quiddité réelle*; car ce terme signifie la substance de la chose, qui est unique pour un seul être. Or, la nature de chaque être est sa *quiddité réelle*; car la nature d'un être est ce qu'indique la définition. Il paraît donc impossible qu'une seule hypostase subsiste en deux natures.

5° On a prouvé, que pour les êtres qui existent sans matière, il ne peut pas y avoir de distinction entre la quiddité de l'être et l'être lui-même (liv. 1, ch. 21 et 22); et cela est vrai principalement pour Dieu,

tiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei Incarnationem impugnant.

1° Ostensum est enim (l. 1, c. 20) quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus incorpore post Incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

2° Item, Omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum; secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

3° Adhuc, Nulla hypostasis alicujus naturæ extenditur extra naturam illam;

quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostasies sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit, per Incarnationem, facta hypostasis humanæ naturæ, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post Incarnationem, quum humana natura ubique non sit.

4° Amplius, Rei unius et ejusdem non est nisi unum quod quid est; hoc enim significat substantiam rei, quæ unius una est. Sed natura cujuslibet rei est quod quid est ejus; natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

5° Præterea, In his quæ sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et aliud res, ut supra (l. 1, c. 21 et 22) ostensum est; et hoc præcipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam

qui n'est pas seulement sa quiddité, mais encore son être. Or, la nature humaine ne saurait être identique à l'hypostase divine. Il nous semble donc impossible que l'hypostase divine subsiste dans la nature humaine.

6° La nature est plus simple et d'une forme plus parfaite que l'hypostase qui subsiste en elle ; car, si l'on ajoute quelque chose de matériel, la nature commune s'individualise dans cette hypostase. Si donc l'hypostase divine subsiste dans la nature humaine, il paraît en résulter que la nature humaine est plus simple et d'une forme plus parfaite que l'hypostase divine ; ce qui répugne absolument.

7° C'est seulement quand les êtres sont composés d'une matière et d'une forme que l'on trouve de la différence entre le singulier et sa quiddité, parce que le singulier est individualisé par une matière déterminée, qui n'est pas comprise dans la quiddité et la nature de l'espèce ; car telle matière est renfermée dans la distinction de Socrate, mais non dans la raison de la nature humaine. Donc toute hypostase qui subsiste dans la nature humaine est constituée par une matière distincte ; ce qui ne saurait s'appliquer à l'hypostase divine. Il semble donc impossible que l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste dans la nature humaine.

8° L'âme et le corps n'ont pas eu en Jésus-Christ moins de vertu que dans les autres hommes. Or, dans les autres hommes ils constituent par leur union un suppôt, une hypostase et une personne. Donc l'union de l'âme et du corps constitue également en Jésus-Christ un suppôt, une hypostase et une personne. Or, elle ne constitue pas le suppôt, l'hypostase, ni la personne du Verbe de Dieu, qui est éternelle. Il paraît donc qu'il y a en Jésus-Christ un suppôt, une hypostase et une

sum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

6° Item, natura est simplicior et formalior hypostasi quam in ea subsistit; nam, per additionem alicujus materialis, natura communis individualitur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis; quod est omnino impossibile.

7° Adhuc, in his solum quæ sunt ex materia et forma composita, differe invenitur singulare et quidditas ejus, ex eo quod singulare est individualitatum per materiam designatum, quæ in quidditate et natura speciei

non includitur; in signatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humane nature. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam; quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

8° Amplius, Anima et corpus in Christo non fuerant minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unionem constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur et in Christo ex unionem anime et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona; non autem suppositum, hypostasis et persona Verbi Dei, quæ est æterna. Igitur in Christo est aliud sup-

personne outre le suppôt, l'hypostase et la personne du Verbe de Dieu.

9° De même que l'âme et le corps constituent la nature humaine en général, ainsi cette âme et ce corps constituent cet homme, c'est-à-dire l'hypostase de l'homme. Or, il y avait en Jésus-Christ cette âme et ce corps. Donc leur union paraît avoir constitué une hypostase; et la conclusion précédente revient ici.

10° Cet homme, qui est Jésus-Christ, considéré comme consistant seulement en une âme et un corps, est une substance. Or, il n'est pas la substance universelle. Donc il est une substance particulière. Donc il est une hypostase.

11° Si la matière humaine et la matière divine ont un même suppôt en Jésus-Christ, l'hypostase divine reçoit nécessairement l'intelligence de cet homme qui est le Christ. Or, il n'en est pas de même pour l'intelligence des autres hommes. Donc la dénomination d'homme ne s'appliquera que par équivoque à Jésus-Christ et aux autres hommes; et, par là même, il ne sera pas de la même espèce que nous.

12° Nous avons vu que l'on trouve en Jésus-Christ trois choses : un corps, une âme et la divinité (ch. 28 et suiv.). Or, puisque l'âme est plus noble que le corps, elle n'est pas le suppôt du corps, mais plutôt sa forme. Donc ce qui est divin n'est pas non plus le suppôt de la nature humaine, mais c'est plutôt pour elle un principe formel.

13° Tout ce qui s'ajoute à une chose après qu'elle a son être complet s'y ajoute accidentellement. Or, le Verbe de Dieu étant éternel, la chair qu'il a prise lui est évidemment ajoutée après qu'il a son être complet. Donc elle lui est ajoutée accidentellement.

positum, hypostasis et persona, præter suppositum, hypostasim et personam Verbi Dei, ut videtur.

9° Præterea, Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit hæc anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur; et si eodem quod prius.

10° Item, Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quædam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis. Ergo est hypostasis.

11° Adhuc, Si idem est suppositum humanæ et divinæ naturæ in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus

sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur sequivoce de Christo dicitur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum.

12° Amplius, In Christo tria inveniantur, ut ex dictis (c. 28 et seq.) patet, scilicet : corpus, anima et divinitas. Anima autem, quum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma ejus. Neque igitur id quod est divinum est suppositum humanæ naturæ, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

13° Præterea, Omne quod advenit alieni post esse completum advenit ei accidentaliter. Sed, quum Verbum Dei sit ab æterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CHAPITRE XLI.

Comment il faut entendre l'Incarnation du Fils de Dieu.

Pour résoudre ces difficultés, nous devons reprendre les choses d'un peu plus haut. Puisque Eutychès a affirmé que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite dans une nature; que Nestorius a nié qu'elle se fût faite ni dans une nature, ni dans une personne, et que la foi catholique tient que cette union s'est faite dans une personne, et non pas dans une nature, il nous semble nécessaire de savoir d'abord ce que c'est qu'être uni dans une nature et être uni dans une personne.

Le terme de nature peut s'employer de diverses manières. La génération des êtres vivants (1), le principe de la génération, le mouvement (2), la matière et la forme s'appellent *nature*. On applique encore la dénomination de nature à la quiddité de la chose, qui contient tout ce qui constitue l'intégrité de l'espèce : nous disons, par exemple, que la nature humaine est commune à tous les hommes, et de même pour toutes les autres espèces. Les choses qui s'unissent dans une nature sont donc celles qui constituent l'intégrité d'une espèce *quelconque*. Ainsi, l'âme et le corps humain s'unissent pour constituer une espèce d'animal, et cela a lieu généralement pour tout ce qui fait partie d'une espèce. Or, il est impossible que quelque chose d'étranger s'adjoigne dans l'unité d'une nature à une espèce déjà constituée dans son intégrité, à moins que l'espèce ne soit détruite. En effet, comme les espèces

(1) Pour exprimer la génération arrivée à son terme, on se sert en français du mot *naissance*.

(2) C'est-à-dire le passage ou la transition d'une espèce dans une autre.

CAPUT XLI.

Quomodo oporteat Incarnationem Filii Dei intelligere.

Ad horum igitur solutionem considerandum, paulo altius inchoandum est. Quum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura, necessarium videtur præcognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona.

Natura igitur licet multis modis dicatur. Nam et generatio viventium et principium

generationis et motus et materia et forma natura dicuntur; item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quæ ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, similiter in cæteris. Illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicujus; sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quæcumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutæ aliquid extraneum uniat in unitatem naturæ, nisi species solvatur. Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam per-

ressemblent aux nombres, dans lesquels l'addition ou la soustraction d'une unité change l'espèce, si l'on ajoute quelque chose à une espèce qui est déjà parfaite, une autre espèce s'y substitue nécessairement : par exemple, que l'on ajoute seulement le sensible à une substance animée, l'espèce change aussitôt ; car l'animal et la plante sont des espèces diverses. Il arrive cependant que l'on rencontre dans un individu compris sous une espèce ce qui n'entre pas dans l'intégrité de cette espèce : ainsi, pour Socrate ou Platon, être de couleur blanche, ou vêtu ; avoir un sixième doigt, ou quelque chose de semblable. Par conséquent, rien ne s'oppose à ce que certaines choses soient unies dans l'individu sans être unies dans l'intégrité de l'espèce, comme, dans Socrate, la nature humaine, la blancheur, le goût de la musique, et tout ce qui est analogue, et que l'on considère comme une même chose avec le sujet. Et parce que, dans le genre de la substance, on donne à l'individu le nom d'hypostase, et aussi celui de personne, lorsqu'il s'agit des substances raisonnables, il convient de dire que toutes ces choses sont unies à raison de l'hypostase, ou même de la personne. On voit donc, d'après cela, que rien n'empêche que des choses qui ne sont pas unies à raison de la nature le soient néanmoins à raison de l'hypostase ou de la personne.

Les hérétiques, entendant dire que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite en Jésus-Christ, ont marché en sens contraire pour trouver comment cela s'est fait, et ils ont franchi le sentier de la vérité.

Les uns ont estimé que cette union est semblable à celle qui se réalise entre les choses qui s'unissent dans une même nature : tels furent Arius et Apollinaire, qui ont avancé que le Verbe tenait lieu d'âme ou

sectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut, si substantie animatae tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversas species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri; sicut albam et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitum sextum vel aliquid hujusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniantur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quae dicuntur esse unum subiecto. Et, quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, conveniunt omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam

secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contraria viis incesseunt ad hoc expendendum, praetermisso tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniantur in unam naturam; sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei et hominis, post incarnationem vero unam. Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfec-

d'esprit au corps de Jésus-Christ ; tel fut encore Eutychès, qui affirmait qu'avant l'Incarnation il y avait deux natures, celle de Dieu et de l'homme, et qu'il n'y en eût plus qu'une après l'Incarnation. Or, il y a dans leur doctrine une impossibilité absolue. Il est évident, en effet, que de toute éternité la nature du Verbe est très parfaite dans son intégrité, et qu'elle ne saurait en aucune façon être corrompue ou changée. Il est donc impossible que quelque chose d'extrinsèque à la nature divine, comme la nature humaine, ou l'une de ses parties, s'adjoigne à elle dans l'unité de nature.

D'autres, voyant l'impossibilité qu'offre cette opinion, ont pris une voie opposée. Les choses ajoutées à un être qui a une nature quelconque, sans appartenir à l'intégrité de sa nature, paraissent être des accidents, comme la blancheur et le goût de la musique, ou bien se trouver accidentellement en rapport avec lui, comme un anneau, un vêtement, une maison, et ce qui ressemble à cela. En considérant que la nature humaine s'adjoint au Verbe de Dieu, et n'entre cependant pas dans l'intégrité de sa nature, ils ont pensé que l'union de la nature humaine avec le Verbe est nécessairement accidentelle. Et, comme évidemment elle ne peut pas être dans le Verbe en qualité d'accident, d'abord parce que Dieu n'admet pas d'accident, ainsi que nous l'avons démontré (liv. I, ch. 23), ensuite parce que la nature humaine, dès lors qu'elle est dans le genre de la substance, ne peut être un accident d'aucun être, la conséquence qui semblait ressortir de là, c'est que la nature humaine s'adjoint au Verbe, non pas comme un accident, mais comme étant accidentellement en rapport avec lui. Nestorius prétendit donc que la nature humaine du Christ est pour le Verbe comme un temple, en sorte que l'on doit se faire de l'union du Verbe avec la na-

tissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. Unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitatem nature ei advenire.

Alii vero, hujus positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam divertunt. Ea enim que habent aliquam naturam adveniunt, nec tamen pertinent ad integritatem nature illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica, vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentum, domus et similia. Considerantes autem quod, quum humana natura Verbo Dei adveniat, nec ad ejus nature

integritatem pertineat, necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et, quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (l. I, c. 23) probatum est, tum quia humana natura, quum sit de genere substantie, nullius accidentis esse potest, relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habet ad Verbum sicut templum quoddam, ita quod secundum eorum inhabitationem erat intelligenda

ture humaine cette idée, qu'elle consiste uniquement en ce que le Verbe habite dans cette nature. De plus, dès lors que le temple a une individualité indépendante de celui qui y habite, et que l'individualité qui convient à la nature humaine est la personnalité, il restait à conclure que la personnalité de la nature humaine était distincte de celle du Verbe; et ainsi, le Verbe et cet homme étaient deux personnes.

Il en est encore d'autres qui, pour éviter cet inconvénient, ont introduit dans la nature humaine une disposition telle que la personnalité ne saurait lui convenir, disant que le Verbe a pris une âme et un corps, dans lesquels consiste l'intégrité de la nature humaine, de telle manière que l'âme n'est pas unie au corps pour constituer une substance; et ils se proposaient par là d'empêcher qu'on ne les forçât d'admettre que cette substance ainsi constituée a la raison qui fait la personne. Ils ont affirmé, en outre, que le Verbe était uni à l'âme et au corps comme à des choses qui étaient accidentellement en rapport avec lui, de même qu'un homme vêtu le serait à son vêtement; et en cela ils imitaient en quelque façon Nestorius.

Ces erreurs se trouvant écartées par ce qui précède, il faut nécessairement dire que l'union du Verbe et de l'homme s'est faite de telle manière, que les deux natures n'ont pas composé une seule nature, et que l'union du Verbe avec la nature humaine n'a pas été la même que celle qui existe entre une substance quelconque, entre celle de l'homme, par exemple, et les choses extérieures qui se trouvent accidentellement en rapport avec elle, comme serait l'habitation et le vêtement; mais on doit admettre que le Verbe subsiste dans la nature humaine comme dans une nature qui lui est devenue propre par l'Incarnation, en sorte

unio Verbi ad humanam naturam. Et, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem convehiens humanæ naturæ est personalitas, reliquum erat quod alia esset personalitas humanæ naturæ et alia Verbi; et sic Verbum et ille homo erant due persone.

Quoddammodo inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanæ naturæ consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personæ habere; unionem

vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis, ut neque ex duabus una natura conficta sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiæ, puta hominis, ad exteriora, quæ accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per Incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et, quamvis hæc unio perfecta ab homine non valeat explicari, tamen secun-

que ce corps est vraiment le corps du Verbe de Dieu, et de même pour l'âme, et que le Verbe de Dieu est vraiment homme. Quoique l'homme soit impuissant à expliquer parfaitement le mode de cette union, nous nous efforcerons cependant, dans la mesure de notre capacité et de nos forces, d'en dire quelque chose pour affermir la foi, afin de garantir contre les attaques des infidèles la doctrine catholique touchant ce mystère.

Nous ne trouvons rien parmi tous les êtres créés qui ressemble autant à cette union que l'union de l'âme et du corps; et la ressemblance serait plus parfaite encore, si, comme le dit saint Augustin lui-même, dans sa dispute contre Félicien (3), il n'y avait qu'un seul intellect pour tous les hommes, ainsi que quelques-uns l'ont prétendu; et, selon ceux-là, on doit dire qu'un intellect préexistant s'unit à l'homme qui est conçu pour former avec lui une seule personne, de la même manière que nous disons que le Verbe préexistant s'unit à la nature humaine en une seule personne (liv. II, ch. 73). Aussi, cette ressemblance entre les deux unions fait dire à saint Athanase, dans son symbole : « De même que l'âme raisonnable et la chair sont un » seul homme, ainsi Dieu et l'homme sont un seul Christ. » Or, puisque

(3) *Ingressus est Virginis uterum Dei Filius, ut iterum nasceretur ante jam genitus; suscepit totum hominem, qui jam habebat a Patre plenissimam deitatem. Non dissimilis genitori, quum nasceretur ex æterno perpetuus; non dissimilis homini, quum ex matre nascitur moriturus. Idem tamen et æternus in suo, et moriturus in nostro, dum utrumque continet ex seipso, et neutrum perdit ex altero. Sicque ex Deo et homine non imperfectus, sed in diversa proprietate plenissimus natus est Christus, sicut ex anima et corpore unusquisque hominum docetur esse perfectus. Non alius homo corpus, alius animus; quamvis aliud animus, aliud corpus, unus tamen atque idem homo et corpus docetur et animus... Sic post partum Virginis, non alius Dei et alius hominis, sed idem Christus Dei et hominis filius fuit. Et, sicut in uno homine aliud animus, aliud corpus; sic in mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis fuit; unus tamen ex utroque Christus Dominus fuit: aliud inquam, pro discretionem substantiæ; non alius, pro unitatem personæ (*De unitate Trinitatis, contra Felicianum arianum*). — Ce dialogue, longtemps attribué à saint Augustin, ne lui appartient pas. Il paraît certain que Vigile de Tapse en est le véritable auteur.*

dum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad sedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animæ ad corpus; et major esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit contre Félicien, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt (l. II, c. 73); secundum quos oporteret dicere quod in-

tellectus præexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum præexistens humanæ naturæ in personam unam uniri. Unde, propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod, « sicut anima rationalis » et caro unus est homo, ita Deus et homo » unus est Christus. » Sed, quum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiæ et sicut instrumento, non potest esse similitudo

l'âme raisonnable s'unit au corps et comme à une matière et comme à un instrument, la ressemblance ne peut pas exister quant au premier mode d'union; car si cela avait lieu, Dieu et l'homme ne feraient qu'une nature, dès lors que la matière et la forme constituent proprement la nature de l'espèce. Il reste donc à faire consister la ressemblance en ce que l'âme est unie au corps comme à un instrument; et cela s'accorde avec ce qu'ont dit les anciens docteurs, qui enseignèrent qu'en Jésus-Christ la nature humaine est en quelque sorte l'organe de la divinité, de même que l'on considère le corps comme l'organe de l'âme. En effet, le corps et ses parties sont les organes de l'âme autrement que ne le sont les instruments extérieurs : par exemple, cette hache n'est pas son instrument propre, comme l'est cette main; car plusieurs peuvent travailler avec la hache, mais cette main est affectée pour servir à l'opération propre de cette âme; et, pour cette raison, la main est un organe propre et uni, au lieu que la hache est un instrument extrinsèque et commun. Il faut donc appliquer cela à l'union de Dieu et de l'homme. Tous les hommes, en effet, sont, par rapport à Dieu, comme des instruments au moyen desquels il opère : *C'est Dieu*, dit l'Apôtre, *qui opère en vous l'acte de vouloir et son accomplissement, selon son bon plaisir* (Philipp., II, 13). Mais les autres hommes sont pour Dieu comme des instruments extrinsèques et séparés; car Dieu les porte, non-seulement à des opérations qui lui sont propres, mais encore à des opérations communes à toute nature raisonnable, comme de connaître la vérité, d'aimer le bien, de pratiquer la justice. Jésus-Christ, au contraire, a pris la nature humaine pour qu'elle réalise, en qualité d'instrument, les opérations propres à Dieu seul, comme d'effacer les pé-

quantum ad primum modum unionis; sic enim ex Deo et homine fieret una natura, quum materia et forma propriæ naturam constituent speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento; al quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animæ. Aliter enim est animæ organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora instrumenta; hæc enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut hæc manus; per dolabrum enim multi possunt operari, sed hæc manus ad propriam operationem hujus animæ deputatur; propter quod manus est organum unitum et proprium, do-

labra autem instrumentum extrinsecum et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quidam instrumenta quibus operatur : *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, secundum Apostolum (Philipp., II, 13). Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata; moventur enim a Deo, non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali nature, ut est intelligere veritatem, diligere bona et operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ soli Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introda-

chés, d'éclairer les âmes par la grâce et de les conduire à la perfection de la vie éternelle. La nature humaine de Jésus-Christ est donc, par rapport à Dieu, comme un instrument propre et qui lui est uni; ce qu'est la main pour l'âme.

Il n'est point en dehors des conditions ordinaires des choses de la nature qu'un être soit naturellement l'instrument propre d'un autre être, qui n'est cependant pas sa forme; car, en tant qu'elle est l'instrument du langage, la langue est l'instrument propre de l'intelligence, qui n'est cependant, comme le Philosophe le prouve, l'acte d'aucune partie du corps (4). Il se rencontre aussi qu'un instrument qui n'entre pas dans la nature de l'espèce se trouve dans tel individu à raison de la matière: par exemple, un sixième doigt ou quelque chose d'analogue. Rien donc ne nous empêche de dire que le mode d'union de la nature humaine avec le Verbe est tel, que la nature humaine est comme l'instrument du Verbe, instrument qui n'en est pas séparé, mais lui est uni. La nature humaine n'entre cependant pas dans la nature du Verbe, et le Verbe n'est pas sa forme; et néanmoins elle appartient à sa personne.

Nous n'avons pas, toutefois, apporté les exemples précédents pour que l'on y cherche une ressemblance parfaite en tous points. On doit comprendre, en effet, que le Verbe de Dieu a pu s'unir à la nature humaine d'une manière beaucoup plus sublime et plus intime que l'âme ne s'unit avec quelque instrument que ce soit qui lui est propre, pour cette raison surtout qu'il s'est uni à la nature humaine tout entière par le moyen de l'intelligence. Et, quoique le Verbe de Dieu pé-

[4] Sensitivum non est sine corpore, ad intellectus ab eodem est separabilis (Arist., *de Anima*, III, c. 4).

eere in perfectionem vite æternæ. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicujus quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus, qui tamen, ut Philosophus probat (*De Anima*, III, c. 4) nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet et tamen ex parte materiæ competit huic individuo, ut sextus digitus, vel aliquid hujusmodi. Nihil

igitur prohibet secundum hunc modum ponere unionem humanæ naturæ ad Verbum, quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum, non separatam, sed conjunctam; nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma; pertinet tamen ad ejus personam.

Predicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo sit in his requirenda. Intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanæ naturæ potuisse uniri quam anima quicumque proprio instrumento; præcipue quum tota humanæ naturæ, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et, licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia,

naître toutes choses par sa puissance, puisqu'il conserve et soutient tous les êtres (5), il peut cependant, en vertu d'une sorte d'affinité résultant de la ressemblance, s'unir plus éminemment et plus ineffablement aux créatures intelligentes, qui sont capables de jouir proprement du Verbe et d'entrer en participation avec lui.

CHAPITRE XLII.

Il convenait surtout au Verbe de Dieu de prendre la nature humaine.

On voit, d'après cela, qu'il convient surtout à la personne du Verbe de prendre la nature humaine. En effet :

1° Si la nature humaine est prise en vue du salut des hommes, et si le salut final de l'homme consiste à devenir parfait dans sa partie intellectuelle par la contemplation de la vérité première, il fallait que la nature humaine fût prise par le Verbe, qui procède du Père par une émanation intellectuelle.

2° Une sorte d'affinité paraît exister surtout entre le Verbe et la nature humaine ; car l'homme entre dans son espèce propre parce qu'il est raisonnable ; et il y a affinité entre le Verbe et la raison : aussi, en grec le mot λόγος signifie *verbe* et *raison*. Le Verbe s'est donc uni très convenablement à une nature raisonnable, puisque la Sainte-Écriture donne le nom d'*image* au Verbe et à l'homme à cause de cette affinité.

(5) *Deus novissime diebus istis locutus est nobis in Filio... qui, quum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus portansque omnia verbo virtutis suæ... sedet ad dexteram majestatis in excelsis* (Hebr., I, 1-3).

utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quæ proprie Verbo perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT XLII.

Quod assumptio humanæ naturæ maxime competebat Verbo Dei.

Ex hoc etiam patet quod humanæ naturæ assumptio potissime competit personæ Verbi.

1° Nam, si assumptio naturæ humanæ

ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primæ, oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectua-lem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

2° Rursus, Affinitas quædam videtur maxime Verbi ad humanam naturam ; homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est ; Verbum autem rationi affine est ; unde apud Græcos λόγος, *verbum* et *ratio* dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturæ unitum est ; nam et propter affinitatem prædictam divina Scriptura nomen *imaginis* et Verbo et

L'Apôtre dit, en effet, du Verbe, qu'il est l'image de Dieu invisible (Coloss., 1, 15), et, en parlant de l'homme, il dit aussi que l'homme est l'image et la gloire de Dieu (I. Cor., XI, 7).

3^o Le Verbe a une raison d'affinité, non-seulement avec la nature raisonnable, mais en général avec toute créature, puisque le Verbe a en lui les raisons [ou essences] de tous les êtres créés par Dieu, de même que l'homme qui exerce un art comprend dans la conception de son intelligence les raisons des œuvres qu'il produit à l'aide de son art. Ainsi donc, toutes les créatures ne sont qu'une sorte d'expression réelle et de représentation des choses comprises dans la conception du Verbe divin; et c'est pour cela qu'il est dit que toutes choses ont été faites par le Verbe. Le Verbe s'est donc uni convenablement à une créature, c'est-à-dire à la nature humaine.

CHAPITRE XLIII.

La nature humaine que le Verbe a prise n'existait pas avant qu'il l'eût prise, mais le Verbe de Dieu l'a prise par là même qu'il a été conçu.

Dès lors que le Verbe a pris la nature humaine de manière à faire avec elle une seule personne, ainsi qu'on le voit par ce qui précède (ch. 41), la nature humaine ne devait pas exister avant d'être unie au Verbe. En effet :

1^o Si elle existait auparavant, comme une nature ne peut préexister que dans un individu, il y aurait nécessairement eu un individu de cette nature humaine qui préexistait à l'union. Or, l'individu de la

tribuit et homini; dicit enim Apostolus de Verbo quod est *imago Dei invisibilis* [Coloss., 1, 15], et idem de homine dicit quod *est imago et gloria Dei est* [I. Cor., XI, 7].

3^o Habet etiam Verbum, non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam, quamdam affinitatis rationem, quum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud sunt quam reales quædam expressio et representatio eorum quæ in conceptione divini Verbi comprehenduntur; propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Convenienter

igitur Verbum creaturæ, scilicet humanæ naturæ, unitum est.

CAPUT XLIII.

Quod humana natura assumpta a Verbo non præexistit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta a Verbo Dei.

Quum autem Verbum humanam naturam assumpsit in unitatem personæ, ut ex dictis jam (c. 41) patet, oportuit humanam naturam non præexistere antequam Verbo uniretur.

1^o Si enim præxisteret, quum natura præexistere non possit nisi in individuo,

nature humaine est une hypostase et une personne. Il faut donc dire que la nature humaine, qui devait être prise par le Verbe, préexistait dans une hypostase ou une personne. Si donc, quand cette nature fut prise, la première hypostase ou personne se fût conservée, deux hypostases ou personnes, l'une du Verbe et l'autre de l'homme, auraient subsisté après l'union, et, par conséquent, l'union ne se serait pas faite dans une hypostase ou personne; ce qui est contraire à l'enseignement de la foi. Si, au contraire, cette hypostase ou personne ne se fût pas conservée dans cette nature dans laquelle elle avait préexisté comme devant être prise par le Verbe, cela n'aurait pu se faire sans corruption; car aucun singulier ne cesse d'être ce qu'il est que par une corruption. Ainsi donc, cet homme, qui eût préexisté à l'union, se serait nécessairement corrompu, et il en eût été de même, conséquemment, de la nature humaine qui existait en lui. Il était donc impossible que le Verbe prit, pour être une seule personne avec lui, un homme qui existait déjà.

2° Si quelque une des choses qui sont naturelles à l'homme manquait au Verbe de Dieu, la perfection de son Incarnation en souffrirait. Or, il est naturel à l'homme de naître d'une naissance humaine. Le Verbe de Dieu n'aurait pas eu cela, s'il eût pris un homme qui existait déjà; car cet homme eût été un pur homme dans sa naissance. On ne pourrait donc pas attribuer sa naissance au Verbe, ni appeler la Bienheureuse Vierge la mère du Verbe. Or, la foi confesse qu'à l'exception du péché, il nous ressemble en tout ce qui est naturel, et elle enseigne, d'après l'Apôtre, que le Fils de Dieu a été formé et qu'il est

oportuisset esse aliquod individuum Huius humanæ naturæ præexistentis ante unionem. Individuum autem humanæ naturæ est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona præexistisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset, manente priori hypostasi vel persona, remanissent tunc post unionem duæ hypostases vel personæ, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona; quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo præexistisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem

corrupti qui unioni præexistisset, et, per consequens, humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personæ aliquem hominem præexistentem.

2° Simul autem et derogaretur perfectioni Incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quæ naturalia sunt homini ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur natiuitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet, si hominem præexistentem assumpsisset; nam ille homo in sua natiuitate purus homo exstisset; unde ejus natiuitas Verbo non posset attribui, nec Beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere et natum, et Virginem

né d'une femme, et que la Vierge est mère de Dieu (1). Il ne convenait donc pas qu'il prît un homme qui existait déjà.

Il ressort encore de là que le Verbe s'est uni la nature humaine dès le premier instant de sa conception. En effet :

1^o De même que le Verbe de Dieu ne pouvait devenir homme sans naître d'une naissance humaine, afin d'être un homme vrai et naturel, semblable à nous sous tous rapports, dans les choses naturelles, il fallait également, pour le devenir, que le Verbe de Dieu fût conçu d'une conception humaine; car, dans l'ordre de la nature, l'homme ne naît qu'autant qu'il a été d'abord conçu. Or, si la nature humaine, qui devait être prise, avait existé en quelque état que ce soit avant d'être unie au Verbe, on ne pourrait pas attribuer cette conception au Verbe de Dieu, de manière à dire qu'il a été conçu d'une conception humaine. Il a donc fallu que le Verbe de Dieu fût uni à la nature humaine à l'origine même de sa conception.

2^o Dans la génération humaine, la puissance active agit pour compléter la nature humaine dans quelque individu déterminé. Or, si le Verbe de Dieu n'avait pas pris la nature humaine à l'origine même de sa conception, avant l'union la puissance active aurait agi dans la génération en vue de produire un autre individu de la nature humaine, et cet individu est une hypostase ou une personne humaine; et après l'union, elle aurait fait rapporter la génération tout entière à une au-

(1) *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom., VIII, 3); *Non habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum abtem per omnia, pro similitudine, abique peccato* (Hebr., IV, 15); *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege* (Galat., IV, 4); *Jacob autem genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus; Christi autem generatio sic erat: Quam passet desponsata mater ejus Maria Joseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto* (Matth., I, 16 et 18).

matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut præexistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod, ab ipso conceptionis principio, naturam humanam sibi univit :

1^o Quia, sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana; non enim, secundum naturæ ordinem, homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualibumque statu fulset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset,

ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod, ab ipso conceptionis principio, Verbum Dei humanæ naturæ uniretur.

2^o Rursum, In generatione humana, virtus activa agit ad complementum humanæ naturæ in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana na-

tre hypostase ou personne, savoir à celle du Verbe de Dieu, qui naissait dans la nature humaine. Ainsi donc, la génération ne serait pas numériquement une, puisqu'elle aurait pour fin deux personnes; et elle ne serait pas non plus uniforme dans son tout; ce qui semble sortir de l'ordre de la nature. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu prît la nature humaine après sa conception, mais il devait la prendre en même temps qu'il était conçu.

3^e L'ordre de la conception humaine semble exiger que celui-là même qui est conçu naisse, et non pas un autre, puisque la conception humaine a pour fin la naissance. Si donc le Fils de Dieu est né d'une naissance humaine, il fallait aussi que le Fils de Dieu, et non pas un pur homme, fût conçu d'une conception humaine.

CHAPITRE XLIV.

La nature humaine que le Verbe a prise fut parfaite, quant à l'âme et au corps, à l'instant même de sa conception.

Il est encore manifeste, d'après cela, qu'une âme raisonnable fut unie au corps dès le premier instant de la conception. En effet :

1^o Le Verbe de Dieu a pris un corps au moyen d'une âme raisonnable; car le corps humain, pas plus que les autres corps, ne peut être pris par Dieu qu'à cause d'une âme raisonnable. Le Verbe de Dieu n'a donc pas pris un corps sans une âme raisonnable. Puis donc que le Verbe de Dieu a pris un corps dès le premier instant de sa conception, il fallait qu'une âme raisonnable fût unie à ce corps dès ce premier instant.

tura. Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum; quod a nature ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei, post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

3^o Item, Hoc videtur generationis humane ordo requirere ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius, quam conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT XLIV.

Quod natura humana assumpta a Verbo in ipso conceptionis fuit perfecta, quantum ad animam et corpus.

Uterius autem ex hoc manifestum est quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori fuit unita.

1^o Verbum enim Dei, mediante anima rationali, corpus assumpsit; corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit

2° Si l'on suppose ce qui est postérieur dans la génération, on suppose nécessairement aussi ce qui vient avant, selon l'ordre de la génération. Or, ce qui est postérieur dans la génération, c'est ce qui est le plus parfait : l'individu même qui est engendré est ce qu'il y a de plus parfait ; dans la génération humaine, cet individu est une hypos-tase ou personne, et l'âme et le corps sont destinés à le constituer. La personnalité de l'homme engendré étant supposée, le corps et l'âme raisonnable existent donc nécessairement tous les deux. Or, la personnalité du Christ-Homme n'est pas autre que la personnalité du Verbe de Dieu ; et, à l'instant même de sa conception, le Verbe de Dieu s'est uni un corps humain. Donc la personnalité de cet homme était là. Donc l'âme raisonnable dut s'y trouver aussi.

3° Il n'aurait pas été convenable que le Verbe, qui est la source et l'origine de toutes les perfections et de toutes les formes, se fût uni à un être informe et dont la nature n'était pas encore parfaite. Or, avant l'animation, tout ce qui est produit comme corps est informe et n'est pas encore parfait dans sa nature. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu s'unît à un corps qui n'était pas encore animé ; et, par conséquent, il fallut que, dès le premier instant de sa conception, l'âme fût unie au corps.

Cela prouve encore que le corps pris par le Verbe a été formé dès l'origine de la conception, parce que le Verbe de Dieu n'a rien dû prendre qui fût informe. L'âme, de même que toute autre forme naturelle, demande aussitôt une matière propre. Or, la matière propre

corpus absque anima rationali. Quam igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori uniretur.

2° Item, Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum ; perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei ; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus hu-

manum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis. Ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

3° Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturæ habenti uniretur. Quidquid autem fit corporeum, ante animationem, est informe et nondum perfectionem naturæ habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato ; et sic, a principio conceptionis, oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut et quælibet

de l'âme, c'est le corps organisé ; car l'âme est l'entéléchie [ou l'acte] (1) du corps organique physique qui a la vie en puissance. Si donc l'âme a été unie au corps dès le premier instant de la conception, comme nous venons de le prouver, le corps a été nécessairement organisé et formé dès le premier instant de la conception. Et même, dans l'ordre de la génération, l'organisation du corps précède l'introduction de l'âme raisonnable ; d'où il suit que ce qui est postérieur étant réalisé, ce qui vient avant le fut nécessairement aussi. Or, rien ne s'oppose à ce que l'accroissement de la quantité jusqu'au degré voulu se fasse après l'animation du corps. Nous devons donc penser, pour ce qui regarde la conception de l'homme que le Verbe a pris, que le corps fut organisé et formé dès le premier instant de la conception, mais qu'il n'avait pas encore la quantité à laquelle il devait atteindre.

CHAPITRE XLV.

Il convenait que Jésus-Christ naquit d'une vierge.

Il est clair par là même que cet homme devait nécessairement naître d'une vierge, sans sperme naturel. En effet :

1° Dans la génération humaine, le sperme de l'homme est requis comme principe actif, à cause de la puissance active qui est en lui. Or, d'après ce qui précède, la puissance active ne pouvait pas être naturelle dans la génération du corps du Christ, puisqu'une puissance naturelle n'accomplit pas parfaitement tout d'un coup la formation du

(1) Ἐντελέχεια, acte, perfection, force motrice.

alia forma naturalis. Est autem propria materia animæ corpus organizatum ; est enim anima entelechia corporis organici physici, potentia vitam habentis. Si igitur anima, a principio conceptionis, corpori sit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus, a principio conceptionis, organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis, ordine generationis, præcedit animæ rationalis introductionem ; unde, posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quod, in ipso conceptionis principio,

fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

Quod Christum decevit nasci ex virgine.

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

1° Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quæ in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secun-

corps, mais il faut du temps pour cela ; au lieu que le corps de Jésus-Christ fut formé et organisé dès le premier instant de sa conception, ainsi que nous venons de le prouver (ch. 44). Il reste donc à dire que la génération humaine du Christ s'est faite sans sperme naturel.

2^o Dans la génération d'un animal quelconque, le sperme du père attire à lui la matière que fournit la mère, comme si la puissance qui est dans le sperme du père recherchait son complément comme fin de la génération tout entière ; aussi, lorsque la génération est complète, le petit qui naît est le sperme même qui est changé et a reçu son complément. Or, dans la génération humaine du Christ, le dernier terme de la génération était l'union avec la personne divine, et non la constitution d'une personne ou hypostase humaine, comme cela résulte de ce que nous avons dit (ch. 41). Le sperme d'un homme n'a donc pas pu être le principe actif dans cette génération, mais seulement la puissance divine ; en sorte que, comme, dans la génération commune des hommes, le sperme de l'homme attire dans sa substance la matière fournie par la mère, ainsi, dans la génération du Christ, le Verbe de Dieu a pris cette même matière pour l'unir à lui.

3^o Il convenait manifestement aussi que quelque propriété de la génération spirituelle du Verbe se fît remarquer dans la génération humaine du Verbe de Dieu. Or, en tant que le Verbe procède de celui qui parle, qu'il soit conçu intérieurement ou proféré extérieurement, il ne cause aucune corruption dans celui qui parle, mais c'est plutôt le Verbe qui indique la plénitude de la perfection qui est dans celui-ci. Il convenait donc que, dans la génération humaine, le Verbe de Dieu

dum prædicta, quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore ; corpus autem Christi, in ipso principio suæ conceptionis, fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. 44). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

2^o Item, Semen maris, in generatione animaliscujuscunque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quæ est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis ; unde, et completa generatione, ipsum semen immutatum et completum est proles quæ nascitur. Sed, in generatione humana Christi, fuit ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana con-

stituenda, ut ex dictis (c. 41) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina ; ut, sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam in generatione Christi Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

3^o Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prelatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur ut

fût conçu et naquit de telle sorte que l'intégrité de sa mère n'en souffrit pas d'atteinte. Puisqu'il est également clair qu'il convenait que le Verbe de Dieu, par lequel toutes choses ont été constituées et sont conservées dans leur intégrité, naquit de manière à conserver sous tous rapports l'intégrité de sa mère, il convenait donc qu'il fût engendré d'une vierge.

Quoique le Christ ait été engendré autrement que le reste des hommes, ce mode de génération ne déroge en rien à son humanité véritable et naturelle. Il est évident, en effet, que puisque la puissance divine est infinie, comme nous l'avons démontré (liv. I, ch. 43), et que toutes les causes reçoivent d'elle la vertu de produire leurs effets, Dieu peut produire dans la même espèce et dans la même nature, sans le secours de cette cause, tout effet qui est [ordinairement] produit par quelque cause que ce soit. De même donc que la vertu naturelle inhérente au sperme humain produit un vrai homme, qui a l'espèce et la nature humaine, ainsi la puissance divine, qui a conféré cette vertu au sperme, peut produire sans elle les effets de cette vertu, en constituant un vrai homme, qui a l'espèce et la nature humaine.

Si l'on objecte que, comme l'homme engendré naturellement a un corps qui est naturellement constitué du sperme de l'homme et de la substance fournie par la femme, quelle que soit cette substance, le corps de Jésus-Christ n'était pas de la même nature que le nôtre, s'il n'a pas été engendré du sperme de l'homme, la réponse à cette difficulté ressort clairement de l'opinion d'Aristote. Il dit que le sperme de l'homme n'entre pas matériellement dans la constitution de l'être

matris integritas non corrumpereetur. Quum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret, conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus veræ et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, quum virtus divina infinita sit, ut supra (l. I, c. 43) probatum est, et per eam omnes causas virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quaecumque causam produci potest per Deum absque illius causæ admiculo produci ejusdem speciei et naturæ. Sicut igitur virtus naturalis quæ est in humano semine producit homi-

nem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quæ talem virtutem semini dedit, absque hujusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat quod, quum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quidquid sit illud, corpus Christi non fuit ejusdem naturæ cum nostro, si non est ex maris semine generatum, — ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem (*De Generat. animat.*, II, c. 4), dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium; materia vero corporis tota ministratur a matre; et sic, quantum ad ma-

conçu, mais qu'il en est seulement le principe actif, et que la matière du corps est fournie tout entière par la mère (1). Ainsi donc, le corps de Jésus-Christ ne diffère point du nôtre quant à la matière ; car nos corps eux-mêmes sont matériellement constitués de la substance qui est prise chez la mère.

Lors même que l'on répugnerait à admettre l'opinion d'Aristote, cette objection n'aurait pas plus de valeur. Pour trouver s'il y a ressemblance ou dissemblance entre plusieurs êtres, quant à la matière, on ne considère pas quel est l'état de la matière à l'origine de la production, mais dans quelle condition se trouve, au terme de la production, la matière déjà préparée ; car il n'y a pas de différence, quant à la matière, entre l'air produit de la terre et celui qui l'est de l'eau, parce que, bien que l'eau et la terre diffèrent à l'origine de la production, le principe générateur les ramène néanmoins par son action à une disposition unique. Ainsi donc, la puissance divine peut donner, au terme de la génération, à la matière prise seulement chez la femme, la même disposition qu'aurait la matière prise conjointement chez l'homme et

(1) *Animal corpus est animatum, ad quod instituendum femina semper materia præbet, mas vim creandi. Hanc eorum utrique facultatem tribuimus, idque est quo alterum mas, alterum femina sit. Itaque corpus et magnitudinem præberi a femina necesse est ; a mare nihil tale necessario desideratur. Nec enim instrumenta in iis quæ efficiuntur inesse, neque ipsum efficiens necesse est. Corpus igitur ex femina est, anima ex mare. Substantia enim corporis alicujus anima est.... Quoniam excrementum femine potentia tale est, quale natura animal est, partesque potentia insunt, actu nulla est, ideo pars quæque existit. Quoniam etiam agens et patiens, quum se invicem tetigerunt, quemdam in modum alterum agens, alterum patiens est, modum hunc ita intelligi volo ut conditionibus, sic, ubi, quando, describatur. Jam enim continuo alterum agit, alterum patitur. Materiam igitur femina præbet, principium motionis mas (Arist., *De generatione animalium*, II, c. 4). — Cette opinion d'Aristote paraît confirmée par les observations physiologiques les plus récentes. — Par ces mots : *Anima ex mare*, Aristote ne veut désigner que l'âme végétative, et non le principe intelligent ; car, il dit dans le chapitre précédent : *Quorum principiorum actio est corporalis, hæc sine corpore inesse non posse certum est. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est, nec enim ipsa per se accedere possunt, quum inseparabilia sint, neque cum corpore ; semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit ; nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis.**

teriam, corpus Christi non differt a corpore nostro ; nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis prædictæ positioni Aristotelis repugnet, adhuc prædicta objectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo, in materia, non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum con-

ditionem materiæ jam præparatæ, prout est in termino generationis ; non enim differt secundum materiam aer ex terra vel ex aqua generatus, quia, licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quæ solum ex muliere sumitur potest reduci, in fine generationis, ad eandem dispositionem quam habet materia,

la femme. Il n'y aura, par conséquent, à raison de la diversité de la matière, aucune dissemblance entre le corps de Jésus-Christ, que la puissance divine a formé d'une matière prise seulement chez sa mère, et nos corps formés d'une matière par la puissance naturelle, quoiqu'ils soient tirés de nos deux parents. Il est évident, en effet, que le limon terrestre auquel Dieu a donné la forme humaine du premier homme, qui fut certainement un homme véritable et semblable à nous sous tous rapports, différerait plus de la matière qui est prise en même temps chez l'homme et la femme, que la matière prise seulement chez la femme, et de laquelle le corps de Jésus-Christ a été formé.

Si Jésus-Christ est né d'une vierge, cela ne nuit en rien à la vérité de son humanité et à sa ressemblance avec nous; car, quoique la puissance naturelle ait besoin d'une matière déterminée pour produire avec elle un effet déterminé, la puissance divine, qui peut tirer du néant tous les êtres, n'est point obligée, quand elle agit, de prendre une matière déterminée.

Que la mère de Jésus-Christ ait conçu et enfanté en demeurant vierge, cela ne diminue non plus en rien sa dignité et n'empêche pas de l'appeler la mère vraie et naturelle du Fils de Dieu; car elle a donné, par l'opération de la puissance divine, la matière naturelle pour la génération du corps de Jésus-Christ; et cela seul est requis du côté de la mère. Quant aux choses qui, chez les autres mères, détruisent la virginité, elles ne se rapportent point à ce qui concerne la mère, mais uniquement à ce qui regarde le père, et elles ont pour fin de faire parvenir le sperme de l'homme au lieu où s'accomplit la génération.

si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materie, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quæ virtute nature formantur ex materia, etiam si ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quæ ex viro et muliere simul assumitur limus terre, de quo Deus primum humanum hominem formavit, quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est.

Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini ejus ad nos; licet enim virtus na-

turalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quæ potest ex nihilo cuncta producere, in agendo, ad materiam determinatam non coarctatur.

Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur; virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur; ea vero quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

CHAPITRE XLVI.

Jésus-Christ est né du Saint-Esprit.

Quoique toute opération divine qui réalise quelque chose dans les créatures soit commune à la Trinité tout entière, ainsi qu'il a été prouvé plus haut (ch. 20-22), la formation du corps de Jésus-Christ, qui est l'œuvre de la puissance divine, est convenablement attribuée au Saint-Esprit, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité. En effet :

1° Cela paraît convenir à l'Incarnation du Verbe ; car, de même que notre verbe est invisible quand il est conçu dans notre esprit, et qu'il devient sensible lorsqu'il est produit extérieurement par la parole ; ainsi, à raison de la génération éternelle, le Verbe de Dieu existe d'une manière invisible dans le cœur du Père, et il est devenu sensible pour nous par l'Incarnation ; ce qui fait que l'Incarnation du Verbe de Dieu ressemble à l'expression de notre verbe par la parole. Or, l'expression de notre verbe par la parole se fait au moyen de notre respiration, qui forme la voix de notre verbe. Il convient donc de dire que l'Esprit du Fils de Dieu a formé sa chair.

2° Cela convient également à la génération humaine. En effet, la vertu active, inhérente au sperme humain, en attirant à elle la matière qui est chez la mère, opère au moyen de l'esprit [vital] ; car cette vertu dérive de cet esprit, et c'est parce qu'il le contient que le sperme est nécessairement floconneux et blanc. Le Verbe de Dieu, en prenant une chair, devait donc convenablement former par le Saint-Esprit le corps qu'il prenait d'une vierge.

CAPUT XLVI.

Quod Christus natus est de Spiritu Sancto.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis (c. 20-22) ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quæ divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

1o Hoc enim congruere videtur Incarnationi Verbi. Nam, sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem æternam in corde Patris invisibiliter existit, per In-

carnationem autem nobis sensibile factum est ; unde Verbi Dei Incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta.

2o Convenit etiam hoc et generationi humanæ. Virtus enim activa quæ est in semine humano, ad se trahens materiam quæ fuerit a matre, per spiritum operatur ; fundatur enim hujusmodi virtus in spiritu, propter cujus continentiam semen spumosum oportet esse et album. Verbum igitur Dei, sibi corpus assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum Sanctum debet. carnem assumendo, formare.

3° Cela convient encore pour nous insinuer quelle cause a déterminé l'Incarnation du Verbe. Cette cause n'a pu être que l'amour de Dieu pour l'homme, dont il a voulu s'unir la nature dans l'unité de personne. Or, nous avons vu précédemment que parmi les personnes divines c'est le Saint-Esprit qui procède comme étant l'amour (ch. 19). Il convenait donc d'attribuer l'œuvre de l'Incarnation au Saint-Esprit.

4° La Sainte Écriture a coutume d'attribuer toutes les grâces au Saint-Esprit, parce que nous voyons que celui qui fait un don gratuit l'accorde par amour. Or, il n'a pas été accordé à l'homme une grâce plus élevée que d'être uni à Dieu quant à la personne. Cette opération est donc convenablement attribuée en propre au Saint-Esprit.

CHAPITRE XLVII.

Jésus-Christ n'a pas été le fils du Saint-Esprit selon la chair.

Quoique Jésus-Christ ait été conçu du Saint-Esprit et de la Vierge, on ne peut cependant pas dire que le Saint-Esprit est le père de Jésus-Christ à raison de la génération humaine, comme on dit que la Vierge est sa mère. En effet :

1° Le Saint-Esprit n'a pas produit de sa substance la nature humaine qui est en Jésus-Christ, mais il a seulement opéré par sa puissance pour la produire. On ne peut donc pas dire que le Saint-Esprit est le père de Jésus-Christ à raison de la génération humaine.

3° Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad Incarnationem Verbi moventem; quæquidem nulla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cujus naturam sibi voluit in unitate persone copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est (c. 19). Conveniens igitur fuit ut Incarnationis opus Spiritui Sancto attribueretur.

4° Solet etiam in Sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem major est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

CAPUT XLVII.

Quod Christus non fuit filius Spiritus Sancti secundum carnem.

Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater ejus.

1° Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad ejus productionem. Non igitur potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

2° Ce serait induire en erreur que de dire que Jésus-Christ est le fils du Saint-Esprit. Il est évident, en effet, que le Verbe de Dieu est une personne distincte, parce qu'il est le Fils de Dieu le Père. Si donc on affirmait qu'il est le fils du Saint-Esprit par la nature humaine, on donnerait à entendre que Jésus-Christ est deux fils; car le Verbe de Dieu ne saurait être le fils du Saint-Esprit. Ainsi donc, comme le nom de fils appartient à la personne, et non à la nature, il s'ensuivrait qu'il y aurait en Jésus-Christ deux personnes; ce qui est opposé à la foi catholique; car il répugnerait que l'autorité et le nom du Père fussent transportés à une autre personne; et cela aurait lieu, si l'on appelait le Saint-Esprit le père de Jésus-Christ.

CHAPITRE XLVIII.

On ne doit pas dire : Jésus-Christ est une créature.

Il est encore manifeste que, bien que la nature humaine prise par le Verbe soit une créature, on ne peut pas affirmer absolument que Jésus-Christ est une créature.

Etre créé, en effet, c'est *être fait* quelque chose. Comme *être fait* a pour terme l'être absolu, il appartient d'*être fait* à ce qui a un être subsistant, et ce qui est tel est un individu complet dans le genre de la substance; et lorsqu'il est dans la nature intelligente, on appelle cet individu une personne, ou bien encore une hypostase. Quant aux formes, aux accidents, et même aux parties, on ne dit qu'ils *sont faits* que sous quelque rapport, puisqu'ils n'ont pas un être subsistant en lui-même, mais qu'ils subsistent dans un autre être; aussi, quand

2° Esset etiam inductivum in errorem si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii; nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest. Et sic, quum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duæ personæ; quod est a fide catholica alienum; inconveniens enim esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur; quod contingeret, si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

CAPUT XLVIII.

Quod non est dicendum : Christus est creatura.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est fieri quoddam. Quum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiæ; quodquidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formæ vero et accidentia et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum

quelqu'un devient blanc, on ne dit pas qu'il *est fait* absolument, mais sous un rapport. Or, il n'y a pas en Jésus-Christ d'autre hypostase ou personne que celle du Verbe de Dieu, qui est incréée, comme on le voit clairement par ce qui précède (ch. 6-8). On ne peut donc pas affirmer absolument que Jésus-Christ est une créature, bien qu'il soit permis de le faire avec une addition, en disant qu'il est une créature comme homme, ou à raison de la nature humaine.

Quoique l'on n'attribue pas absolument au sujet qui est un individu dans le genre de la substance, ce qui lui est propre à raison des accidents ou des parties, mais seulement sous quelque rapport, on attribue néanmoins absolument au sujet tout ce qui vient naturellement à la suite des accidents ou des parties pris suivant leur raison propre : ainsi on dit absolument d'un homme qu'il voit, parce que cela est attaché à l'œil ; qu'il est crépu, à cause de ses cheveux, et visible, à cause de sa couleur. Ainsi donc on peut affirmer absolument de Jésus-Christ les choses qui viennent naturellement à la suite de la nature humaine : par exemple, qu'il est homme, qu'il est visible, qu'il a marché, et tout ce qui ressemble à cela ; mais pour ce qui appartient en propre à la personne de Jésus-Christ, on ne l'affirme pas à raison de la nature humaine, à moins d'une addition exprimée ou sous-entendue.

quid, quum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistans in alio ; unde, quum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quæ est increata, ut ex præmissis (c. 6 8) manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo vel secundum humanam naturam.

Licet autem, de subjecto quod est individuum in genere substantiæ, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium ejus, propter accidentia vel partes, sed solum

secundum quid, tamen simpliciter prædicantur de subjecto quæcûmque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem ; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quæ consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia hujusmodi ; quod autem est personæ proprium de Christo non enuntiatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintelecta.

CHAPITRE XLIX.

Réponse aux arguments formulés plus haut contre l'Incarnation.

Ceci posé, il est facile de résoudre les objections qui ont été faites précédemment (ch. 40) contre la croyance de l'Incarnation.

1° Nous avons démontré qu'on ne doit pas concevoir l'Incarnation du Verbe comme si le Verbe s'était changé en chair, ou bien s'était uni à un corps comme sa forme (ch. 31 et 41). Il ne résulte donc pas de ce que le Verbe s'est incarné, que Dieu soit vraiment un corps ou une puissance qui réside dans un corps, ainsi qu'on le concluait dans le premier argument.

2° Il ne suit pas non plus que le Verbe a subi un changement substantiel, par là même qu'il a pris la nature humaine. Aucun changement, en effet, ne s'est produit dans le Verbe de Dieu, mais seulement dans la nature humaine que le Verbe a prise, et à raison de laquelle il convient au Verbe d'avoir été engendré et d'être né dans le temps; ce qui ne lui convient pas par lui-même.

3° Il n'y a rien de nécessaire dans ce qu'on oppose en troisième lieu. L'hypostase, en effet, ne dépasse pas les limites de la nature à laquelle elle doit sa subsistance. Or, le Verbe de Dieu ne tient pas sa subsistance de la nature humaine, mais il attire plutôt la nature humaine à sa subsistance ou à sa personnalité; car il ne subsiste pas par elle, mais en elle. Rien n'empêche donc le Verbe de Dieu d'être partout, quoique la nature humaine que le Verbe de Dieu a prise ne soit pas partout.

CAPUT XLIX.

Solutio rationum contra Incarnationem superius positarum.

His igitur habitis, ea quæ contra Incarnationis fidem supra (c. 40) posita sunt facile solvantur.

1° Ostensum est enim (c. 31 et 41) Incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma; unde non est consequens, ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

2° Similiter etiam non sequitur quod

Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quæ est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

3° Quod etiam tertio proponitur necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius nature ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam a suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum De esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

4° Ce principe résout la quatrième difficulté ; car il n'y a nécessairement pour chaque être subsistant qu'une seule nature en vertu de laquelle il a son être absolu ; et, par conséquent, le Verbe de Dieu a son être absolu en vertu de la seule nature divine, et non pas de la nature humaine, mais il doit à cette dernière d'être dans telle condition, c'est-à-dire d'être homme.

5° Le même principe résout également la cinquième difficulté. Il est impossible que la nature en vertu de laquelle le Verbe subsiste soit autre que la personne même du Verbe. Or, il subsiste par la nature divine, et non par la nature humaine, mais, comme nous l'avons dit, il attire celle-ci à sa subsistance, pour subsister en elle. La nature humaine n'est donc point nécessairement pour cela identique à la personne du Verbe.

6° Cela nous sert encore à détruire la sixième objection. L'hypostase est moins simple, réellement ou intellectuellement, que la nature en vertu de laquelle son être est constitué : réellement, lorsque l'hypostase n'est pas à elle-même sa nature ; intellectuellement, quand il s'agit des êtres chez lesquels l'hypostase est la même chose que la nature (1). Or, ce n'est pas la nature humaine qui constitue absolument l'hypostase du Verbe, en sorte qu'il existe par elle ; mais ce que le Verbe tient de cette nature, c'est uniquement d'être homme. La nature humaine ne doit donc pas être plus simple que le Verbe, en tant que Verbe, mais seulement en tant que le Verbe est cet homme.

(1) Les êtres chez lesquels l'hypostase est réellement moins simple que la nature, sont les composés naturels ; elle n'est moins simple qu'intellectuellement chez ceux en qui il n'y a qu'une distinction de raison entre l'hypostase et la nature : ce sont les substances simples, ou les purs esprits.

4° Ex hoc etiam solvitur quartum. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat ; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

5° Idem etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam ; sed eam a suam subsistentiam trahit, ut in eas subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod

natura humana sit idem quod persona Verbi.

6° Hinc etiam excluditur id quod sexto obijciatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse : re quidem, quum hypostasis non sit sua natura ; intellectu autem solo, in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit ; sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum, in quantum est Verbum, sed solum in quantum Verbum est hic homo.

7° On voit d'après cela quelle est la réponse à faire à la septième objection. Il n'est point nécessaire que l'hypostase du Verbe de Dieu soit constituée absolument par une matière déterminée, mais seulement en tant qu'il est cet homme ; car nous avons observé qu'il n'est constitué de cette manière que par la nature humaine.

8° Si l'âme humaine et le corps sont attirés en Jésus-Christ à la personnalité du Verbe, sans constituer une personne distincte de la personne du Verbe, cela n'a pas pour effet de diminuer leur puissance, comme on le prétendait dans le huitième argument, mais d'accroître leur dignité. En effet, l'être d'une chose quelle qu'elle soit est meilleur quand elle est unie à un être plus noble que le sien, que lorsqu'elle existe par elle-même : ainsi, l'âme sensitive a un être plus noble dans l'homme que dans les autres animaux, bien qu'elle soit la forme principale de ceux-ci ; ce qu'elle n'est pas pour l'homme.

9° Nous tirons de là une solution pour la neuvième objection. Il y eut vraiment en Jésus-Christ ce corps et cette âme, et cependant ils n'ont pas constitué une personne distincte de la personne du Verbe de Dieu, parce qu'ils ont été pris pour entrer dans la personnalité du Verbe de Dieu ; de même que le corps a une espèce propre quand il est sans âme, et reçoit de l'âme l'espèce à laquelle il appartient, lorsqu'il lui est uni.

10° Cela résout également la dixième difficulté. Cet homme qui est Jésus-Christ, est évidemment une substance, non pas universelle, mais particulière ; il est aussi une hypostase, et cette hypostase n'est cependant pas distincte de l'hypostase du Verbe, parce que l'hypostase du Verbe a pris la nature humaine, afin que le Verbe subsiste aussi

7° Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo objicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo ; sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

8° Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam præter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem majorem. Unumquodque enim melius esse habet, quam suo digniori unitur, quam quum per se exaltat, sicut anima sensibilis nobilior esse habet in homine quam in aliis animalibus,

in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

9° Hinc etiam solvitur quod nono objiciebatur. In Christo enim vere fuit hæc anima et hoc corpus, non tamen ex eis constituta est persona aliqua præter personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta ; sicut et corpus, quum est sine anima, propriam speciem habet, sed, quum unitur animæ, ab ea speciem sortitur.

10° Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus substantia quadam est, non universalis, sed particularis ; et hypostasis quadam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi, quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta

bien dans la nature humaine que dans la nature divine. Or, ce qui subsiste dans la nature humaine est cet homme. Par conséquent, en parlant de cet homme, on suppose le Verbe lui-même.

Si l'on transporte la même objection à la nature humaine, en disant qu'elle est une substance, non pas universelle, mais particulière, et, par conséquent, une hypostase, on est manifestement dans l'erreur. En effet, même dans Socrate ou dans Platon, la nature humaine n'est pas une hypostase, mais ce qui subsiste en elle est une hypostase. Si cette nature est une substance, et une substance particulière, ces termes n'ont pas le même sens qu'on leur donne en disant que l'hypostase est une substance particulière; car, selon le Philosophe, le mot *substance* s'emploie de deux manières, pour indiquer le sujet qui est dans le genre de la substance, et qui s'appelle hypostase, et aussi la quiddité, c'est-à-dire la nature de la chose (2).

Si l'on appelle substances particulières les parties d'une substance, ce n'est pas parce qu'elles subsistent par elles-mêmes, mais elles subsistent dans le tout. On ne peut donc pas leur donner le nom d'hypostases, puisque aucune d'elles n'est une substance complète; et s'il en était autrement, il s'ensuivrait qu'il y aurait dans un même homme autant d'hypostases que de parties.

11° Nous répondons à la onzième difficulté qui nous est opposée que

(2) Substantia dicuntur et simplicia corpora, ut terra, ignis, aqua, et quæ talia sunt, et universaliter corpora, et quæ ex his consistunt animalia et dæmonia, ac eorum particularum. Hæc vero omnia dicuntur substantia, quoniam non dicuntur de subjecto, sed de eis cætera. Alio vero modo quodcumque fuerit causa existentis, talibusque inexistentis quæ non dicuntur de subjecto, ut anima animali. Item quæcumque particularis insitæ sint in talibus, definientes et quod quid significantes, quibus peremptis, totum perimitur: ut superficies, corpus, ut quidam aiunt; et linea, superficies; et universaliter numerus videtur quibusdam talis esse (eo etenim perempto, nihil esse), et omnia termi-

est, ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina; id autem quod in humana natura subsistit est hic homo: unde ipsum Verbum supponitur, quum dicitur hic homo.

Sed, si quis eandem objectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam, non universalem, sed particularem, et, per consequens, hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit hypostasis est. Quod autem substantia sit, et particularis, non secundum illam signi-

ficationem dicitur quæ hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum Philosophum (*Metaphys.*, v, c. 8), dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis et de eo quod *quid est*, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiæ sic dicuntur particulares substantiæ quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, quum nulla earum sit substantia completa; alias, sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

11° Quod vero undecimo oppositum fuit

L'équivoque résulte de la diversité des formes énoncées par le nom, et non pas de la diversité de supposition (3). Ce nom *homme* n'est pas employé par équivoque, parce qu'il se pose tantôt pour Platon et tantôt pour Socrate. Ce nom *homme* donné à Jésus-Christ et aux autres hommes exprime donc toujours la même forme, c'est-à-dire la nature humaine. Il leur est appliqué, par conséquent, comme un terme univoque (4). Mais la supposition varie seulement en ce que quand ce terme est employé pour Jésus-Christ, il suppose une hypostase créée, au lieu qu'il suppose une hypostase créée quand on s'en sert pour les autres hommes.

12° On n'entend pas que l'hypostase du Verbe est le supôt de la nature humaine en ce sens qu'elle est assujettie à celle-ci comme à un principe d'une forme plus parfaite, ainsi que le douzième argument le fait croire. Cela serait nécessaire, si c'était la nature humaine qui constituât absolument l'être de l'hypostase du Verbe; ce qui est évidemment faux; car nous disons que l'hypostase du Verbe est le supôt de la nature humaine en tant qu'elle l'attire à sa subsistance, de même qu'un être est attiré vers un autre plus noble auquel il s'unit.

nara. Item, quod quid erat esse, cujus ratio definitio est, et hoc uniuscujusque substantia dicitur. Accidit igitur duobus modis substantiam dici: et ipsum ultimum subiectum, quod non dicitur de alio; et id quod quum quid sit, etiam separabile fuerit: tale vero cujusque forma et species (Arist., *Metaphys.*, v, c. 6).

(3) La supposition consiste dans l'emploi d'un terme mis à la place d'un autre terme pour arriver à connaître ce qu'est celui-ci. — Positiones in quo genera dividuntur: in hypothèses, quas suppositiones appellamus, et in definitiones. At suppositiones quidem sunt quum alterutra pars enuntiationis veluti aut esse aliquid, aut non esse, sumitur. Definitiones vero sunt in quibus neutrum accipitur. Quanquam enim definitiones sunt positiones (id enim ab arithmetico initio ponitur, unitatem, verbi gratia, id esse quod per quantitatem dividi non potest), suppositiones tamen esse non possunt; neque enim idem est quid sit unitas accipere, et esse in rerum natura unitatem ponere (Arist., *Analytic. poster.*, i, c. 2).

(4) C'est-à-dire purement et simplement, dans le même sens et sans restriction. — Voyez la note 1^{re} du ch. 10, page 389.

ex eo solvitur quod equivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis. Non enim hoc nomen *homo* equivoco sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur non est *homo*, de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam; unde univoco predicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim in-

creatam, secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

12° Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanæ naturæ quasi subijciatur ei ut formæ aliori, sicut duodecima ratio proponelat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse; quod patet esse falsum; dicitur enim hypostasis Verbi humanæ naturæ supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

13° De ce que le Verbe a préexisté éternellement, il ne s'ensuit nullement que la nature humaine lui a été ajoutée par accident, comme on le concluait dans le dernier argument. Le Verbe a pris la nature humaine pour être vrai homme. Or, être homme, c'est être dans le genre de la substance. Si donc l'hypostase du Verbe doit d'être homme à son union avec la nature humaine, cela ne lui est pas arrivé accidentellement; car les accidents ne donnent pas l'être substantiel.

CHAPITRE L.

Le péché originel est transmis de notre premier père à ses descendants.

Tout ce qui précède prouve qu'il n'y a pas d'impossibilité dans ce que la foi catholique nous enseigne touchant l'Incarnation du Fils de Dieu; nous avons à démontrer ensuite qu'il convenait que le Fils de Dieu prit la nature humaine.

L'Apôtre semble tirer la raison de cette convenance du péché originel, qui a passé dans tous les hommes; car il dit : *De même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup sont devenus pécheurs, ainsi beaucoup seront rendus justes par l'obéissance d'un seul* (Rom., v, 19).

Mais, parce que les hérétiques Pélagiens ont nié le péché originel, nous devons établir que les hommes naissent avec le péché originel.

1° Il faut apporter tout d'abord en preuve les paroles suivantes : *Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans le Paradis.... et il lui fit*

13° Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab æterno præexistit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiæ. Quia igitur ex unionem naturæ humanæ hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT L.

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posterum.

Ostensum est igitur ex præmissis non

esse impossibile quod fides catholica de Incarnatione Filii Dei prædicat; consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam.

Hujus autem convenientie rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransiit; dicit enim: *Sicut, per inobedientiam unus hominis, peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obediuntiam justis constituentur multi* (Rom., v, 19).

Sed, quia Pelagiani hæretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

1° Et primo quidem assumendum est quod dicitur: *Tulit Dominus l'aus hominem, et posuit eum in Paradiso.... præcepitque ei di-*

ce commandement en disant : *Mangez de tous les arbres du Paradis, mais ne mangez pas de l'arbre de la science du bien et du mal; car le jour où vous en aurez mangé, vous mourrez de mort* (Gen., II, 15-17). Or, comme Adam n'est pas mort le jour même où il mangea actuellement de ce fruit, nous devons entendre que ces mots : *Vous mourrez de mort*, signifient : Vous serez assujetti à la nécessité de la mort; et cette sentence eût été inutilement prononcée, si la nécessité de mourir découlait pour l'homme de la constitution de sa nature. On doit donc dire que la mort et la nécessité de mourir est une peine infligée à l'homme pour son péché. Or, une peine n'est justement infligée que pour une faute. Il se trouvera donc nécessairement une faute dans tous ceux que l'on verra soumis à cette peine. Or, nous voyons que tous les hommes sont soumis à cette peine, même dès le premier instant de leur naissance; car à ce moment ils naissent assujettis à la nécessité de mourir; aussi quelques-uns meurent presque aussitôt qu'ils sont nés, et passent du sein de leur mère au tombeau (Job, x, 19). Il y a donc en eux quelque péché. Or, ce n'est pas le péché actuel, puisque les enfants n'ont pas l'usage du libre arbitre, sans lequel rien n'est imputé à l'homme comme un péché, ainsi qu'il résulte de ce que nous avons dit précédemment (liv. III, ch. 129, 140 et suiv.). On est donc forcé d'admettre qu'ils ont en eux un péché provenant de leur origine.

2° L'Apôtre l'exprime clairement en disant : *De même que le péché est entré dans le monde par un seul homme, en qui tous ont péché, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes* (Rom., v, 12). On ne peut pas prétendre que le péché est entré dans le monde par un seul homme parce qu'il a eu des imitateurs; car alors le péché

cens : *Ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* (Gen., II, 15-17). Sed, quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur : *Morte morieris*, id est necessitati mortis eris addictus; quodquidem frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors et necessitas moriendi sit pœna homini pro peccato infligita. Pœna autem non infligitur justè nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur hæc pœna, necesse est ut in eis inveniantur aliqua culpa. Sed in peni homine invenitur hæc pœna, etiam a ipso momento suæ natiuitatis; ex tunc enim,

nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post natiuitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum (Job, x, 19). Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 129, 140 et seqq.) apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem tractatum.

2° Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., v, 12). Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum

n'aurait affecté que ceux qui imitent le premier homme en péchant; et, comme la mort est entrée dans le monde par le péché, elle n'atteindrait que ceux qui pèchent en suivant l'exemple du premier homme qui a péché. Or, saint Paul ajoute, pour prévenir cette interprétation, que, depuis Adam jusqu'à Moïse, la mort a régné même sur ceux qui n'ont pas péché par une prévarication semblable à celle d'Adam (*ibid.*, 14). La pensée de l'Apôtre n'était donc pas que le péché est entré dans le monde par un seul homme par imitation, mais par voie d'origine. De plus, si l'Apôtre n'eût fait consister l'entrée du péché dans le monde que dans l'imitation, il eût dit que le péché est entré dans le monde par le Diable, plutôt que par un seul homme, d'après cette parole si expresse : *La mort est entrée dans l'univers par l'envie du Diable ; et ceux de son parti l'imitent* (Sap., II, 24 et 25).

3^e David dit : *Voici que j'ai été conçu dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché* (Ps. I, 7). Or, on ne peut pas appliquer ce texte au péché actuel, puisque nous lisons que David a été conçu et est né d'un mariage légitime. Il se rapporte donc nécessairement au péché originel.

4^e Il est écrit : *Qui peut rendre pur celui qui est conçu d'un sperme impur ? N'est-ce pas vous seul* (Job, XIV, 4) ? On peut manifestement conclure de là que de l'impureté du sperme humain il découle quelque impureté dans l'homme conçu de ce sperme ; et il faut entendre par cette impureté celle du péché, pour laquelle seule l'homme est appelé en jugement ; car on lit auparavant : *Et vous daignez ouvrir vos yeux sur un tel être et le faire entrer en jugement avec vous* (*ibid.*, 3) ? Il est donc

imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur ; et, quum mors per peccatum in mundum intraverit, non pervenit mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apostolus subdit quod regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ (*ibid.*, 14). Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum origi- nis. Præterea, si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixit et per Diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur : *Invidia Diaboli mors introiit in orbem terrarum ;*

imitantur autem illum qui sunt ex parte illius (Sap., II, 24 et 25).

3^o Adhuc, David dicit : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* (Isa. m. I, 7) ; quod non potest intelligi de peccato actuali, quum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

4^o Amplius, Dicitur : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine ? Nonne tu qui solus es* (Job, XIV, 4) ? Ex quo manifeste accipitur quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat ; quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur ; præmittitur enim : *Et dignum ducis super huiusmodi aperire oculos tuos et adducere eum te-*

un péché que l'homme contracte à raison même de son origine ; et nous l'appelons le péché originel.

5° Le Baptême et les autres sacrements de l'Eglise sont des remèdes contre le péché, comme nous le prouverons plus loin (ch. 56). Or, d'après l'usage communément reçu dans l'Eglise, on administre le Baptême aux enfants nouvellement nés. On le leur administrerait donc inutilement, s'ils n'avaient pas quelque péché. Or, ils n'ont pas de péché actuel, puisqu'ils sont privés de l'usage du libre arbitre, sans lequel aucun acte n'est imputé à l'homme comme un péché. Il faut donc dire qu'il y a en eux un péché qui leur est transmis par voie d'origine ; car rien n'est vain et inutile dans les œuvres de Dieu et de l'Eglise.

Si l'on objecte que le Baptême est donné aux enfants, non pour les purifier du péché, mais afin qu'ils parviennent au royaume de Dieu, où personne ne peut arriver sans le Baptême, puisque le Seigneur a dit : *Si quelqu'un ne renait de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu* (Joann., III, 5), cette raison est futile. Personne, en effet, n'est exclu du royaume de Dieu que pour une faute ; car la fin de toute créature raisonnable est de parvenir à la félicité, qui ne peut se trouver que dans le royaume de Dieu ; et ce royaume n'est autre chose que la société coordonnée de ceux qui jouissent de la vision divine, qui constitue la vraie félicité, ainsi qu'on le voit par les démonstrations précédentes (liv. III, ch. 37 et suiv.). Or, aucun être ne manque d'atteindre à sa fin qu'à cause d'un péché quelconque. Si donc les enfants qui ne sont pas encore baptisés ne peuvent parvenir au royaume de Dieu, il y a nécessairement en eux quelque

eum in iudicium (ibid., 3)? Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

5° Item, Baptismus et alia sacramenta Ecclesie sunt quædam remedia contra peccatum, ut infra (c. 56) patebit. Exhibetur autem Baptismus, secundum communem Ecclesie consuetudinem, pueris recentibus natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, quum in operibus Dei et Ecclesie nihil sit vanum et frustra.

Si autem dicatur quod Baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur,

sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine Baptismo (quum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joann., III, 5), hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturæ est ut ad beatitudinem perveniat, quæ esse non potest nisi in regno Dei ; quodquidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quæ sunt ostensa (l. III, c. 37 et seqq.). Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur, se-

péché. Ainsi donc nous devons croire, d'après l'enseignement de la foi catholique, que les hommes naissent avec le péché originel.

CHAPITRE LI.

Objections contre le péché originel.

Quelques difficultés paraissent encore s'élever contre cette vérité.

1^o Le péché de l'un n'est point imputé aux autres comme une faute; aussi il est dit que *le fils ne porte pas l'iniquité du père* (Ezech., xviii, 19); et la raison de cela, c'est que nous ne sommes loués ou blâmés que pour les choses qui dépendent de nous. Or, ces choses sont celles que nous faisons par notre volonté. Donc le péché du premier homme n'est pas imputé à tout le genre humain.

2^o Si l'on répond que quand l'un a péché, tous ont péché en lui, comme l'Apôtre semble l'affirmer (Rom., v, 19), et qu'ainsi on n'impute pas à l'un le péché de l'autre, mais son propre péché, cela même ne paraît pas pouvoir être maintenu, parce que quand Adam a péché, ceux qui sont nés d'Adam n'étaient pas encore en lui en acte, mais seulement virtuellement, comme dans leur première origine. Or, puisque pécher c'est agir, l'être qui existe actuellement en est seul capable. Donc nous n'avons pas tous péché en Adam.

3^o Si l'on réplique que nous avons péché en Adam en ce sens que le péché passe originellement de lui en nous, conjointement avec sa nature, cela nous semble également impossible. Dès lors, en effet,

cundum catholicæ fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPUT LI.

Objectiones contra peccatum originale.

Sunt autem quædam adhuc quæ veritati adversari videntur.

1^o Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam; unde dicitur quod *Alius non portat iniquitatem patris* (Ezech., xviii, 19); et hujus ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt. Hæc autem sunt quæ nostra voluntate committimus. Non igitur

peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

2^o Si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur (Rom. v, 19), et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum, hoc etiam, ut videtur, stare non potest; quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in primæ origine. Peccare autem, quum sit agere, non competit nisi existentibus in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

3^o Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quæsi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura, hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim,

que l'accident ne passe pas du sujet dans un autre sujet, il ne peut être transmis qu'autant que le sujet sera transmis. Or, le sujet du péché est l'âme raisonnable, qui n'est pas transmise de notre premier père en nous, mais que Dieu crée en chacun de nous par un acte particulier, ainsi que nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 86 et 87). Donc le péché ne saurait passer d'Adam en nous, par voie d'origine.

4° Si le péché passe de notre premier père dans les autres hommes parce qu'ils tirent de lui leur origine, comme Jésus-Christ a tiré son origine de notre premier père, il semble qu'il a été lui-même assumé au péché originel; et cette conclusion est opposée à la foi.

5° Ce qui s'attache à un être à raison de son origine naturelle lui est naturel. Or, ce qui est naturel à un être n'est pas pour lui un péché : par exemple, ce n'est pas un péché pour une taupe d'être privée de la vue. Il était donc impossible que le péché d'origine passât du premier homme dans les autres par voie d'origine.

6° Si l'on allègue que le péché passe de notre premier père dans ses descendants par voie d'origine, non pas en tant que cette origine est naturelle, mais parce qu'elle est viciée, cette raison ne nous paraît pas plus solide. En effet, un défaut ne se rencontre dans une œuvre de la nature que par suite d'un défaut inhérent à un principe naturel : ainsi les produits monstrueux des animaux ont pour cause quelque corruption du sperme. Or, il n'y a pas lieu de supposer qu'un principe naturel est corrompu dans le sperme humain. Nous ne voyons donc pas qu'un péché quelconque passe de notre premier père à ses descendants par un vice d'origine.

7° Les défauts qui résultent dans les œuvres de la nature de la cor-

quum de subjecto ad subjectum non transeat, non potest traduci, nisi subjectum traducatur. Subjectum autem peccati anima rationalis est, quæ non trañcitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in unoquoque, ut ostensum est (l. II, c. 86 et 87). Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

4° Adhuc, Si peccatum a primo parente in alios derivatur quia ab eo originem trahunt, quum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subjectus fuerit; quod est alienum a fide.

5° Præterea, Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem est ei naturale. Quod est alicui naturale non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est

peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

6° Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed in quantum est vitiata, hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturæ non accidit nisi per defectum alicujus naturalis principii, sicut, per corruptionem aliquam quæ est in semine, causantur monstruosi partus animalium. Non est autem dare alicujus naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

7° Item, Peccata quæ proveniunt in ope-

ruption de quelque principe naturel ne se produisent pas toujours ou le plus souvent, mais dans le plus petit nombre des cas. Si donc un péché passe de notre premier père dans ses descendants par un vice d'origine, il ne passe pas dans tous, mais dans un petit nombre.

8° Si quelque défaut provient dans l'enfant d'un vice d'origine, ce défaut est nécessairement du même genre que le vice qui affecte son origine, puisque les effets sont conformes à leurs causes. Or, l'origine ou la génération humaine étant l'acte de la puissance génératrice, qui ne participe d'aucune façon à la raison, elle ne saurait être affectée d'un vice appartenant au genre de la faute, parce que la vertu ou le vice moral ne peuvent se trouver que dans les actes qui sont subordonnés en quelque manière à la raison; aussi n'impute-t-on pas à l'homme comme une faute de naître lépreux ou aveugle à cause d'un vice d'origine. Un défaut qui constitue une faute ne peut donc aucunement se transmettre de notre premier père à ses descendants par un vice d'origine.

9° Le péché ne détruit pas le bien naturel; ce qui fait dire à saint Denys que les biens naturels demeurent même dans les démons (1). Or, la génération est un acte de la nature. Le péché du premier homme n'a donc pas pu vicier l'origine de la génération humaine, de telle sorte que le péché du premier homme passât à ses descendants.

10° L'homme engendre un être semblable à lui quant à l'espèce. Le

(1) Neque totum bonum quod illis concessum est penitus eversum est, sed ipsimet a toto bono quod eis traditum erat exciderunt. Neque dicimus angelicas dotes quas acceperant penitus unquam fuisse mutatas, sed etiamnum integras esse planeque conspicuas, quamvis eas ipsi minime cernant, quod videndi vires abstruxerint, quibus bona sua possent intueri (*De divin. nomin.*, c. 4, § 23).

ribus naturæ per corruptionem alienjus principii non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivatur in omnes, sed in aliquos paucos.

8° Præterea, Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, ejusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem sive generatio humana, quum sit actus potentie generativæ, quæ nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ, quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui

subduntur aliquantulum rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel cæcus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

9° Adhuc, Naturæ bonum per peccatum non tollitur; unde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit (*De divin. nomin.*, c. 4). Generatio autem est actus naturæ. Non igitur per peccatum primi hominis vitari potuit humanæ generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

10° Amplius, Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quæ non

ils ne ressemble donc point nécessairement à ses parents dans les choses qui ne concourent pas à la génération de l'espèce. Or, le péché ne saurait entrer dans la raison de l'espèce, parce que le péché ne fait pas partie des choses qui sont dans la nature, mais c'est plutôt une corruption de l'ordre naturel. Il n'est donc nullement nécessaire que les autres hommes naissent pécheurs du premier homme qui a péché.

11° Les enfants ressemblent mieux à leurs proches parents qu'aux parents éloignés. Or, il arrive que les proches parents sont exempts de péchés et qu'aucun péché n'est commis dans l'acte de la génération. Donc tous ne naissent pas nécessairement pécheurs à cause du péché du premier père.

12° Si le péché a passé du premier homme dans les autres, comme l'action du bien est plus puissante que celle du mal, comme nous l'avons démontré (liv. III, ch. 12), la satisfaction d'Adam et sa justice ont bien plutôt passé par lui à ses descendants.

13° Si le péché du premier homme se propage par voie d'origine dans ses descendants, les péchés des autres parents passeront, pour la même raison, à leurs descendants; et ainsi les descendants seront toujours plus chargés de péchés que leurs ancêtres; conséquence qui découle nécessairement de là, surtout si le père transmet le péché à l'enfant sans pouvoir lui transmettre la satisfaction.

CHAPITRE LII.

Solution des objections précédentes.

Avant de résoudre ces objections, il faut observer qu'on remarque

pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quæ sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

11° Præterea, Filii magis assimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

12° Deinde, Si peccatum a primo homine in aliis derivatum est, majoris autem virtutis in agendo est bonum quam malum,

ut supra (l. III, c. 12) ostensum est, multo magis satisfactio Adæ et justitia ejus per eum ad alios transit.

13° Adbuc, Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, paritatem ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt; et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores; quod præcipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem et satisfactio transire non potest.

CAPUT LII.

Solutio objectionum positarum.

Ad horum igitur solutionem præmitten-

dans le genre humain des indices qui sont des preuves du péché originel. En effet, dès lors que Dieu s'occupe des actes humains de manière à récompenser les œuvres bonnes et à punir les mauvaises, comme nous l'avons prouvé plus haut (liv. III, ch. 140), le châtement lui-même peut nous donner la certitude de la faute. Or, le genre humain subit diverses peines communes à tous, et qui affectent le corps et l'âme. La mort est la plus grave des peines corporelles ; toutes les autres, telles que la faim, la soif et les semblables, ont celle-là pour fin et lui sont subordonnées. Parmi les peines spirituelles, la plus considérable est l'affaiblissement de la raison : il résulte de celle-ci que l'homme parvient difficilement à connaître la vérité ; il tombe aisément dans l'erreur, et ne peut dompter complètement ses appétits brutaux, mais très souvent il en est aveuglé.

On pourrait toutefois nous répondre que ces défauts, tant corporels que spirituels, ne sont pas des peines, mais des défauts naturels qui découlent nécessairement de la condition de la matière. En effet, puisque le corps humain est composé d'éléments contraires, il s'ensuit de toute nécessité qu'il est destructible ; que l'appétit sensitif se porte vers les objets capables de causer quelque délectation dans les sens, et qui répugnent quelquefois à la raison, et aussi que l'intellect possible, par là même qu'il est en puissance pour tous les intelligibles, dont il ne possède aucun en acte, mais qui lui arrivent naturellement par les sens, parvient difficilement à connaître la vérité et sort aisément de la voie du vrai à cause de ses illusions.

Cependant, si l'on examine avec attention cette question, la Providence divine, qui a adapté à chaque perfection les objets perfectibles

dum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quedam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus præmium et malis poenam retribuatur, ut in superioribus (l. III, c. 140) est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas penas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes alie tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere hujusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse penales, sed naturales defectus ex necessitate materie consequentes. Necesse est enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moveri, quæ interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit æstimare, divina Providentia supposita, quæ singulis perfectio-

qui lui conviennent, étant une fois supposée, on sera assez fondé à penser que Dieu a uni une nature supérieure à une nature inférieure pour que la première domine, et, si quelque obstacle à l'exercice de cette domination résultait d'un défaut naturel, Dieu le ferait disparaître par un bienfait spécial et surnaturel ; et cela porte à croire que l'âme raisonnable étant d'une nature plus relevée que le corps, elle est unie au corps dans de telles conditions qu'il ne saurait y avoir dans le corps rien qui répugne à l'âme, par laquelle il vit, et pareillement, que si la raison est unie dans l'homme à l'appétit sensitif et aux autres puissances sensitives, elle ne sera pas entravée par ces puissances sensitives, mais elle les dominera plutôt. Nous disons donc, d'après l'enseignement de la foi, que l'homme a été constitué dans le principe de telle sorte que, tant que sa raison aurait été subordonnée à Dieu, les puissances inférieures devaient lui obéir, et aucun obstacle provenant du corps n'aurait pu l'empêcher d'être soumis à la raison, Dieu et sa grâce suppléant à ce qui manquait à la nature pour réaliser cet accord ; et, au contraire, si la raison venait à se mettre en opposition avec Dieu, les puissances inférieures devaient se révolter contre la raison, et le corps devait être affligé de passions destructives de la vie, qui a son principe dans l'âme.

Ainsi donc, quoique absolument ces défauts paraissent naturels à l'homme, si l'on considère la nature humaine dans sa partie inférieure, cependant, en considérant la Providence divine et la dignité de la partie supérieure de la nature humaine, on peut établir d'une manière assez plausible que ces défauts sont des peines ; et, par conséquent, il

nibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus domini impedimentum ex defectu naturæ contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturæ quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ, per quam corpus vivit, et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio aliter esse institutum quod, quamdiu ratio

hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale Deo et sua gratia superante quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent et corpus vitæ, quæ est per animam, contrarias passiones susciperet.

Sic igitur, hujusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam Providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse penales; et sic colligi potest humanam

est permis d'en conclure que le genre humain a été entaché à son origine de quelque péché.

Ceci posé, il faut répondre aux objections formulées contre cette vérité.

1° Quoique chacun soit loué ou blâmé pour ses actes propres, il ne répugne point de dire qu'un seul homme ayant péché, son péché s'est propagé par voie d'origine dans tous les autres, comme on le concluait dans le premier argument. Il en est autrement, en effet, de ce qui appartient à un seul individu que de ce qui affecte la nature de l'espèce entière; car, selon Porphyre, plusieurs hommes sont comme un seul homme parce qu'ils participent à l'espèce (1). Le péché qui appartient à un individu ou à la personne d'un homme n'est donc pas imputé quant à la coulpe à un autre qu'à celui qui le commet, parce que l'un est personnellement distinct de l'autre; mais s'il est quelque péché qui affecte la nature même de l'espèce, il ne répugne nullement qu'il se propage de l'un à l'autre, de même qu'un seul communique aux autres la nature de l'espèce. Or, puisque le péché est en quelque sorte le mal de la nature raisonnable, et que le mal consiste dans la privation d'un bien, c'est d'après le bien qui est ravi qu'on doit juger si tel péché affecte la nature commune ou bien quelque personne en particulier. Les péchés actuels, que les hommes com-

(1) Eos quidem qui descendunt ad infimas species, necesse est multitudinem disper-tiendi decurrere; qui autem ad summa nituntur genera, in unum multitudinem con-cludant necesse est. Nam quum species, tum genus, vel multo etiam magis multa in unam naturam colligit. Quæ autem ut partes sumuntur ac res singulæ contra, unum in multa partiuntur. Nam et speciei communione ac societate multi homines unus homo sunt; at in iis quæ in parte dicuntur, ac rebus singulis, qui unus et communis erat mul-torum subit rationem; ut enim res singulæ dividendi, sic quod commune est vim com-prehendendi et in unum cogendi habet (Porphyrius, *Institutiones*, c. 2, de specie).

genus peccato aliquo originaliter esse in-fectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quæ in contrarium sunt objecta.

1° Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quæ sunt unius individui et aliter in his quæ sunt totius nature speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit (*Institut.*, c. 2, *De specie*). Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam

hominis pertinet alteri non imputatur ad cu'pam nisi peccanti, eo quod personaliter unus ab alio divisus est; si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Quum autem peccatum malum quoddam sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur judicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quæ communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum persone peccantis,

mettent communément, font perdre à la personne qui pèche un bien qui consiste dans la grâce et dans l'ordre qui doit exister entre les parties de l'âme ; aussi sont-ils personnels, et quand l'un pèche, ils ne sont point imputés à un autre. Or, le premier péché du premier homme n'a pas seulement privé celui qui l'a commis de son bien propre et personnel, savoir de la grâce et de l'ordre qui doit régner dans l'âme, mais encore d'un bien qui appartient à la nature commune. Nous venons de dire, en effet, qu'à son origine la nature humaine fut constituée de telle sorte, que les puissances inférieures fussent parfaitement assujetties à la raison, la raison à Dieu et le corps à l'âme, Dieu suppléant par sa grâce à ce qui manquait pour cela du côté de la nature. Ce bienfait, que quelques-uns appellent la justice originelle, fut accordé à l'homme pour être transmis par lui à ses descendants conjointement avec la nature humaine. Or, la raison s'étant soustraite, par le péché originel, à la sujétion où elle était vis-à-vis de Dieu, il en est résulté que, ni les puissances inférieures n'ont plus été parfaitement assujetties à la raison, ni le corps à l'âme ; et cela n'a pas eu lieu seulement dans le premier homme qui a péché, mais le même défaut commun a passé à ses descendants, auxquels cette justice originelle devait elle-même être transmise. Ainsi donc, le péché du premier homme, duquel, selon ce que la foi enseigne, tous les autres hommes sont descendus, fut à la fois personnel, en tant qu'il priva le premier homme lui-même de son bien propre, et naturel, en tant qu'il lui enleva, et par suite à ses descendants, le bienfait concédé à la nature humaine tout entière. De la sorte, ce défaut qui, dans les autres hommes, découle de leur premier père, a donc, même en ceux-ci, le caractère de

puta gratiam et ordinem debitum partium animæ; unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animæ, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfectationi subicerentur, ratio Deo et animæ corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteris. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione divina,

subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiciantur, nec animæ corpus; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteris, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanæ naturæ. Sic igitur hujusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturæ communis. Sic enim invenitur voluntarium hujusmodi peccatum

la culpabilité, selon que l'on prend tous les hommes pour un seul homme, parce qu'ils participent à une nature commune; car ce qui rend ce péché volontaire, c'est la volonté de notre premier parent, de même que dans l'action de la main, ce qui constitue la culpabilité, c'est la volonté du premier moteur, qui est la raison; en sorte que l'on considère les hommes divers dans le péché de nature comme étant les parties d'une nature commune, de la même manière que les diverses parties d'un homme dans le péché personnel.

2° Il est donc vrai de dire, en l'entendant en ce sens, qu'un seul ayant péché, tous ont péché en lui, ainsi que l'Apôtre l'affirme (Rom., v, 19), d'après ce qui est allégué dans le second argument, que tous les autres hommes étaient en lui, non pas en acte, mais virtuellement, comme dans le principe d'où ils tirent leur origine. On ne dit pas qu'ils ont péché en lui en exerçant un acte, mais en tant qu'ils sont partie de sa nature corrompue par le péché.

3° Quoique le péché ait pour sujet l'âme raisonnable, il ne suit nullement de ce que le péché s'est propagé de notre premier père dans ses descendants, que l'âme raisonnable est transmise conjointement avec le sperme, ainsi que l'induit le troisième argument. Ce péché de nature, que nous appelons originel, se propage, en effet, de la même manière que la nature de l'espèce, et, bien que l'âme raisonnable perfectionne cette nature, elle n'est cependant pas transmise avec le sperme; mais cette transmission n'a lieu que pour le corps, qui est naturellement apte à recevoir telle âme, comme nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 86).

4° Quoique Jésus-Christ descende de notre premier père selon la chair, il n'encourt pas pour cela la souillure du péché originel, comme

voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio; ut etiam sentimentum in peccato nature diversi homines quasi nature communis partes, sicut in peccato personali diversæ unius hominis partes.

2° Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit (Rom., v, 19), secundum quod secunda ratio proponebat non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius, quam per peccatum corruptam est.

3° Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posterum, quum subjectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagatur, secundum processum tertie rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum nature, quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quæ, quævis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animæ aptum natum, ut ostensum est (l. II, c. 86).

4° Et, licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen iniquitatem originalem peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat; quia materiam

le conclut la quatrième objection, parce qu'il n'a reçu de notre premier père que la matière du corps humain, et la puissance qui forma son corps ne dérivait pas de notre premier père, mais nous avons démontré que ce fut la puissance du Saint-Esprit (ch. 46). Par conséquent, il n'a pas reçu d'Adam comme d'un principe actif la nature humaine, bien qu'il l'ait reçue d'Adam comme d'un principe matériel.

5° Nous devons considérer aussi que ces défauts dont nous avons parlé sont transmis par voie d'origine naturelle, parce que la nature est dépouillée du secours de la grâce, qui lui avait été accordé dans notre premier père pour passer à ses descendants simultanément avec la nature; et comme cette privation est l'effet d'un péché volontaire, le défaut qui en résulte revêt le caractère de la coulpe. Ainsi donc il y a culpabilité dans ces défauts rapportés à leur premier principe, qui est le péché d'Adam, et ils sont naturels relativement à la nature après qu'elle a subi cette privation; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Nous étions par nature enfants de colère* (Ephes., II, 3). Cette réponse résout la cinquième objection.

6° Il est donc clair, par ce qui précède, que le vice d'origine, qui est la cause du péché originel, provient du défaut de quelque principe, savoir du don gratuit qui avait été fait à la nature humaine lorsqu'elle fut constituée. Ce don fut en quelque sorte naturel, non qu'il ait eu pour cause les principes de la nature, mais parce qu'il fut accordé à l'homme pour être transmis conjointement avec sa nature. Or, la sixième objection s'appuyait sur ce qu'on appelle naturelles les choses que produisent les principes de la nature.

7° Le septième argument procède de la même manière, en partant

humani corporis solam a primo parente suscepit, virtus autem formativa corporis ejus non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (c. 46) ostensum est; unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam suscepit sicut de materiali principio.

5° Considerandum est etiam quod prædicti defectus per naturalem originem traduntur, ex eo quod natura destituta est auxilio gratiæ quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum; et, quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpæ rationem. Sic igitur defectus hujusmodi et culpabiles sunt per comparisonem ad primum principium,

quod est peccatum Adæ, et naturales sunt per comparisonem ad naturam jam destitutam; unde et Apostolus dicit : *Erasmus natura filii iræ* (Ephes., II, 3). Et per hoc solvitur ratio quinta.

6° Patet igitur secundum prædicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicujus principii, scilicet gratuiti doni quod naturæ humanæ in sui institutione fuit collatum; quodquidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Objectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur.

7° Procedit etiam septima ratio per me-

du défaut d'un principe naturel appartenant à la nature de l'espèce. Ce qui provient du défaut de ce principe naturel n'a lieu, en effet, que dans le plus petit nombre des cas; mais le défaut du péché originel provient, comme nous l'avons observé, du défaut d'un principe surajouté au principe propre à l'espèce.

8° Il faut savoir aussi qu'il ne saurait se rencontrer dans l'acte de la puissance génératrice aucun vice du genre du péché actuel, qui dépend de la volonté de chaque personne, parce que, comme il est dit dans le huitième argument, l'acte de la puissance génératrice n'obéit point à la raison ou à la volonté; mais rien n'empêche que le vice de la faute originelle, qui appartient à la nature, affecte l'acte de la puissance génératrice, puisqu'on appelle aussi naturels les actes de la puissance génératrice.

9° On peut facilement résoudre la neuvième objection par ce qui précède. Le péché n'enlève pas à l'homme un bien qui appartient à l'espèce de la nature; mais le bien de nature que la grâce avait surajouté a pu être ravi à notre premier père par le péché, comme nous l'avons dit plus haut.

10° On voit qu'il est aisé de répondre au dixième argument d'après les mêmes principes, parce que, comme il y a corrélation entre la privation et le défaut, les enfants sont assimilés à leurs pères quant au péché originel, en vertu de la raison pour laquelle le don accordé dès le commencement à la nature aurait été transmis par les pères à leurs descendants; car, quoique ce don n'entre pas dans la raison constitutive de l'espèce, cependant il avait été fait au premier homme comme devant passer de lui dans l'espèce entière; et, de même, le péché qui lui a ravi ce bien passe dans toute l'espèce.

dum eundem de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei. Quod enim ex defectu hujus naturalis principii provenit accidit ut in paucioribus; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

8° Sciendum est etiam quod in actu generativæ virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personæ dependet, eo quod actus generativæ virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat; sed vitium originalis culpæ, quæ ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativæ potentie inveniri, quum et actus generativæ potentie naturales dicantur.

9° Quod vero nono objicitur de facili solvi potest secundum præmissa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturæ quod ad speciem naturæ pertinet; sed bonum naturæ quod per gratiam superadditum fuit potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

10° Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem, quia, quum privatio et defectus sibi invicem correspondent, ea ratione in peccato originali filii parentibus simulantur, quæ etiam donum, a principio naturæ præstitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivan-

11° Il est encore à observer que, bien qu'un homme soit purifié du péché originel par les sacrements qui donnent la grâce, de telle sorte qu'il ne lui est plus imputé quant à la culpé, ce qui est pour lui une délivrance personnelle du péché originel, il n'est cependant pas totalement guéri; et, pour cette raison, le péché originel est transmis à ses descendants par l'acte de la nature (2). Ainsi donc, en tant que l'homme qui engendre est une personne, le péché originel n'est pas en lui, et il se rencontre même qu'il n'y a aucun péché actuel dans l'acte de la génération, comme on l'affirme dans le onzième argument; mais en tant que l'homme qui engendre est le principe naturel de la génération, la tache du péché originel, qui affecte la nature, demeure en lui et dans l'acte même de la génération.

12° On doit savoir de plus que le péché actuel du premier homme a passé dans la nature, parce que la nature était encore parfaite en lui en vertu du bien qu'elle avait reçu; mais la nature ayant été dépouillée de ce bien par son péché, son acte devint simplement naturel. Par conséquent, il lui fut impossible de satisfaire pour la nature tout entière, et de réintégrer par son acte la nature dans son bien; mais il put seulement satisfaire jusqu'à un certain point pour ce qui le regardait personnellement. Il est clair que cela résout la douzième objection.

13° Nous répondons pareillement à la treizième, que les péchés des parents descendus du premier trouvent la nature dépouillée du bien qui lui avait été accordé primitivement à elle-même. Il ne résulte donc de ces péchés aucun défaut qui se transmette à leurs descen-

(2) C'est-à-dire par l'acte générateur, qui est un acte naturel.

dam; similiter peccatum per quod aliud hominem privatur in totam speciem derivatur.

11° Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratie sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur; et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posterum. Sic igitur, in homine generante, in quantum est persona quaedam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed, in quantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis

peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

12° Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transiit, quia natura in eo erat, beneficio naturae praestito, adhuc perfecta; sed, per peccatum ipsius naturae hoc beneficio destituta, actus ejus simpliciter naturalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum; sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

13° Similiter autem et ad tertiam decimam, quia peccata posteriorum parentum

dants, mais seulement un défaut qui souille la personne de celui qui pèche.

Ainsi donc, il ne répugne nullement et il n'est point contraire à la raison que les hommes aient le péché originel, en sorte que l'hérésie, des Pélagiens, qui niait le péché originel, se trouve confondue.

CHAPITRE LIII.

Raisons qui semblent prouver qu'il ne convenait pas que Dieu s'incarnât.

Puisque les infidèles considèrent comme une folie la croyance de l'Incarnation, selon cette parole de l'Apôtre : *Il n'a plu à Dieu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient* (1. Cor., I, 21), et qu'une chose que l'on prêche paraît insensée, non-seulement parce qu'elle est impossible, mais aussi parce qu'elle manque de convenance, les infidèles persistent à combattre l'Incarnation, en s'efforçant de prouver, non plus seulement que ce que la foi catholique enseigne est impossible, mais encore que cela n'est pas convenable et répugne à la bonté divine, pour les raisons suivantes :

1^o Il convient à la bonté divine que tous les êtres restent dans l'ordre qui leur est fixé. Or, cet ordre demande que Dieu soit élevé au-dessus de tous les êtres et que l'homme soit maintenu parmi les créatures infimes. Il ne convient donc pas que la majesté divine s'umisse à la matière humaine.

2^o S'il convenait que Dieu se fît homme, ce dut être à raison de

inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi nature concessa, unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens neque contra rationem peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum hæresis confundatur, quæ peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari.

Quia vero Incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud

Apostoli : *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes* (1. Cor., I, 21), stultum autem videtur aliquid prædicari, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens, insistant infideles ad Incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica prædicat, sed etiam incongruum esse et divinam bonitatem non debere.

1^o Est enim divinæ bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam majestatem humanæ naturæ uniri.

2^o Item, Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam

quelque avantage résultant de là. Or, quelque avantage que l'on suppose, dès lors que Dieu est tout-puissant, il pouvait y pourvoir par sa seule volonté. Puis donc qu'il convient que tout s'accomplisse par des moyens aussi courts que possible, Dieu ne devait pas s'unir la nature humaine en vue de cet avantage.

3° Dieu étant la cause universelle de tous les êtres, il doit surtout s'appliquer à procurer l'avantage de l'univers entier. Or, il ne prendrait la nature humaine que pour l'avantage de l'homme. Si Dieu devait prendre une nature étrangère, il ne convenait donc pas qu'il ne prît que la nature humaine.

4° Plus un être ressemble à un autre, plus il convient qu'il lui soit uni. Or, la nature angélique ressemble mieux à Dieu et le touche de plus près que la nature humaine. Il ne convenait donc pas à Dieu de prendre la nature humaine, en laissant de côté la nature angélique.

5° Le principal pour l'homme c'est de connaître la vérité ; et il semble que si Dieu a pris la nature humaine, cela même empêche l'homme d'arriver à cette connaissance ; car il y trouve une occasion d'erreur, en ce qu'il est porté à adopter le sentiment de ceux qui ont dit que Dieu n'est pas élevé au-dessus de tous les corps. L'avantage de la nature humaine ne demandait donc pas que Dieu prît cette nature.

6° L'expérience peut nous apprendre qu'un grand nombre d'erreurs se sont produites touchant l'Incarnation de Dieu. Il semble donc qu'il n'était pas convenable pour le salut de l'homme que Dieu s'incarnât.

7° De toutes les œuvres de Dieu, celle qui paraît la plus importante est d'avoir pris lui-même une chair. Or, c'est de l'œuvre la plus im-

utilitatem inde proveniente. Sed quæcumque utilitas detur, quum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Quum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus, propter hujusmodi utilitatem, humanam naturam sibi uniret.

3° Adhuc, Quum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum præcipue intendere oportet. Sed assumptio humanæ naturæ solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuerit, solum naturam humanam assumpserit.

4° Amplius, Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur

conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica prætermissa.

5° Item, Id quod est principium in homine est intelligentia veritatis; in quo videtur homini impedimentum præstari, si Deus humanam naturam assumpsit; datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanæ naturæ utilitatem conveniebat quod Deus humanam naturam assumeret.

6° Item, Experimento discere possumus quod circa Incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanæ salutis conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

7° Adhuc, Inter omnia quæ Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem

portante que l'on doit attendre le plus grand avantage. Si donc l'Incarnation de Dieu a pour but le salut de tous, il convenait, ce semble, qu'il sauvât lui-même le genre humain tout entier, puisque le salut de tous les hommes paraît être l'avantage en vue duquel cette œuvre si grande aurait dû s'accomplir.

8° Si Dieu a pris la nature humaine pour le salut des hommes, il semble qu'il convenait que sa divinité fût manifestée aux hommes par des signes suffisants. Or, il ne paraît pas qu'il en ait été ainsi ; car nous voyons que d'autres hommes ont fait, avec le seul secours de la puissance divine, et sans que Dieu se soit uni à leur nature, des miracles pareils, ou même supérieurs à ceux de Jésus-Christ. L'Incarnation de Dieu ne paraît donc pas avoir pourvu suffisamment au salut des hommes.

9° S'il était nécessaire pour le salut des hommes que Dieu prît une chair, comme il y a eu des hommes dès le commencement du monde, il semble qu'il aurait dû prendre la nature humaine dès le commencement du monde, et non en quelque sorte à la fin des temps ; car il paraît qu'il n'a pas été pourvu au salut des hommes qui ont vécu auparavant.

10° Pour la même raison, il aurait dû demeurer parmi les hommes jusqu'à la fin du monde, pour les instruire et les diriger par sa présence.

11° Il est surtout avantageux aux hommes que l'espérance du bonheur futur soit affermie en eux. Or, l'Incarnation de Dieu leur aurait fait concevoir plus fortement cette espérance, s'il avait pris une chair immortelle, impassible et glorieuse, et s'il l'eût montrée à tous ; il pa-

opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur Incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset, quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

8° Amplius, Si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut ejus divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse; nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinæ virtutis, absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta vel etiam majora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei In-

carnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

9° Præterea, Si hoc necessarium fuit humanæ salutis quod Deus carnem assumeret, quum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum; videtur enim omnium præcedentium hominum salus prætermissa fuisse.

10° Item, Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua præsentia erudiret et gubernaret.

11° Adhuc, Hoc maxime hominibus utile est ut futuræ beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo in-

rait donc qu'il ne lui convenait pas de prendre une chair mortelle et même assujettie à l'infirmité.

12° Il convenait, ce semble, pour faire voir que tout ce qui est dans le monde vient de Dieu, qu'il fût lui-même usage de l'abondance des biens de ce monde, en vivant dans les richesses et au faite des honneurs; et nous lisons précisément le contraire à son sujet, savoir qu'il a mené une vie pauvre et abjecte et souffert une mort honteuse. Ce que la foi enseigne touchant l'Incarnation de Dieu ne paraît donc pas convenable.

13° Sa divinité a été voilée principalement parce qu'il a enduré des traitements ignominieux; et cependant, si Dieu lui-même s'est incarné, ce qui était le plus nécessaire aux hommes, c'était de connaître sa divinité. Ce que la foi enseigne ne paraît donc pas convenir pour le salut des hommes.

14° Si l'on prétend que le Fils de Dieu a souffert la mort pour obéir à son Père, cela ne paraît pas raisonnable. En effet, un acte d'obéissance s'accomplit parce que celui qui obéit se conforme à la volonté de celui qui commande. Or, la volonté de Dieu le Père ne saurait être déraisonnable. Si donc il ne convenait pas que Dieu fait homme souffrit la mort, parce que la mort semble répugner à la divinité, qu'est la vie, on ne peut pas convenablement donner pour raison de ce fait l'obéissance du Fils au Père.

15° La volonté de Dieu n'est pas que les hommes, même pécheurs, meurent, mais plutôt qu'ils vivent, d'après cette parole : *Je ne veux pas que l'impie meure, mais qu'il se convertisse, en quittant sa voie, et qu'il vive* (Ezéch., xxxiii, 14). Dieu n'a donc pas pu vouloir, à plus

carnato concepissent, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et etiam infirmam assumpserit.

12° Amplius, Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quæ in mundo sunt sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens; cujus contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem et abjectam vitam duxit et probro aut mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato prædicat.

13° Præterea, Ex hoc quod ipse abjecta passus est, ejus divinitas maxime fuit occultata, quum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut ejus divinitatem

cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides prædicat humane salutis convenire.

14° Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. Obdientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati præcipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia contraria esse videtur divinitati, quæ vita est, huic rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

15° Præterea, Voluntas Dei non est a mortem hominem, etiam peccatorum, sed magis ad vitam, secundum illud : *Nolo mortem impij, sed ut convertatur impius a via sua*

forte raison, que le plus parfait des hommes fût assujéti à la mort.

16° Il semble impie et cruel d'envoyer par un ordre un innocent à la mort, surtout si c'est pour des impies qui méritent de mourir. Or, Jésus-Christ homme était innocent. C'eût donc été une impiété qu'il eût souffert la mort par l'ordre de Dieu le Père.

17° Si l'on dit que cela était nécessaire pour donner un exemple d'humilité ; ce que l'Apôtre semble affirmer, en disant qu'il s'est humilié, étant devenu obéissant jusqu'à la mort (Philipp., II, 8), cette raison ne paraît pas mieux convenir, d'abord parce qu'il faut louer l'humilité dans celui qui a un supérieur auquel il peut se soumettre ; ce qui ne saurait s'appliquer à Dieu. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu s'humiliât jusqu'à mourir.

18° Les discours divins, auxquels il faut ajouter une foi absolue, et les exemples de leurs semblables pouvaient suffire pour former les hommes à l'humilité. Il n'était donc pas nécessaire que le Verbe de Dieu prît une chair, ou subît la mort pour donner un exemple d'humilité.

19° Si l'on allègue encore qu'il était nécessaire que le Christ souffrît la mort et les autres traitements qui nous paraissent avilissants pour nous purifier de nos péchés, selon ce que dit l'Apôtre, qu'il a été livré pour nos péchés (Rom., IV, 25), et encore qu'il a été offert pour effacer les péchés d'un grand nombre (Hebr., IX, 28), il nous semble que cela ne convient pas non plus, d'abord parce que la grâce de Dieu purifie seule les hommes de leurs péchés.

20° En second lieu, parce que, si quelque satisfaction était exigée, il convenait que ce fût celui qui avait péché qui satisfît ; car, par

et erat (Ezech., XXXIII, 11). Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subiceretur.

16° Amplius, Impium et crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere, et præcipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Jesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si, præcepto Dei Patris, mortem subisset.

17° Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere quod humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem (Philipp., II, 8). nec hæc quidem ratio conveniens videtur : primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem cui subijci possit ; quod de Deo dici non potest. Non igitur

conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

18° Item, Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

19° Si quis autem iterum dicat quod, propter peccatorum nostrorum purgationem, necessarium fuit Christum mortem subire et alia quæ videntur esse abjecta, sicut Apostolus dicit quod traditus est propter delicta nostra (Rom., V, 25). et iterum : Oblatus est ad multorum exhaustiendâ peccata (Hebr., IX, 28), nec hoc videtur esse conveniens. primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

un juste jugement de Dieu, chacun doit porter son propre fardeau.

21° S'il convenait qu'un être supérieur à un pur homme satisfît pour l'homme, il suffisait, ce semble, qu'un Ange accomplît cette satisfaction, après avoir pris une chair, puisqu'un Ange est supérieur à l'homme par sa nature.

22° Le péché n'expie pas le péché, mais il l'aggrave bien plutôt ; donc il était requis que la satisfaction s'accomplît par la mort de Jésus-Christ, sa mort devait être telle qu'il n'y eût péché pour personne, c'est-à-dire qu'il devait mourir, non pas d'une mort violente, mais d'une mort naturelle.

23° S'il était nécessaire que Jésus-Christ mourût pour les péchés des hommes, comme les hommes pèchent souvent, il eut fallu qu'il eût durât fréquemment la mort.

24° Si l'on prétend qu'il était nécessaire que Jésus-Christ naquit et souffrît spécialement à cause du péché originel, qui avait souillé la nature humaine tout entière, quand le premier homme pécha, cela paraît inadmissible ; car, si les autres hommes ne peuvent suffire à satisfaire pour le péché originel, il semble que la mort de Jésus-Christ n'a pas non plus satisfait pour les péchés du genre humain, parce qu'il est mort à raison de sa nature humaine, et non de sa nature divine.

25° Si Jésus-Christ a suffisamment satisfait pour les péchés du genre humain, il semble injuste que les hommes aient encore à souffrir les châtimens qui leur sont infligés pour le péché, comme la Sainte Écriture nous le rappelle.

20° Deinde, quia, si aliqua satisfactio requireretur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit; quia, in justo Dei iudicio, unusquisque onus suum debet portare.

21° Item, Si conveniens fuit ut aliquis homine puro major pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si Angelus, carne assumpta, hujusmodi satisfactionem impleisset, quum Angelus naturaliter sit superior homine.

22° Præterea, Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christi satisfacere debuit, talis debuit ejus mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

23° Adhuc, Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, quum frequen-

ter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

24° Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale, necessarium fuit Christum nasci et pati (quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante), hoc impossibile videtur. Si enim alii homines ad satisfactionem pro peccato originali sufficientes essent, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videretur, quia ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

25° Præterea, Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, injustum videtur quidem esse quod homines adhuc penas patiantur, quas pro peccatis divina Scriptura inductas esse commemorat.

26° Si Jésus-Christ a suffisamment satisfait pour les péchés du genre humain, il ne serait pas besoin de recourir à d'autres remèdes pour obtenir le pardon des péchés. Or, tous ceux qui ont à cœur leur salut y ont recours. Il paraît donc que Jésus-Christ n'a pas suffisamment effacé les péchés des hommes.

Ce sont ces raisons, et d'autres semblables, qui pourraient porter à croire que ce que la foi catholique enseigne touchant l'Incarnation ne convient pas à la majesté et à la sagesse de Dieu.

CHAPITRE LIV.

Il convenait que Dieu s'incarnât.

Si l'on considère avec attention et piété le mystère de l'Incarnation, on y trouvera, au contraire, une telle profondeur de sagesse, que nulle intelligence humaine n'y pourra atteindre, selon cette parole de l'Apôtre : *Il y a plus de sagesse dans la folie de Dieu que chez les hommes* (I. Cor., 1, 25). Aussi, quiconque médite pieusement ce mystère y découvre sans cesse des raisons de plus en plus admirables.

1° Nous devons considérer, en premier lieu, que l'Incarnation de Dieu fut pour l'homme qui recherche le bonheur un secours très-puissant. Nous avons prouvé, en effet, que la félicité parfaite de l'homme consiste dans la vision immédiate de Dieu (liv. III, ch. 37). Or, on pourrait s'imaginer qu'il ne sera jamais possible à l'homme d'arriver à être dans une condition telle que son intelligence s'unisse

26° Adhuc, Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum querenda. Queruntur autem ab omnibus qui suæ salutis curam habent Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Hæc igitur sunt et similia ex quibus alicui videri potest ea quæ de Incarnatione fides catholica prædicat divinæ majestati et sapientiæ convenientia non fuisse.

CAPUT LIV.

Quod conveniens fuit Deum Incarnari.

Si quis autem diligenter et pie Incarna-

tionis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus* (I. Cor., 1, 25). Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est, quod Incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim (I. III, 37) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinæ essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immen-

immédiatement à l'essence divine elle-même, de la même manière que l'intelligence à l'objet intelligible, à cause de la distance incommensurable des natures; et alors l'homme, se relâchant de désespoir, rechercherait le bonheur avec moins d'empressement. Mais, dès lors que Dieu a voulu s'unir personnellement la nature humaine, cela prouve à l'homme avec la plus entière évidence qu'il peut s'unir à Dieu par son intelligence en le voyant immédiatement. Il était donc très convenable que Dieu prit la nature humaine pour relever l'espérance de l'homme en lui faisant attendre la félicité; aussi les hommes ont-ils commencé, après l'Incarnation de Jésus-Christ, à aspirer plus vivement au bonheur des cieux, selon ce qu'il dit lui-même : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient plus abondamment* (Joann. x, 10).

2^o L'œuvre de l'Incarnation fait également disparaître les obstacles qui empêchent l'homme d'arriver à la félicité. Puisque la parfaite félicité de l'homme consiste uniquement dans la jouissance de Dieu, comme nous l'avons établi (liv. III, ch. 37-48), quiconque s'attache aux êtres inférieurs à Dieu est finalement et de toute nécessité exclu de la participation à la véritable félicité. L'homme pouvait être conduit à s'attacher, comme à sa fin, aux êtres qui sont inférieurs à Dieu, parce qu'il ignorait la dignité de sa nature. Il est résulté de là, en effet, que plusieurs, se jugeant d'après la nature corporelle et sensitive qui leur est commune avec les autres animaux, cherchant une sorte de bonheur brutal dans les choses matérielles et dans les plaisirs de la chair. D'autres, considérant que certaines créatures excellent sur les hommes, à quelques égards, se sont astreints à leur rendre un culte, honorant

sam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate vident. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret, ad spem hominis in beatitudinem sublevandam; unde, post Incarnationem Christi, homines coeperunt magis ad coelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant* (Joann., x, 10).

2^o Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Quam enim perfecta hominis beatitudo in

sofa Dei fruitione consistat, ut ostensum est (l. III, c. 37-48), necessarium est quod quicumque his quæ infra Deum sunt inhæret finaliter a veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhæreret ut fini, ignorando sui nature dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationalibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliquam, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quan-

le monde et ses parties à cause de leur vaste étendue et de leur longue durée; ou bien les substances spirituelles, qui sont les Anges et les Démon, parce qu'ils les voyaient supérieurs à l'homme, et par l'immortalité, et par la vivacité de leur intelligence, dans la pensée qu'il fallait chercher dans ces êtres, comme étant au-dessus d'eux, le bonheur de l'homme. Or, bien que, sous quelques rapports, l'homme soit inférieur à certaines créatures, et que même il ressemble à certains égards aux dernières des créatures; cependant, si l'on envisage l'ordre de sa fin, rien n'est plus au-dessus de l'homme, excepté Dieu seul, en qui se trouve uniquement la parfaite félicité de l'homme. Dieu a donc fait ressortir très convenablement cette dignité de l'homme qui consiste en ce qu'il doit goûter le bonheur dans la vision immédiate de Dieu, en prenant lui-même immédiatement la nature humaine; aussi voyons-nous que par suite de l'Incarnation de Dieu, les hommes renonçant, en grande partie, au culte des Anges, des démons et des créatures de tout genre, méprisant même les voluptés sensuelles et tout ce qui est matière, se sont consacrés exclusivement au culte de Dieu, en qui seul ils attendent la réalisation complète du bonheur, conformément à cet avertissement de l'Apôtre : *Cherchez ce qui est dans le ciel, où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu; ayez du goût pour ce qui est dans le ciel, et non pour ce qui est sur la terre* (Coloss., III, 1 et 2).

3^e Dès lors que la félicité parfaite de l'homme consiste dans une connaissance de Dieu qui excède la portée de toute intelligence créée, comme nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 37-40), il fallait nécessairement que l'homme eût quelque avant-goût de cette connaissance qui le fit

titatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, Angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere videbantur, tam in immortalitate quam in acuminis intellectus; aestimantes in his, utputa su; rui ac existentibus hominis beatitudinem esse querendum. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen, secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissimae Deus ostendit per hoc quod ipse immediata naturam humanam assumpsit; unde ex In-

carnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu Angelorum, daemonum et quarumcumque creaturarum prætermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant, secundum quod Apostolus monet: *Quæ sursum sunt querite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram* (Coloss., III, 1 et 2).

3^e Adhuc, Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quæ facultatem omnis intellectus creati excedit, ut ostensum est (I. III, c. 37-40), necessarium fuit quamdam huiusmodi cognitionis prælibationem in homine esse, quæ dirigeretur in illam plenitudinem cogniti-

aspirer à la plénitude de cette connaissance heureuse ; et nous avons vu que la foi remplit ce but (liv. III, ch. 40). Par là même que la connaissance qui dirige l'homme vers sa fin dernière est le principe de tout ce qui se rapporte à la fin dernière, elle doit être absolument certaine, de même que les principes naturellement connus sont absolument certains. La connaissance d'une chose ne peut être absolument certaine qu'autant que cette chose est connue par elle-même, comme le sont les premiers principes d'une démonstration, ou bien qu'elle rentre dans des choses connues par elles-mêmes ; et c'est ainsi que nous sommes très certains de la conclusion d'une démonstration. Or, l'homme ne saurait connaître par elles-mêmes les choses que la foi lui propose à croire sur Dieu, puisqu'elles excèdent la portée de l'intelligence humaine. Il était donc nécessaire que celui à qui ces choses sont connues par elles-mêmes les manifestât à l'homme. Et quoique ces choses soient en quelque sorte connues par elles-mêmes de tous ceux qui voient l'essence divine, elles devaient cependant, pour être connues avec une certitude absolue, être ramenées au premier principe de cette connaissance, c'est-à-dire à Dieu, à qui elles sont connues par elles-mêmes, et par qui tous les connaissent ; de même que nous n'avons la certitude de notre science qu'en la ramenant aux premiers principes indémonstrables. Il fallait donc, pour que l'homme devînt parfaitement certain de la vérité de la foi, que Dieu même fait homme l'instruisit, afin que l'homme reçût les enseignements divins d'une manière conforme à sa condition ; et l'Écriture l'exprime en ces termes : *Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître lui-même* (Joann., I, 18) ; et le Seigneur dit

nis beatæ ; quodquidem fit per fidem, ut ostensum est (I. III, c. 40). Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quæ ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quæ per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se notum, quum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam vi-

dentibus sit quodammodo per se notum tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum hujus cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum et a quo omnibus innotescit ; sicut et certitudo scientiæ non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet ; et hoc est quod dicitur : *Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (Joann., I, 18) ; et ipse Dominus dicit : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veri-*

lui-même : *Je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité* (ibid., XVIII, 37); et nous voyons, pour cette raison, qu'après l'Incarnation de Jésus-Christ les hommes ont reçu une instruction qui leur a fait connaître Dieu avec plus d'évidence et de certitude, selon cette parole : *La terre a été remplie de la science du Seigneur* (Is., XI, 9).

4^e Puisque la félicité parfaite de l'homme consiste dans la jouissance de Dieu, il fallait que l'affection de l'homme fût disposée à désirer d'en jouir, d'après ce que nous voyons, que le désir du bonheur est naturel à l'homme. Or, le désir que l'on éprouve de jouir d'une chose procède de l'amour que l'on a pour cette chose. L'homme, qui tend à la félicité parfaite, devait donc nécessairement être excité à aimer Dieu. Or, rien ne nous excite autant à aimer un être que l'expérience que nous faisons de son amour pour nous. Dieu ne pouvait trouver aucun moyen de manifester plus efficacement à l'homme son amour pour les hommes qu'en voulant s'unir à l'homme dans l'unité de personne; car c'est le propre de l'amour d'unir, autant que possible, celui qui aime avec l'objet aimé. Il était donc nécessaire à l'homme, qui tend à la félicité parfaite, que Dieu se fît homme.

5^e Comme l'amitié consiste dans une sorte d'égalité, il semble que les êtres qui sont très inégaux ne peuvent s'unir dans l'amitié. Afin donc que l'amitié devint plus familière entre Dieu et l'homme, il était expédient pour l'homme que Dieu se fît homme, puisque l'homme lui-même est naturellement l'ami de l'homme, en sorte qu'en connaissant ainsi Dieu visiblement, nous sommes pressés d'aimer les biens invisibles.

6^e Il est clair encore que la félicité est la récompense de la vertu. Il

tati (ibid., XVIII, 37); propter quod videmus, post Christi Incarnationem, evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud : *Repleta est terra scientia Domini* (Isai, XI, 9).

4^o Item, Quum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinæ fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo

modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

5^o Amplius, Quum amicitia in quadam æqualitate consistat, ea quæ multum inæqualia sunt in amicitia copulari non possunt. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilem amorem rapiamur.

6^o Similiter etiam manifestum est quod

faut donc que ceux qui tendent à la félicité soient mis dans la disposition que réclame la vertu. Or, nous sommes attirés à la vertu par les exhortations et les exemples; et les exemples et les exhortations d'une personne nous portent d'autant plus efficacement à pratiquer la vertu que nous sommes plus affermis dans la bonne opinion que nous en avons. Or, on ne pouvait avoir d'aucun homme une bonne opinion qui fût infaillible, puisque nous voyons que les plus saints eux-mêmes ont manqué en quelque chose. L'homme avait donc nécessairement besoin, pour être confirmé dans la vertu, de recevoir de Dieu fait homme des préceptes et des exemples de vertu. C'est pourquoi le Seigneur lui-même nous dit : *Je vous ai donné l'exemple, afin que vous agissiez comme j'ai agi à votre égard* (Joann., XIII, 15).

7° Si la vertu dispose l'homme à jouir du bonheur, le péché l'en éloigne. Or, le péché, qui est le contraire de la vertu, met obstacle à la félicité, non-seulement parce qu'il introduit dans l'âme une sorte de désordre, en la faisant sortir de l'ordre qui conduit à la fin légitime, mais encore parce qu'il offense Dieu, de qui l'on attend la félicité comme récompense, puisque Dieu s'occupe des actes humains; le péché est encore contraire à l'amour de Dieu, comme nous l'avons prouvé plus longuement (liv. III, ch. 156 et suiv.); de plus, le péché fait perdre à l'homme qui a la conscience de cette offense l'espérance de s'approcher de Dieu, et cette espérance est nécessaire pour obtenir la félicité. Le genre humain, en qui les péchés abondent, a donc nécessairement besoin qu'un remède contre le péché lui soit appliqué. Or, celui qui peut lui appliquer ce remède c'est Dieu seul, qui a le pouvoir de porter la volonté de l'homme au bien et de remettre l'offense qui lui

beatitudo virtutis est præmium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inventuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet; propter quod ipse Dominus dicit : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos facialis* (Joann., XIII, 15).

7° Item, Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impe-

ditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum offert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animum inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis præmium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet; et peccatum contrarium est charitati divinæ, ut plenius ostensum est (st. III, c. 156 et seqq.); et insuper, hujus offensus homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis

a été faite; car l'offense n'est remise que par celui qu'elle atteint. Pour que la conscience de l'homme soit déchargée de l'offense passée, il faut que Dieu lui fasse connaître qu'elle lui est remise; et il ne peut le savoir avec certitude qu'autant que Dieu l'en rend certain. Il convenait donc et il était expédient pour que le genre humain arrivât à la félicité que Dieu se fît homme, afin que par ce moyen l'homme obtînt de Dieu le pardon de ses péchés et qu'il eût par l'Homme-Dieu la certitude de ce pardon. Aussi le Seigneur lui-même a dit : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre*, etc. (Matth., ix, 6); et l'Apôtre nous enseigne que *le sang de Jésus-Christ... purifiera notre conscience des œuvres mortes, afin que nous servions le Dieu vivant* (Hébr., ix, 14).

8° La tradition de l'Église nous apprend que le genre humain tout entier est souillé par le péché. Nous avons vu plus haut qu'il est dans l'ordre de la justice divine que Dieu ne remette pas le péché sans une satisfaction (liv. III, chap. 158). Or, un pur homme, quel qu'il fût, était incapable de satisfaire pour le péché de tout le genre humain, parce qu'un pur homme, quel qu'il soit, est moins que le genre humain pris dans son ensemble. Il fallait donc, pour délivrer le genre humain du péché commun, que quelqu'un satisfît qui fût homme, capable de satisfaire, et qui eût quelque chose de plus que l'homme, afin que son mérite suffît à satisfaire pour le péché de tout le genre humain. Or, dans l'ordre de la félicité, Dieu seul est supérieur à l'homme; car, quoique les Anges lui soient supérieurs par la condition de leur nature, il n'en est pas de même pour l'ordre de la fin, puisque le même bien les rend heureux. Il était donc nécessaire, pour que l'homme pût arriver

movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensam enim non remittitur nisi per eam in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensæ præteritis liberetur, oportet quod sibi de remissione offensæ per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit : *Ut orem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, etc. (Matth., ix, 6); et Apostolus

dicit quod *sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi* (Hébr., ix, 14).

8° Adhuc, Ex traditione Ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinus justitiæ, ut ex superioribus (l. III, c. 158) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus hominipurus poterat, quia quilibet homo parva aliquid minus est tota generis humani unitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius

à la félicité, que Dieu se fit homme afin d'effacer le péché du genre humain. — C'est ce que saint Jean-Baptiste dit de Jésus-Christ : *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde* (Joann., 1, 29); et l'Apôtre s'exprime ainsi : *De même donc que par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la damnation, de même, par la justice d'un seul tous les hommes passent à la justification de la vie* (Rom., v, 18).

Ces raisons et d'autres semblables peuvent nous faire concevoir qu'il ne répugnait nullement à la bonté divine que Dieu se fit homme, mais que cela était très expédient pour le salut des hommes.

CHAPITRE LV.

Réponses aux raisons alléguées plus haut contre la convenance de l'Incarnation.

Il n'est pas difficile de résoudre les objections qui ont été faites précédemment contre cette vérité.

1° Il n'est point contraire à l'ordre des êtres que Dieu se fasse homme, comme on le conclut dans le premier argument; car, quoique la nature divine soit infiniment au-dessus de la nature humaine, cependant, à raison de l'ordre de sa nature, l'homme a Dieu même pour fin, et il est naturellement destiné à lui être uni par son intelligence. Un exemple et un modèle de cette union nous a été donné dans l'union de Dieu avec l'homme quant à la personne, et toutefois dans celle-ci la propriété de chaque nature est restée sauve, en sorte que la nature divine n'a rien perdu de son excellence, et la nature humaine n'a

humani generis. Majus autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est, nisi solus Deus; nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem nature, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. — Et hoc est quod Joannes Baptista dixit de Christo : *Eccce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (Joann., 1, 29); et Apostolus dicit : *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vite* (Rom., v, 18).

Hæc igitur sunt et similia ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinæ Deum hominem fieri, sed

expedientissimum fuisse humanæ salutis.

CAPUT LV.

Solutio rationum supra positarum contra convenientiam Incarnationis.

Ea vero quæ contra hoc superius sunt opposita non difficile est solvere.

1° Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suæ naturæ habet ipsum Deum pro fine et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen pro-

pas été élevée de manière à être transportée hors des limites de son espèce. Il faut encore considérer qu'en raison de la perfection et de l'immutabilité de la bonté divine, la dignité de Dieu n'est nullement diminuée parce qu'une créature s'approche de lui autant que possible, bien que pour la créature ce soit un avantage; car il communique sa bonté aux créatures de telle manière qu'il n'en souffre lui-même aucun dommage.

2° De même, quoique la volonté de Dieu suffise pour faire toutes choses, cependant la sagesse divine exige que Dieu pourvoie à chaque chose selon qu'il lui convient; car il a convenablement institué des causes propres pour chacune. Par conséquent, quoique Dieu ait pu réaliser dans le genre humain, par sa seule volonté, tous les avantages que nous disons provenir de l'Incarnation de Dieu, comme la seconde objection l'affirme, il convenait cependant à la nature humaine que Dieu fait homme lui apportât lui-même ces avantages, ainsi que peuvent le prouver assez clairement les raisons que nous avons exposées ci-dessus (ch. 54).

3° La réponse à la troisième objection se présente d'elle-même. Puisque l'homme est constitué d'une nature spirituelle et d'une nature corporelle, et qu'il renferme en quelque sorte en lui la limite des deux natures, ce qui est fait pour le salut de l'homme semble toucher la création tout entière; car nous voyons que les créatures corporelles inférieures servent à l'usage de l'homme et lui sont assujetties en quelque manière; et nous avons prouvé que la créature spirituelle supérieure, c'est-à-dire la créature angélique, arrive à une fin dernière qui lui est commune avec l'homme (liv. III, ch. 47 et suiv.). Il paraît

prietate utriusque naturæ, ut nec excellentiæ divinæ naturæ aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos sue speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinæ bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturæ accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

2o Similiter etiam, licet ad omnia faciendā Dei voluntas sufficiat, tamen divina Sapientia exigit ut rebus singulis, secundum earum congruentiam, provideatur a Deo; rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde, licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in hu-

mano genere omnes utilitates quas ex Dei Incarnatione didimus provenisse, ut secunda ratio proponebat, tamen congruebat humanæ naturæ ut hujusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis (e. 54) rationibus aliquatenus apparere potest.

3o Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim quum sit constitutus ex spiritali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur quod sit pro hominis salute; nam inferiores creaturæ corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subjectæ; superior autem creatura spiritalis, scilicet angelica, commune habet eum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet

donc convenable que la cause universelle de tous les êtres ait pris, pour se l'unir quant à la personne, la créature par laquelle elle est le plus en rapport avec toutes les créatures.

4° Il faut considérer encore qu'il appartient exclusivement à la nature raisonnable d'agir par elle-même ; car les créatures sans raison obéissent plutôt à une impulsion naturelle qu'elles n'agissent par elles-mêmes ; aussi elles appartiennent plutôt à l'ordre des causes instrumentales qu'elles n'ont le caractère de l'agent principal. Or, il fallait que Dieu prît une créature d'une nature telle qu'elle pût agir par elle-même, comme agent principal, parce que les êtres qui agissent en qualité d'instruments agissent en tant qu'ils sont poussés à le faire, au lieu que l'agent principal agit lui-même par lui-même. Si quelque action divine devait être exécutée au moyen d'une créature sans raison, il suffisait donc, vu la condition de cette créature, que Dieu lui donnât l'impulsion, mais il n'était pas requis qu'il se l'unît personnellement afin qu'elle agit elle-même, parce que sa condition naturelle ne l'en rend pas capable, mais cela est réservé à la condition de la nature raisonnable. Il ne convenait donc pas que Dieu s'unît une créature sans raison, mais une créature raisonnable, c'est-à-dire un Ange ou l'homme. Et, quoique la nature angélique excelle par ses propriétés naturelles sur la nature humaine, ainsi qu'on le dit dans le quatrième argument, la nature humaine a cependant été prise plus convenablement :

Premièrement, parce que l'homme peut avoir un péché qui admet une expiation, par la raison que son élection ne se porte pas immuablement sur un objet, mais elle peut se pervertir en passant du bien au mal et être ramenée du mal au bien ; ce qui a lieu également pour

(l. III, c. 47 et seq.). Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personæ assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

4° Considerandum est etiam quod solius rationalis naturæ est per se agere ; creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas ; unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principis agentis. Assumptionem autem talis creaturæ a Deo oportuit esse quæ per se agere posset, tanquam agens principale ; nam ea quæ agunt sicut instrumenta agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irratio-

nalem creaturam, suffiebat, secundum huiusmodi creaturæ conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet aeret, quia hoc ejus naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturæ. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et, quamvis angelica natura, quantum ad naturales proprietates, invenitur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta :

Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non immobiliter fortitur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione

la raison de l'homme, qui, par là même qu'elle tire la vérité des êtres sensibles et la saisit au moyen de certains signes, a la voie ouverte vers les deux termes opposés. Quant à l'Ange, au contraire, comme son appréhension est immuable, parce qu'il connaît immuablement par une simple intelligence, son élection l'est aussi; ainsi donc, ou elle ne se porte absolument pas au mal, ou bien si elle se porte au mal, c'est immuablement, et, par conséquent, son péché ne saurait admettre d'expiation. Puisque, selon ce qu'enseignent les Livres Saints, l'expiation des péchés paraît être la cause principale de l'Incarnation de Dieu, il convenait que Dieu prit la nature humaine de préférence à la nature angélique.

Secondement, parce que la créature est unie à Dieu quant à la personne, et non quant à la nature, comme nous l'avons prouvé plus haut (ch. 35 et 41). Dieu a donc pris plus convenablement la nature de l'homme que celle de l'Ange, parce que chez l'homme la nature et la personne sont distinctes, puisqu'il est composé d'une matière et d'une forme; ce qui n'a pas lieu chez l'Ange, qui est une substance immatérielle.

Troisièmement, parce que l'Ange, en vertu de la propriété de sa nature, était plus près de connaître Dieu que l'homme, dont la connaissance prend son origine dans les sens. Il suffisait donc que Dieu manifestât à l'Ange la vérité divine d'une manière intelligible; mais la condition de l'homme demandait que Dieu se fît connaître lui-même comme homme à l'homme d'une manière sensible; et ce fut le résultat de l'Incarnation. La distance qui séparait l'homme de Dieu paraissait s'opposer davantage encore à ce qu'il jouît de Dieu; et, par conséquent, nation. De même, en effet, que certains maux ont résulté de la créa-

contingit, quæ, quia ex sensibilibus et per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum fertur, immobiliter fertur; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. Quum igitur præcipua causa videatur divinæ Incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo.

Secundo, quia assumptio creaturæ a Deo est in persona, non in natura, ut ex supe-

rioribus (c. 35 et 41) patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, quum sit ex materia et forma compositus; non autem in Angelo, qui immaterialis est.

Tertio, quia Angelus, secundum proprietatem auct. naturæ, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cujus cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina; sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret; quod per Incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare

l'homme avait plus besoin que l'Ange que Dieu s'unît à lui, pour lui faire concevoir l'espérance de la félicité. De plus, comme l'homme est le terme des créatures, en ce que, suivant l'ordre naturel de la production, il présuppose toutes les autres créatures, il convient qu'il soit uni au premier principe des êtres, afin même que la perfection de l'univers se trouve renfermée dans une sorte de cercle (1).

5° Dieu ayant pris la nature humaine, cela ne donne point occasion à l'erreur, comme l'affirme la cinquième objection, puisque nous avons vu plus haut que son union avec l'humanité s'est faite dans l'unité de personne, et non dans l'unité de nature (ch. 41); en sorte que nous ne sommes point forcés d'adopter le sentiment de ceux qui ont avancé que Dieu n'est pas élevé au-dessus de tous les êtres, disant que Dieu est l'âme du monde ou quelque chose de semblable (2).

6° Quoique quelques erreurs se soient produites touchant l'Incarnation de Dieu, comme on l'a objecté en sixième lieu, il est cependant évident qu'un plus grand nombre d'erreurs ont surgi après l'incar-

(1) L'homme est le terme des créatures, parce que Dieu a fait pour lui tout le monde visible, et qu'il ne l'a créé lui-même le dernier qu'afin de lui préparer, avant de l'appeler à l'existence, le domaine dont il voulait le mettre immédiatement en possession. Cela ressort clairement du texte sacré, où nous lisons : *Et ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod moveatur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam*, etc. (Gen., I, 26 et 27). — Puisque l'homme, par là même qu'il est un animal raisonnable, réunit en lui, à quelque degré, les perfections de tous les êtres compris dans les deux ordres des intelligences et des corps, par son union avec Dieu, ces perfections émanées de Dieu retournent à Dieu comme à leur source. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, que les perfections de l'univers se trouvent renfermées dans une sorte de cercle, parce que le cercle, qui est la plus parfaite de toutes les figures, exprime mieux que toute autre l'ensemble de ces perfections.

(2) Dicit Varro, adhuc de naturali theologia præloquens, Deum se arbitrari esse animam mundi, quem Græci vocant *κόσμον*, et hunc mundum ipsum esse Deum; sed, sicut hominem sapientem, quum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum Deum dici ab animo, quum sit ex animo et corpore (S. Aug., *De civitate Dei*, I, VII, c. 6). — Cette opinion de Varron paraît identique à celle de Platon et de plusieurs anciens philosophes. Le Panthéisme n'est donc pas une doctrine moderne. Il en est des systèmes erronés comme de tout le reste : *nihil sub sole novum*.

videbatur fruitioni divinæ; et ideo magis indiguit homo quam Angelus assumi a Deo, ad apem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, quum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præsupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

5° Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam assumpsit non datur erroris oc-

casio, ut quinta ratio proponebat; quia assumptio humanitatis, ut supra (c. 41) habitum est, facta est in unitatem personæ, non in unitatem naturæ; ut sic non oporteat nos consentire his qui posterunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi vel aliquid hujusmodi.

6° Licet autem circa Incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto objiciebatur, tamen manifestum est multo plur-

tion des êtres, qui procède de la bonté divine (ce qui s'accordait avec la condition des créatures, qui peuvent déchoir), ainsi, il n'est pas étonnant que la vérité divine s'étant manifestée, l'imperfection de l'esprit humain ait donné naissance à certaines erreurs; et, toutefois, ces erreurs ont exercé l'intelligence des fidèles à rechercher avec plus de soin et à mieux saisir la vérité des choses divines, tout comme Dieu ordonne les maux qui se rencontrent dans les créatures en vue d'un bien.

7° Quoique tout bien créé, comparé à la bonté divine, paraisse médiocre, cependant, comme il ne peut y avoir parmi les êtres créés rien de plus grand que le salut de la créature raisonnable, qui consiste pour elle dans la jouissance de la bonté divine, dès lors que le salut des hommes a été le résultat de l'Incarnation divine, cette Incarnation n'a pas procuré au monde un faible avantage, comme on le conclut dans le septième argument. Il n'était pas nécessaire pour cela que tous les hommes fussent sauvés en vertu de l'Incarnation de Dieu, mais ceux-là seulement qui y adhéreraient par la foi et les sacrements de la religion. Il est vrai que l'Incarnation de Dieu a une vertu qui suffit pour sauver tous les hommes; mais si tous ne sont pas sauvés par ce moyen, cela vient de la mauvaise disposition de ceux qui, en n'adhérant pas par la foi et l'amour à Dieu incarné, refusent de recevoir en eux le fruit de l'Incarnation. La liberté, par laquelle les hommes peuvent adhérer ou ne pas adhérer à Dieu incarné, ne devait pas, en effet, leur être retirée, pour que le bien de l'homme ne fût point forcé et ne perdît pas par là même son mérite et ses titres à la louange.

8° L'Incarnation de Dieu a été manifestée aux hommes par des titres

errores post Incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competeat conditioni creaturarum, quæ deficere possunt, ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum; qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala quæ in creaturis accidunt ordinat Deus ad aliquod bonum.

7° Quamvis autem bonum omne creatum divinæ bonitati comparatum exiguum invenitur, tamen, quia in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturæ, quæ consistit in fruitione ipsius bonitatis divinæ, quum ex Incarnatione di-

vina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis prædicta Incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex Incarnatione divinæ omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui prædictæ Incarnationi adhererent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem Incarnationis divinæ virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur ex eorum indispositione contingit, quod Incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inherendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inherere vel non inherere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset et propter hoc absque merito et illaudabile redderetur.

suffisants. La Divinité, en effet, ne saurait se manifester plus convenablement en aucune manière que par ce qui appartient en propre à Dieu. Or, il appartient en propre à Dieu de pouvoir changer les lois naturelles, en faisant des œuvres qui surpassent les forces de la nature, dont il est lui-même l'auteur. Les opérations qui sont au-dessus des lois de la nature, comme de rendre la vue aux aveugles, de purifier les lépreux, de ressusciter les morts, conviennent donc très bien pour prouver que quelque chose est divin. Jésus-Christ a accompli ces œuvres; aussi à ceux qui lui demandent : *Êtes-vous celui qui doit venir, ou faut-il que nous en attendions un autre* (Luc, VII, 20)? il démontre sa divinité par ces œuvres, en disant : *Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent*, etc. (*ibid.*, 22). Il n'était nullement nécessaire de créer un autre monde, et ni la raison de la sagesse divine, ni la nature des êtres ne l'admettait pas. — Si l'on nous répond, comme il est dit dans la huitième objection, qu'il est rapporté que d'autres ont également fait ces miracles, il faut considérer que Jésus-Christ les a opérés d'une manière bien différente et beaucoup plus divine; car nous lisons que les autres les ont faits au moyen de la prière, et Jésus-Christ, au contraire, en donnant des ordres, comme usant de sa propre puissance. Non-seulement il a fait des miracles, mais il a donné le pouvoir d'en faire de semblables et de plus grands à d'autres qui les opéraient par la seule invocation du nom de Jésus-Christ. Ce n'est pas seulement sur les corps, mais aussi sur les âmes, ce qui est de beaucoup supérieur, que des miracles ont été opérés par Jésus-Christ, c'est-à-dire que par Jésus-Christ et par l'invocation de son nom, le Saint-Esprit était donné, qui

80 Prædicta etiam Dei Incarnatio sufficientibus indicis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quæ sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturæ leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cujus ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quæ supra leges naturæ fiunt, sicut quod cæci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Hujusmodi quidem opera Christus effecit; unde et ipse per hæc opera quærentibus : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus* (Luc., VII, 20)? suam divinitatem demonstravit, dicens : *Cæci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt*, etc. (*ibid.*, 22). Alium

autem mundum creare necesse non erat, nec ratio divinæ sapientiæ nec rerum natura hoc habebat. — Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod hujusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur, tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Christus ea effecit. Nam alii orando hæc fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate; et non solum ipse hæc fecit, sed et aliis eadem et majora faciendi tribuit potestatem, qui, ad se aut invocationem nominis Christi, hujusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritalia, quæ sunt multo majora, scilicet quod, per Christum et ad invocationem nominis ejus, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis

embrasait les cœurs d'un vif sentiment d'amour de Dieu, formait subitement les esprits à la science des choses divines et rendait déserte la langue des ignorants pour annoncer aux hommes la vérité divine. Or, ces œuvres, qu'un pur homme n'eût jamais pu faire, sont des signes évidents de la divinité de Jésus-Christ. C'est pourquoi l'Apôtre dit que le salut des hommes, *après avoir été annoncé d'abord par le Seigneur, fut confirmé parmi nous par ceux qui l'ont entendu, Dieu rendant témoignage par des miracles, des prodiges, divers effets de sa puissance et des distributions des dons du Saint-Esprit* (Hébr., II, 3 et 4).

9° Lors même que l'Incarnation de Dieu serait nécessaire pour le salut du genre humain, il n'eût cependant pas été nécessaire, comme on l'a objecté en neuvième lieu, que Dieu se fût incarné dès le commencement du monde :

Premièrement, parce qu'il fallait que l'Incarnation de Dieu apportât aux hommes un remède contre le péché, ainsi que nous l'avons vu (ch. 54). On ne donne convenablement à quelqu'un un remède contre le péché qu'autant qu'il a d'abord reconnu qu'il lui manque quelque chose, afin qu'arrivé à ce point, l'homme, ne présument pas de lui-même, mette son espérance en Dieu, qui peut seul le guérir du péché, comme nous l'avons prouvé (ch. 54). Or, l'homme pouvait présumer de lui-même, et quant à sa science, et quant à ses forces. Il devait donc être abandonné pendant un temps à lui-même, afin d'éprouver qu'il ne saurait se suffire à lui-même pour le salut, ni par sa science naturelle, puisque avant le temps de la loi écrite l'homme a transgressé la loi de la nature, ni par ses propres forces, puisque, la loi lui ayant fait connaître le péché, il l'a encore commis par fragilité; et dès lors, l'homme ne présument plus ni de sa science, ni de ses forces, il fallait

divinæ affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguæ simplicium redderentur disertæ ad divinam veritatem hominibus proponendam. Hujusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quæ nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus dicit quod salus hominum, *quum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, Spiritus Sancti distributionibus* (Hébr., II, 3 et 4).

9° Licet autem salutis totius humani generis Dei Incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono objiciebatur.

Primo quidem, quia per Deum incarnatum

oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius, (c. 54) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo de seipso non præsumens jactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum ut supra (c. 54) habitum est. Poterat autem homo de seipso præsumere, et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptæ homo legem naturæ transgressus est, neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infir-

que l'Incarnation de Jésus-Christ lui apportât enfin un secours efficace contre le péché, c'est-à-dire la grâce de Jésus-Christ, pour l'éclairer dans ses doutes, de peur que la vérité ne lui échappât, et pour le fortifier contre les assauts des tentations, de peur que sa fragilité ne le fit tomber. C'est donc ainsi que le genre humain s'est trouvé dans trois états différents : le premier, avant la loi ; le second, sous la loi, et le troisième, sous la grâce.

De plus, l'homme devait recevoir de Dieu incarné les préceptes et les enseignements qui renferment la perfection. Or, la condition de la nature humaine exige qu'elle ne soit pas amenée tout d'un coup à l'état parfait, mais qu'elle soit conduite à travers les choses imparfaites pour arriver à la perfection. C'est ce que nous voyons observer dans l'éducation des enfants, que l'on instruit d'abord des plus petites choses ; car au commencement ils sont incapables de saisir les plus avancées ; de même, si l'on proposait à quelque multitude des choses relevées et inouïes pour elle, elle ne les comprendrait pas, à moins qu'on ne la familiarisât avec ces choses par d'autres moins importantes. Il convenait donc que, dans le principe, le genre humain arrivât à connaître ce qui a rapport à son salut par des enseignements faibles et d'une moindre importance, par les Patriarches, la loi et les Prophètes, et qu'enfin, à la consommation des temps, la doctrine parfaite de Jésus-Christ fût annoncée à la terre, selon ce que dit l'Apôtre : *Mais lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils sur la terre* (Galat., IV, 4) ; et il est dit encore au même endroit : *La loi a été notre conducteur vers Jésus-Christ... mais nous ne sommes plus sous ce conducteur* (*ibid.*, III, 24 et 25).

mitate peccavit ; et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia, neque de virtute præsumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi Incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra temptationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis : primus, ante legem ; secundus, sub lege ; tertius, sub gratia.

Deinde, per Deum incarnatum præcepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanæ naturæ quod non statim ad perfectum ducatur, sed manducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat ; quod et in instructione

puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent ; similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quæ pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta, per Patriarchas et legem et Prophetas ; et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum in terras* (Galat., IV, 4) ; et ibidem dicitur quod *lex pædagogus noster fuit in Christo...*

Nous devons considérer encore que s'il faut que quelques messagers préviennent l'arrivée d'un grand roi, afin que ses sujets se préparent à le recevoir avec plus de respect, il fallut de même que l'avènement de Dieu sur la terre fût précédé de beaucoup de choses destinées à préparer les hommes à recevoir Dieu incarné; et c'est ce qui eut lieu quand les esprits des hommes furent disposés, par les promesses et les enseignements qui ont précédé, à croire plus facilement à celui qui avait été annoncé d'avance, et à le recevoir avec plus d'empressement à cause des promesses antiques.

10° Quoique la venue de Dieu incarné dans le monde fût absolument nécessaire pour le salut des hommes, il n'était cependant pas nécessaire qu'il demeurât jusqu'à la fin du monde parmi les hommes, comme l'affirme la dixième objection. Cela eût, en effet, nui au respect que les hommes devaient rendre à Dieu incarné; car, en le voyant revêtu d'une chair et semblable aux autres hommes, ils n'auraient pas eu de lui une opinion plus élevée que du reste des hommes; mais lorsque, après les merveilles qu'il avait opérées sur la terre, il déroba sa présence aux hommes, ceux-ci commencèrent à le vénérer davantage. C'est même pour cette raison qu'il ne donna pas la plénitude du Saint-Esprit à ses disciples tant qu'il vécut avec eux, comme si son absence eût mieux préparé leurs âmes à recevoir les dons spirituels. Aussi leur disait-il lui-même : *Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais, je l'enverrai vers vous* (Joann., xvi, 7).

11° Dieu ne devait pas prendre une chair impassible et immortelle, comme on l'a dit dans le onzième argument, mais bien plutôt une chair passible et mortelle :

sed jam non sumus sub pedagogo (ibid., iii, 24 et 25).

Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios præcedere, ut præparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum, ita oportuit adventum Dei in terras multa præcedere quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum; quodquidem factum est dum, per præcedentia promissa et documenta, hominum mentes dispositæ sunt ut facilius ei crederent qui ante prænuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

10° Et, licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanæ salutis, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus con-

versaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiæ quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines æstimassent; sed eo, post miras quæ gessit in terris, suam præsentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri cœperunt; propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per ejus absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis præparatis. Unde et Ipse eis dicebat : *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittem eum ad vos* (Joann., xvi, 7).

11° Non oportuit autem Deum carne impassibilem et immortalem suscipere, a

Premièrement, parce qu'il était nécessaire que les hommes connus-
sent le bienfait de l'Incarnation, pour être enflammés par là de l'amour
divin. Or, il fallait, pour manifester la vérité de l'Incarnation, que
Dieu prit une chair semblable à celle des autres hommes, c'est-à-dire
une chair passible et mortelle; car s'il eût pris une chair impassible et
immortelle, les hommes, qui n'en connaissaient pas de telle, auraient
cru que cette chair n'était pas réelle, mais apparente.

Secondement, parce qu'il était nécessaire que Dieu prit une chair,
afin de satisfaire pour le genre humain. Nous avons vu qu'il est des
cas où quelqu'un satisfait pour un autre (liv. III, ch. 158). De telle
sorte, toutefois, qu'il assume volontairement, quoiqu'il ne l'ait
pas encourue, la peine qui est due à l'autre pour son péché. Or, nous
avons dit que la peine infligée au genre humain par suite du péché
consiste dans la mort et les autres souffrances de la vie présente
(ch. 50-52); ce qui fait dire à l'Apôtre : *Le péché est entré dans ce monde
par un seul homme, et par le péché la mort* (Rom., v, 12). Dieu devait donc
prendre une chair passible et mortelle, sans le péché, afin de pouvoir,
par ses souffrances et sa mort, satisfaire pour nous et nous purifier du
péché. Telle est la pensée de l'Apôtre, quand il dit que *Dieu envoya son
Fils dans la ressemblance d'une chair de péché* (Rom., VIII, 3); ce qui si-
gnifie qu'il avait une chair semblable à celle des pécheurs, c'est-à-dire
passible et mortelle; et il ajoute : *Afin qu'à cause du péché il condamnât
le péché dans la chair* (3). (*ibid.*), c'est-à-dire afin qu'il détruisît en

(3) On lit dans la Vulgate, conformément au texte grec : *Et de peccato damnatus pec-
cator in carne*. — D'après l'interprétation de Pecquigny, il faudrait traduire : *Il con-*

cundum quod undecima ratio proponebat,
sed n. agis passibilem et mortalem :

Primo quidem, quia necessarium erat
hominibus quod beneficium Incarnationis
cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amo-
rem inflammarentur. Oportuit autem, ad
veritatem Incarnationis manifestandam,
quod carnem similem aliis hominibus su-
meret, scilicet passibilem et mortalem;
si enim impassibilem et immortalem carnem
assumeret, visum fuisset hominibus, qui
talem carnem non noverant, quod ali-
quod phantasma esset et non veritas
externis.

Secundo, quia necessarium fuit Deum
carnem assumere, ut pro peccato humani
generis satisfaceret. Contingit autem
unum pro alio satisfacere, ut ostensum est

(I. III, c. 158), ita tamen quod poenam
pro peccato alteri debitam ipse sibi non de-
bitam voluntarie assumat. Poena autem
consequens humani generis peccatum est
mors et aliae passibilitates vite presentis,
sicut supra (c. 50 - 52) dictum est; unde
et Apostolus dicit : *Per unum hominem
peccatum in hunc mundum intravit, et per
peccatum mors* (Rom., v, 12). Oportuit igitur
ut carnem passibilem et mortalem Deus
assumeret, absque peccato, ut sic patiendo
et moriendo pro nobis satisfaceret et pec-
catum auferret. Et hoc est quod Apostolus
dicit quod *Deus Filium suum misit in simi-
litudinem carnis peccati* (Rom., VIII, 3), id
est habentem carnem similem peccatoribus,
scilicet passibilem et mortalem; et subdit:
Ut de peccato damnaret peccatum in carne

nous le péché parla peine qu'il souffrit dans sa chair pour notre péché.

Troisièmement, parce que par là même qu'il eut une chair passible et mortelle, il nous donna des exemples de vertu plus efficaces, en surmontant courageusement les passions de la chair et en s'en servant pour pratiquer la vertu.

Quatrièmement, parce que l'espérance de l'immortalité se ranime en nous, surtout quand nous voyons que Dieu est passé de l'état d'une chair passible et mortelle à l'impassibilité et à l'immortalité de sa chair; ce que nous pouvons même espérer pour nous, qui sommes chargés d'une chair passible et mortelle. Si, au contraire, il eût pris dès le commencement une chair impassible et immortelle, rien ne donnerait occasion d'espérer l'immortalité à ceux qui éprouvent en eux-mêmes la mortalité et la corruptibilité.

L'office de médiateur demandait encore qu'il eût en commun avec nous une chair passible et mortelle, et avec Dieu la puissance et la gloire, afin qu'en détruisant en nous ce qu'il avait de commun avec nous, savoir la souffrance et la mort, il nous fît parvenir à ce qui lui était commun avec Dieu; car il fut médiateur pour nous unir à Dieu.

12^e De même, il n'était pas expédient que Dieu incarné vécût dans ce monde au sein de l'opulence et au faîte des honneurs ou des dignités, comme la douzième objection le concluait :

Premièrement, parce qu'il était venu pour détacher les âmes des

donna dans sa chair, par ses souffrances et sa mort, le péché, c'est-à-dire le foyer du péché ou la concupiscence, comme coupable du péché quel qu'il soit, originel ou actuel.

(ibid.), id est ut, per penam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret.

Tertio, quia, per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passionibus carnis fortiter superando et eis virtuosè utendo.

Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur quod Ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis; quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiantur.

Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut, auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendam nos Deo.

12^e Similiter etiam, non fuit expeditum quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat :

Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas a terrenis abstraheret et ad divina elaret; unde oportuit ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum que mun-

hommes des biens terrestres auxquels elles s'étaient abandonnées. Il devait donc, pour amener par son exemple les hommes à mépriser les richesses et tout ce que les mondains désirent, mener une vie pauvre et dénuée en ce monde.

Secondement, parce que, s'il eût été comblé de richesses et établi dans quelqu'une des plus hautes dignités, on aurait attribué à la puissance temporelle plutôt qu'à la puissance de la divinité les œuvres divines qu'il a faites ; aussi c'est une preuve de la plus grande force en faveur de sa divinité, que, sans le secours de la puissance temporelle, il ait rendu meilleur le monde tout entier.

13° De là ressort la solution de la treizième objection.

14° On ne s'éloigne pas de la vérité en disant que le Fils de Dieu incarné a souffert la mort par obéissance à l'ordre de son père, selon la doctrine de l'Apôtre. Les préceptes que Dieu donne aux hommes ont, en effet, pour objet les actes des vertus ; et on obéit d'autant mieux à Dieu qu'on accomplit plus parfaitement un acte de vertu. Or, la charité est la première des vertus et toutes les autres aboutissent à celle-là. Jésus-Christ a donc pratiqué l'obéissance la plus absolue envers Dieu par là même qu'il a accompli l'acte de charité dans sa dernière perfection ; car il n'est pas d'acte de charité plus parfait pour l'homme que de souffrir même la mort pour l'amour d'un autre, suivant ce que le Seigneur lui-même a dit : *Personne ne pousse la charité plus loin que de donner sa vie pour ses amis* (Joann., xv, 13). Nous voyons donc que Jésus-Christ, en souffrant la mort pour le salut de hommes et pour la gloire de Dieu le Père, a obéi absolument à Dieu en accomplissant un acte de charité parfaite. — Cela ne répugne nullement à sa divinité, comme on le conclut dans le quatorzième argument ; car l'union des

dani desiderant traheret, et quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo.

Secundo, quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentie seculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum ; unde efficacissimum argumentum sue divinitatis fuit quod, absque adminiculo potentie secularis, totum mundum in melius commutavit.

13° Unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio objiciebatur.

14° Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus, obediens præcepto Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. Præceptum enim Dei

est ad homines de operibus virtutum ; et, quanto aliquis perfectius actum virtutis exsequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes præcipua charitas est, ad quam omnes alie referuntur. Christus igitur, dum actum charitatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit ; nullus enim est actus charitatis perfectior quam quod homo pro amore alienius etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit : *Majorum hæc dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Joann., xv, 13). Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salut. hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse.

aux natures, savoir de la nature divine et de la nature humaine, s'est faite dans sa personne de telle sorte que chacune conservât sa propriété, comme nous l'avons vu plus haut (ch. 41 et 49). Par conséquent, lorsque Jésus-Christ souffrit même la mort et tout ce qui tient à l'humanité, la divinité est demeurée impassible, quoique, à raison de l'utilité de personne, nous disions que Dieu a souffert et qu'il est mort; et nous en avons un exemple en nous-mêmes, puisque quand la chair meurt, l'âme reste immortelle.

15° Nous devons remarquer aussi que, quoique la volonté de Dieu n'ait pas pour objet la mort des hommes, ainsi qu'on le dit dans le quinzième argument, elle a cependant pour objet la vertu, qui porte l'homme à souffrir courageusement la mort et à s'exposer par charité au danger de perdre la vie. C'est ainsi que Dieu a voulu la mort de Jésus-Christ, en tant que Jésus-Christ l'a acceptée par charité et l'a endurée avec courage.

16° Il suit de là que Dieu le Père ne fut ni impie, ni cruel, en voulant que Jésus-Christ mourût, ainsi que le conclut la seizième objection; car il ne l'a pas contraint malgré lui, mais il agréa la volonté par laquelle Jésus-Christ accepta la mort par charité, et même il produisit cette charité dans son âme.

17° Il n'est pas non plus opposé à la convenance de dire que Jésus-Christ a voulu souffrir la mort de la croix pour donner un exemple d'humilité. L'humilité ne tombe réellement pas sur Dieu, comme la dix-septième raison l'affirme, parce que la vertu d'humilité consiste en ce que chacun se renferme dans les limites qui lui conviennent, sans se porter aux choses qui le surpassent, mais se soumet à son supérieur;

actum charitatis perfectum exsequendo. Nec hoc repugnat divinitati Ipsius, ut quartadecima ratio procedebat. Sio enim facta est unio in persona ut proprietates utriusque naturæ maneret, divinas scilicet et humanas, ut supra (c. 41 et 49) habitum est; et idco, patiente Christo etiam mortem et alia quæ humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personæ, dicamus Deum passum et mortuum; cujus exemplum aliquantulum nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

15° Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit alia mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet et ex charitate periculis mortis

se obicit; et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit.

16° Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat; non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas quæ ex charitate Christus mortem suscepit; et hanc etiam charitatem in ejus anima operatus est.

17° Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod, propter humilitatem demonstrandam, Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimasextima ratio proponebat; quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quæ supra se sunt non se

aussi l'humilité ne saurait évidemment convenir à Dieu, qui n'a pas supérieur, mais qui est lui-même au-dessus de tout. Or, si quelquefois quelqu'un se met par humilité au dessous de son égal, ou même de son inférieur, c'est parce qu'il considère comme lui étant supérieur sous quelque rapport celui qui, absolument, est son égal ou son inférieur. Quoique la vertu d'humilité ne convienne pas à Jésus-Christ en raison de la nature divine, elle lui convient donc néanmoins à raison de la nature humaine. Son humilité devient même plus méritoire à cause de sa divinité; car la dignité de la personne ajoute au mérite de l'humilité : par exemple, quand il est expédient qu'un homme d'une condition élevée souffre quelque chose d'avilissant pour une nécessité quelle qu'elle soit. Or, il ne peut y avoir pour l'homme aucune dignité si grande que d'être Dieu. L'humilité de l'Homme-Dieu nous paraît donc avoir été souverainement méritoire, lorsqu'il a enduré les traitements avilissants qu'il souffrit pour le salut de l'homme. L'orgueil des hommes, en effet, leur faisait aimer la gloire mondaine. Afin de faire passer les âmes des hommes de l'amour de la gloire mondaine à l'amour de la gloire divine, il voulut donc souffrir, non pas une mort quelconque, mais la mort la plus abjecte; car il s'en trouve qui, tout en ne craignant pas la mort, ont cependant horreur d'une mort abjecte et le Seigneur a animé les hommes à la mépriser par l'exemple de la sienne.

18^e Quoique les instructions qui ressortent des discours divins eussent pu former les hommes à l'humilité, comme il a été dit dans la dix-huitième objection, cependant les actions excitent mieux à agir que les paroles, et les actions ébranlent d'autant plus puissamment que la

extendens, sed superiori se subleat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel aequali vel interiori se ex humilitate aliquando subleat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter aequalis vel inferior est superiorem se arbitrat. Quamvis igitur Christo, secundum divinam naturam, humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam. Et ejus humilitas ex ejus divinitate laudabilior redditur; dignitas enim personae adjicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliquis iniuria pati. Nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus. Unde hominis Dei humilitas maxime

laudabilis invenitur, dum abjecta sustinetur quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animas ab an ore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret voluit mortem sustinere, non quatenus ea quae sed abjectissimam. Sunt enim quidam qui etiam mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abjectam, ad quam etiam cruciandam Dominus homines animavit per mortis exemplo.

18^e Et, licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decimoctava ratio praeparat, tamen ad agendum magis provocant actiones quam verba, et tanto efficacius facta non eo quanto certior opinio bonitatis habetur de

bonne opinion que l'on a de celui qui les fait est plus sûre. C'est pour moi, bien que les autres hommes eussent offert de nombreux exemples d'humilité, il était encore très utile aux hommes d'y être provoqués par l'exemple de l'Homme-Dieu, qui n'a certainement pas pu se rompre, et dont l'humilité est d'autant plus admirable que sa majesté est plus sublime.

19° Il est encore manifeste, d'après ce qui précède, qu'il fallait que Jésus-Christ souffrit la mort, non-seulement pour nous apprendre par son exemple à mépriser la mort par amour pour la vérité, mais aussi pour effacer les péchés des autres; et c'est ce qui eut lieu lorsque lui, qui était sans péché, voulut souffrir la mort qui était due au péché, afin de prendre sur lui le châtiment dû aux autres, en satisfaisant pour eux. Et, quoique la grâce de Dieu suffise seule pour remettre les péchés, comme l'affirme la dix-neuvième objection, cependant, pour que le péché soit remis, quelque chose est encore exigé de celui à qui est faite cette rémission, c'est une satisfaction pour celui qu'il a offensé. Et parce que les autres hommes étaient incapables de satisfaire pour eux-mêmes, Jésus-Christ l'a fait pour tous, en souffrant par charité une mort volontaire.

20° Quoique le châtiment que l'on inflige doit tomber sur celui qui pèche, comme la vingtième objection l'a déclaré, néanmoins, lorsqu'il s'agit de satisfaction, l'un peut porter la peine de l'autre, parce que quand le châtiment est infligé, on apprécie l'iniquité de celui que l'on punit, au lieu que pour la satisfaction, quand quelqu'un accepte volontairement la peine pour apaiser celui qu'il a offensé, on a égard à la charité et au bon vouloir de celui qui satisfait, et cette disposition se

no qui hujusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse, et cujus humilitas tanto est mirabilior quanto majestas sublimior.

19° Manifestum est etiam ex prædictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum præberet mortem commendandi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret; quo quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pro aliis suscepit. Et, quoniam sola Dei gratia sufficit ad remittendum peccata,

ut decimanoxa ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte ejus cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciatur ei quem offendit. Et, quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterunt, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex charitate patiendo.

20° Et, quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre, quia, dum poena pro peccato infligitur, pensatur ejus qui puniatur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfaciens charitas et benevolentia æstimatur, quæ maxime apparet quum quis pro alio

manifeste surtout si quelqu'un accepte la peine pour un autre; c'est pourquoi Dieu agréa la satisfaction qu'on lui offre pour autrui, à ce que nous l'avons démontré (liv. III, ch. 158).

21° Nous avons prouvé plus haut qu'un pur homme, quel qu'il fût, ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain (ch. 54). Un Ange n'en était pas non plus capable, comme on l'a prétendu dans la vingtième objection. L'Ange, en effet, quoique supérieur à l'homme par quelques propriétés naturelles, lui est cependant égal quant à la participation à la félicité, dans laquelle la satisfaction devait rétablir l'homme. Et de plus, la dignité de l'homme ne serait pas pleinement réparée, s'il devenait redevable à un Ange qui aurait satisfait pour lui.

22° Il faut savoir que la mort de Jésus-Christ tirait la vertu de satisfaire de la charité qui l'a porté à souffrir volontairement la mort, et non de l'iniquité de ses meurtriers, qui ont péché en le faisant mourir; car comme on l'a allégué dans le vingt-deuxième argument, le péché n'efface pas le péché.

23° Quoique la mort de Jésus-Christ ait satisfait pour le péché, il ne s'ensuit pas, comme la vingt-troisième objection le conclut, qu'il a dû mourir toutes les fois que les hommes pèchent; car la mort de Jésus-Christ suffisait pour expier les péchés de tous, tant à cause de l'imminente charité en vertu de laquelle il a enduré la mort qu'à raison de la dignité de la personne qui a satisfait, laquelle était Dieu et homme. Or, nous voyons que, même dans les choses humaines, plus la personne est élevée et plus on attache d'importance à la peine qu'elle subit, soit comme rehaussant l'humilité et la charité de celui qui la souffre, soit comme aggravant le crime de celui qui l'inflige.

ponam assumit; et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam ostensum est (l. III, c. 158).

21° Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam supra (c. 54) ostensum est, nullus homo purus poterat; hoc ad hoc Angelus sufficiebat, ut vigesimaprimum ratio proponebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei equalis. Et iterum non pleno redintegraretur hominis dignitas, si Angelo pro homine satisfaciendi obnoxius redderetur.

22° Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex cha-

ritate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato, ut vigesimasecunda ratio proponebat.

23° Et, quamvis mors Christi pro peccatis satisfactoria fuerit, non tamen toties etiam morti oportuit quoties homines peccant; et vigesimatertia ratio concludebat; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expiationem peccatorum, tum propter proximam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personae satisfaciendae, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro majori computatur, sive ad humilitatem et

24° La mort de Jésus-Christ a été une satisfaction suffisante pour le péché de tout le genre humain, parce que, bien qu'il ne soit mort que selon la nature humaine, comme on l'a dit dans le vingt-quatrième argument, cependant sa mort a acquis de la valeur à raison de la personne qui a souffert, et qui est la personne du Fils de Dieu; car, ainsi que nous l'avons observé (ch. 154), de même que c'est un plus grand crime de faire injure à une personne plus élevée en dignité, c'est un acte d'une vertu supérieure et l'effet d'une charité plus vive qu'une personne plus considérable se soumette volontairement à souffrir pour d'autres.

25° Quoique Jésus-Christ ait suffisamment satisfait pour le péché originel par sa mort, il ne répugne cependant point, comme la vingt-cinquième objection le concluait, que les peines qui sont la conséquence du péché originel demeurent encore même dans tous ceux qui participent à la rédemption de Jésus-Christ; car c'est une chose convenable et utile que la peine soit restée, même après que la faute a été effacée :

Premièrement, afin qu'il y eût conformité entre les fidèles et Jésus-Christ, comme entre les membres et leur chef. Ainsi, comme Jésus-Christ a enduré d'abord beaucoup de souffrances et est parvenu par là à la gloire de l'immortalité, il convenait que ses fidèles fussent d'abord assujettis aux souffrances et parvinssent par ce moyen à l'immortalité, comme portant en eux les marques de la passion de Jésus-Christ, afin d'obtenir la ressemblance de sa gloire, selon cette parole de l'Apôtre : *Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ; toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être glorifiés avec lui* (Rom., VIII, 17).

Secondement, parce que si les hommes jouissaient de l'immortalité

haritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

24° Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis, mors Christi sufficiens fuit; quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personæ patientis, quæ est persona filii Dei, mors ejus redditur pretiosa; quia, ut supra dictum est (c. 154), sicut majoris est criminis alicui personæ inferre injuriam quæ majoris dignitatis existit, ita virtuosius est et ex majori charitate procedens quod major persona pro aliis se subijciat voluntariæ passioni.

25° Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit,

non est tamen inconveniens quod pœnalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc epim congruenter et utiliter factum est ut pœna remaneret, etiam culpa sublata :

Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput; unde, sicut Christus prius multas passionibus sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit, sic decuit ut fideles ejus prius subjacerent passionibus et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriæ ejus consequerentur, sicut Apostolus dicit : *Herodes quidem Dei, cohe-*

et de l'impassibilité aussitôt qu'ils viennent à Jésus-Christ, beaucoup d'entre eux s'attacheraient à lui plutôt en vue de ces avantages corporels que pour acquérir les biens spirituels; ce qui serait contraire à l'intention de Jésus-Christ, qui est venu pour faire passer les hommes de l'amour des choses corporelles à l'amour des choses spirituelles.

Toisièmement, parce que si les hommes qui s'attachent à Jésus-Christ devenaient à l'instant impassibles et immortels, cela forcerait en quelque sorte les hommes à recevoir la foi de Jésus-Christ; et, par là même, le mérite de la foi serait diminué.

26° Quoique Jésus-Christ ait suffisamment satisfait par sa mort pour les péchés du genre humain, comme l'allègue la vingt-sixième objection, chacun doit néanmoins avoir recours aux remèdes qui assurent son propre salut. En effet, la mort de Jésus-Christ est en quelque manière une cause universelle de salut, de même que le péché du premier homme a été comme une cause universelle de damnation. Or, la cause universelle doit être appliquée à chaque individu en particulier pour qu'il participe à l'effet de cette cause universelle. L'effet du péché de notre premier père arrive donc jusqu'à chacun de nous par l'origine charnelle, et l'effet de la mort de Jésus-Christ se transmet aussi à chacun par la génération spirituelle, qui unit l'homme et l'incorpore en quelque sorte à Jésus-Christ. Par conséquent, chacun doit chercher à être régénéré par Jésus-Christ et à recevoir les autres remèdes et le moyen desquels la vertu de la mort de Jésus-Christ produit son effet.

27° Il ressort de là que le salut qui découle de Jésus-Christ dans les hommes ne lui arrive pas par la propagation de la nature, mais par le zèle de la bonne volonté qui porte l'homme à s'attacher à Jésus-Christ.

remedia autem Jesu Christi; si tamen compati-
mur, ut et conglorificemur (Rom., VIII, 17).

Secundo, quia, si homines venientes ad Christum statim immortalitatem impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter hæc corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporaliū ad spiritualia transferret.

Tertio, quia si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quolammodo compelleret homines ad filium Christi suscipiendam; et sic meritum fidei minueretur.

26° Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut vigesima sexta ratio proponebat, sunt

tamen unicusque remedia propria salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quædam universalis causa salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquemque specialiter, ut effectum universalis causæ participet. Effectus igitur peccati primitivæ perennis pervenit ad unumquemque per carnalem originem; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spirituales regenerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur et incorporatur; et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerationem per Christum et alia suscipere quibus virtus mortis Christi operetur.

27° Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturam

Ainsi donc, ce que chacun reçoit de Jésus-Christ est un bien personnel ; par conséquent, il ne passe pas à ses descendants, comme cela a lieu pour le péché du premier père, qui se transmet en même temps que la nature est propagée. C'est ce qui fait que, bien que les parents soient purifiés par Jésus-Christ du péché originel, il ne répugne cependant point, comme la vingt-septième objection le concluait (4), que leurs enfants naissent avec le péché originel et aient besoin des sacrements institués pour le salut.

Il est donc démontré, jusqu'à un certain point, par ce qui précède, qu'il n'y a ni impossibilité, ni inconvenance dans ce qu'enseigne la foi catholique touchant le mystère de l'Incarnation.

CHAPITRE LVI.

De la nécessité des Sacrements.

Puisque, comme nous l'avons déjà observé, la mort de Jésus-Christ est en quelque sorte la cause universelle du salut de l'homme (ch. 55), et que la cause universelle doit être appliquée à chaque effet, il était nécessaire d'offrir aux hommes quelques remèdes destinés à les unir en un certain sens au bienfait de la mort de Jésus-Christ. Or, nous considérons comme tels les sacrements de l'Église.

Il fallait que ces remèdes nous fussent appliqués au moyen de quelques signes visibles :

Premièrement, parce que Dieu pourvoit aux besoins de l'homme, de même qu'à ceux des autres êtres, selon sa condition. Or, l'homme est

(4) Cette objection n'est pas formulée dans le chapitre 53. Elle est la onzième du chapitre 51, et saint Thomas l'a réfutée dans le chapitre suivant.

CAPUT LVI.

De necessitate sacramentorum.

propaginem, sed per studium bonæ voluntatis qua homo Christo adheret ; et sic quod a Christo unusquisque consequitur est personale bonum ; unde non derivatur ad posterum, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturæ propagine prolicuitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio concludebat.

Sic igitur ex præmissis aliquatenus patet quod ea quæ circa mysterium Incarnationis filii catholica prædicant neque impossibilia neque incongrua inveniantur.

Quia vero, sicut jam dictum est (c. 55), mors Christi est quasi universalis causa humanæ salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quædam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quod univoco conjungretur. Hujusmodi autem esse dicuntur Ecclesiæ sacramenta.

Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi :

Primo quidem, quia, sicut ceteris rebus,

dans une condition telle, que les objets sensibles le conduisent naturellement à saisir les objets spirituels et intelligibles. Les remèdes spirituels devaient donc être administrés aux hommes sous des signes sensibles.

Secondement, parce que les instruments doivent être proportionnés à la cause première. Or, on voit par ce qui précède (ch. 53-55) que le Verbe incarné est la cause première et universelle du salut des hommes. Il convenait donc que les remèdes au moyen desquels la puissance de la cause universelle s'exerce sur les hommes eussent de la ressemblance avec cette cause, en sorte que par leur moyen la puissance divine opérât invisiblement sous des signes visibles.

Troisièmement, parce que l'homme était tombé dans le péché en s'attachant illégitimement à des choses visibles. De peur donc qu'on ne crût que les choses visibles sont mauvaises de leur nature et que, par là même, ceux qui s'y sont attachés ont péché, il convenait que les remèdes qui procurent le salut fussent appliqués aux hommes au moyen des choses visibles elles-mêmes, afin que l'on vît d'après cela que les choses visibles sont bonnes de leur nature, comme étant des créatures de Dieu, mais qu'elles deviennent nuisibles pour les hommes, s'ils s'y attachent désordonnément, et salutaires, au contraire, s'ils en usent selon la règle.

Cela détruit l'erreur de certains hérétiques qui veulent que l'on rejette des sacrements de l'Eglise tous ces signes visibles. Il n'y a en cela rien d'étonnant, puisqu'ils estiment que tous les êtres visibles sont mauvais de leur nature et ont été produits par le mauvais principe (1);

(1) Tels sont les Manichéens et tous ceux qui leur ont emprunté la doctrine des deux principes.

ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter persensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Prima autem et universalis causa humanæ salutis est Verbum incarnatum, ut ex præmissis (c. 53-55) apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causæ virtus pertingit ad homines illius causæ similitudinem haberent; ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indigebat inhærendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc ei inhærentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinato inhærent, salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorundam hæreticorum, qui omnia hujusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiæ volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse

opinion que nous avons réfutée dans le second livre (ch. 6 et suiv.).

Il ne répugne point que le salut spirituel soit conféré par des choses visibles et corporelles, puisque ces choses visibles sont en quelque sorte les instruments de Dieu qui s'est incarné et a souffert. Or, l'instrument n'opère pas par une vertu propre à sa nature, mais par la puissance de l'agent principal, qui l'applique à agir. De même donc ces choses visibles opèrent le salut spirituel, non pas par la propriété de leur nature, mais d'après l'institution de Jésus-Christ, de laquelle elles tirent leur puissance instrumentale.

CHAPITRE LVII.

De la distinction des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi.

Il nous faut considérer ensuite que, comme ces sacrements visibles tirent leur efficacité de la passion de Jésus-Christ et la représentent en quelque manière, ils doivent être tels qu'ils soient en rapport avec le salut opéré par Jésus-Christ. Or, avant l'Incarnation et la mort de Jésus-Christ, ce salut était promis, et non pas accordé; mais le Verbe l'a réalisé lorsqu'il s'est incarné et qu'il a souffert. Les sacrements qui ont précédé l'Incarnation de Jésus-Christ devaient donc être de nature à pouvoir signifier et en quelque sorte promettre le salut; et les sacrements institués après la passion de Jésus-Christ doivent être tels, au contraire, qu'ils n'indiquent pas seulement le salut par leur signification, mais qu'ils le confèrent aux hommes.

Nous évitons ainsi l'opinion des Juifs, qui croient que l'on doit con-

et ex malo auctore producta, quod in secundo libro (c. 6 et seq.) reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur, quia hujusmodi visibilia sunt quasi quædam instrumenta Dei incarnati et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute sue naturæ, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate sue naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPUT LVII.

De distinctione sacramentorum veteris et novæ legis.

Deinde considerandum est quod, quum

hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habent et ipsam quodammodo representant, talia ea esse oportet ut congruant salutis factæ per Christum. Hæc autem salus, ante Christi Incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum Incarnatum et passum est salutem hujusmodi operatum. Sacramenta igitur quæ Incarnationem Christi præcesserunt talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrant.

Per hoc autem evitatur Judæorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, quum Deus non poeniteat neque mutetur. Fit autem absque

server à jamais les sacrements de la loi, parce qu'ils ont été institués par Dieu, et que Dieu ne se repent ni ne change pas. Or, celui qui règle les choses adopte, sans éprouver de regret et sans changer, diverses dispositions, suivant qu'il convient pour les temps divers. De même donc que les ordres que donne le père de famille à son fils petit enfant diffèrent de ceux qu'il lui donne dans l'adolescence, ainsi Dieu a convenablement agi en instituant avant l'Incarnation, pour signifier les choses à venir, des sacrements et des préceptes différents de ceux qu'il a institués après l'Incarnation pour appliquer les choses présentes et rappeler le souvenir des choses passées.

L'erreur des Nazaréens et des Hélonites, qui disaient que l'on doit garder les sacrements de la loi en même temps que l'Évangile, est encore plus déraisonnable, parce qu'elle implique en quelque sorte contradiction; car en usant des sacrements de l'Évangile, ils confessent que l'Incarnation et les autres mystères de Jésus-Christ sont déjà accomplis, et en usant des sacrements de la loi, ils professent, au contraire, que ces mystères s'accompliront dans l'avenir (1).

CHAPITRE LVIII.

Du nombre des sacrements de la nouvelle loi.

Puisque, comme nous l'avons dit, les remèdes spirituels pour le salut ont été donnés aux hommes sous des signes sensibles (ch. 56), il s'en est suivi que la distinction a été établie entre les remèdes destinés à pourvoir à la vie spirituelle d'après la ressemblance qui existe entre cette vie et celle du corps.

(1) Nazaræi, quum Dei Filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant, quæ Christiani per apostolicam traditionem non observare carnaliter, a spiritualiter intelligere discunt (S. Aug., *De hæresibus*, c. 9).

mutatione disponentis vel penitentia quod diversa disponunt secundum congruentiam temporum diversorum. Sicut paterfamilias alia præcepta tradit filio parvulo et alia jam adulto, sic et Deus congruenter alia sacramenta et præcepta ante Incarnationem tradit ad significandum futura, alia post Incarnationem ad exhibendum præsentia et memorandum præterita.

Magis autem irrationalis est Nazaræorum et Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cum Evangelio debant esse servanda, quis hujusmodi error quævis contraria implicat; dum enim servant eadem sacramenta, prædicant Incarnationem

et alia Christi mysteria jam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, prædicant ea esse futura.

CAPUT LVIII.

De numero sacramentorum nove legis.

Quia vero, ut dictum est (c. 56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spiritu di vite, secundum similitudinem vite corporalis.

Nous trouvons deux ordres dans la vie du corps. Les uns propagent et coordonnent la vie du corps dans les autres, et ces derniers sont propagés et coordonnés quant à cette vie. Or, trois choses sont essentiellement nécessaires à la vie corporelle et naturelle, et une quatrième l'est accidentellement. Il faut, premièrement, qu'un être reçoive la vie par la génération ou la naissance; en second lieu, qu'il arrive par la croissance à la quantité voulue et à son degré de force; en troisième lieu, un aliment est nécessaire pour conserver la vie acquise par la génération et parvenue à son développement. Ces trois choses sont essentiellement nécessaires à la vie naturelle, parce que sans elles la vie du corps ne saurait être complète; aussi trois puissances naturelles sont assignées à l'âme végétative, qui est le principe de la vie, savoir : la puissance génératrice, la puissance d'accroissement et la puissance nutritive. Mais parce que la vie du corps rencontre dans certains cas un obstacle qui enlève sa vigueur à l'être vivant, une quatrième chose devient nécessaire par accident, c'est la guérison de l'être vivant qui est malade.

De même donc, la première chose qui se présente dans la vie spirituelle, c'est la génération spirituelle par le baptême; la seconde est la croissance spirituelle, qui conduit à une force parfaite, par le sacrement de la Confirmation; la troisième est l'alimentation spirituelle par le sacrement de l'Eucharistie. Reste la quatrième, savoir la guérison spirituelle, qui s'applique à l'âme seule, par le sacrement de la Pénitence, ou bien passe de l'âme dans le corps, quand il est opportun, par l'Extrême-Onction. Ces choses concernent donc ceux qui sont propagés et conservés dans la vie spirituelle.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporis in aliis, et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitæ autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo quod, per generationem seu nativitatem, res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ei debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitæ per generationem adeptæ et ad augmentum per incrementum, est necessarium nutrimentum. Et hæc quidem sunt per se necessaria naturali vitæ, quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animæ vegetativæ, quæ est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa,

augmentativa et nutritiva. Sed, quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quantum, quod est sanatio rei viventis egrotæ.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritus generatio per Baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum Confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiæ sacramentum. Præstat quartum, quod est spiritualis sanatio, quæ fit vel in anima tantum, per Pœnitentiæ sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per Extremam Onctionem. Hæc igitur perlinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

Nous considérons sous deux rapports les propagateurs et les ordonnateurs de la vie corporelle, savoir : quant à l'origine naturelle, qui regarde les parents, et quant au gouvernement civil, qui fait vivre les hommes dans une paix stable ; et ce gouvernement appartient aux rois et aux princes.

Il en est donc de même pour la vie spirituelle. Les uns, en effet, propagent et conservent la vie spirituelle seulement au moyen d'un ministère spirituel ; et le sacrement de l'Ordre est établi pour cette fin. Les autres le font en même temps pour la vie corporelle et pour la vie spirituelle ; et il y est pourvu par le sacrement de Mariage, en vertu duquel l'homme et la femme s'unissent pour engendrer des enfants et les former au culte divin.

CHAPITRE LIX.

Du Baptême.

On peut donc voir d'après cela, pour chacun des sacrements, quels sont son effet propre et la matière qui lui convient ; et cela tout d'abord pour la génération spirituelle, qui s'accomplit par le Baptême.

1° Nous devons donc considérer que la génération d'un être vivant est en quelque sorte la transition de la non-vie à la vie. Or, nous avons dit que dès son origine l'homme est privé de la vie spirituelle par le péché originel (ch. 50) ; et tous les péchés qui s'ajoutent à celui-là éloignent de la vie. Le Baptême, qui est la génération spirituelle, devait donc avoir assez de vertu pour effacer, et le péché originel, et tous

Propagatores autem et ordinatores corporalis vitæ secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur ; et hoc pertinet ad reges et principes.

Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitæ secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet Ordinis sacramentum ; quidam vero secundum corporalem et spirituales simul, quod fit per sacramentum Matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPUT LIX.

De Baptismo.

Secundum hoc igitur apparere potest, circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscujusque et materia conveniens ; et primo quidem circa spirituales generationem, quæ per Baptismum fit.

1° Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quædam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale. ut supra (c. 50) dictum est ; et ad hoc quæcumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportet igitur

les péchés actuels commis ensuite. Et, parce que le signe sensible du sacrement doit être propre à représenter l'effet spirituel du sacrement, comme on purifie les choses matérielles de leurs souillures plus facilement et plus convenablement avec l'eau, il convient, pour cette raison, que le Baptême soit conféré au moyen de l'eau que le Verbe de Dieu a sanctifiée. De plus, puisque la génération d'un être est la destruction d'un autre (1), et que l'être engendré perd sa première forme et les propriétés qui y étaient attachées, il est nécessaire que le Baptême, qui est la génération spirituelle, supprime, non-seulement les péchés, qui sont contraires à la vie spirituelle, mais encore toutes les dettes créées par ces péchés. C'est pourquoi le Baptême ne purifie pas seulement de la coulpe, mais absout même de toute peine encourue; aussi n'impose-t-on aucune satisfaction pour leurs péchés à ceux qui sont baptisés.

2° Puisque l'être acquiert sa forme par la génération, il entre en même temps en possession de l'opération qui dérive de la forme, et du lieu convenable pour l'exercer : ainsi, aussitôt que le feu est produit, il s'élève en haut, comme à son lieu propre. Par conséquent, comme le Baptême est la génération spirituelle, les baptisés deviennent immédiatement aptes aux actions spirituelles, telles que la réception des autres sacrements et les actions analogues; immédiatement encore ils ont droit au lieu convenable pour la vie spirituelle, qui consiste dans la félicité éternelle; aussi, si les baptisés meurent, ils sont admis aussi-

(1) Parce que l'être engendré se compose d'une matière qui existait auparavant sous une forme différente, et que cette forme lui donnait une entité que la génération détruit et remplace par une autre. Cela n'a pas lieu dans la création, qui ne suppose pas de matière préexistante.

Baptismus, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissæ tollat. Et, quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad representandum spiritualem sacramenti effectum, fœdatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam, idcirco Baptismus conveniunt in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata. Et, quia generatio unius est alterius corruptio et quod generatur priorem formam amittit et proprietate ipsam consequentes, necesse est quod per Baptismus, qui est spiritualis generatio, non solum peccata solvantur, quæ sunt spirituali vitæ contra-

ria, sed etiam omnes peccatorum reatus; et propter hoc Baptismus non solum a culpa abluat, sed etiam ab omni reatu poenæ absolvit; unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis.

2° Item, quum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem; ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, quum Baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum et ad alia hujusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitæ, qui est beatitudo æterna, et

tôt à la félicité ; et c'est ce qui fait dire que le Baptême ouvre la porte du ciel.

3^o Il faut considérer également qu'il n'y a qu'une seule génération pour un seul être. Par conséquent, comme le Baptême est une génération spirituelle, le même homme ne doit être baptisé qu'une seule fois. Il est encore manifeste que la tache qui est entrée dans le monde par Adam ne souille l'homme qu'une fois. C'est pourquoi on ne doit pas réitérer le Baptême, qui a été institué principalement contre elle. C'est de plus un principe général que dès lors qu'une chose a été une fois consacrée, elle ne doit plus l'être dans la suite, de peur que la première consécration ne paraisse inefficace. Puisque le Baptême est en quelque sorte la consécration de l'homme baptisé, on ne doit donc pas le réitérer. — Ceci détruit l'erreur des Donatistes ou Rebaptisants (2).

CHAPITRE IX.

De la Confirmation.

La perfection de la force spirituelle consiste proprement en ce que

(2) Donatiani, vel Donatistæ, sunt qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Cæcilianum Ecclesiam carthaginiensem episcopum schisma fecerant; obijcientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus divinarum Scripturarum fuerit ordinatus. Sed post causam eum eo dictam atque finitam, falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in hæresim schismatica verterunt, tanquam Ecclesia Christi propter crimina Cæciliani, seu vera, seu quod magis iudicibus apparuit, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis terrarum partibus quasi contagione communionis extincta. Audent etiam rebaptizare Catholicos: ubi se amplius hæreticos esse firmarunt, quum Ecclesiam Catholicam universam placuerit nec in ipsis hæreticis Baptisma commune rescindere. Hujus hæresis principem accepimus fuisse Donatum, qui de Numidia veniens, et contra Cæcilianum Christianam dividens plebem, adjunctis sibi ejusdem factionis episcopis, Majorinum apud Carthaginem ordinavit episcopum, etc. (S. Aug., *De hæresibus*, c. 69). — L'hérésie des Donatistes fut renouvelée dans le XVI^e siècle par les Anabaptistes, qui partirent d'un autre principe. Luther, en combattant les indulgences, avait fait dépendre la justi-

propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur; unde dicitur quod Baptismus aperit januam cæli.

3^o Considerandum est etiam quod unius rei est tantum una generatio; unde, quum Baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quæ per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat; unde et Baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod, ex quo res aliqua semel consecrata est,

quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videntur; unde, quum Baptismus sit quedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum Baptisma. — Per quod excluditur error Donatarum vel Rebaptizantium.

CAPUT LX.

De Confirmatione.

Perfectio autem spiritualis roboris in

l'homme ose confesser la foi de Jésus-Christ devant qui que ce soit, sans que la confusion ou la terreur l'y fassent renoncer; car le courage chasse toute crainte désordonnée. Le sacrement qui confère la force spirituelle à l'homme régénéré le constitue donc en quelque sorte défenseur de la foi de Jésus-Christ. Et, comme ceux qui combattent sous les ordres d'un prince portent ses insignes, ceux qui reçoivent le sacrement de la Confirmation sont marqués du signe de Jésus-Christ, c'est-à-dire du signe de la croix, par lequel il a combattu et remporté la victoire; et ils reçoivent ce signe sur le front pour montrer qu'ils ne rougissent pas de confesser publiquement la foi de Jésus-Christ. Ce signe est tracé avec une substance composée d'huile et de baume; que l'on appelle *chrême*; et ce n'est pas sans raison; car l'huile représente la vertu du Saint-Esprit, dont nous disons que Jésus-Christ a été oint, en sorte que les Chrétiens tirent leur nom de Jésus-Christ, comme combattant sous ses ordres; le baume, par son odeur, indique la bonne réputation que doivent nécessairement avoir, pour confesser publiquement la foi de Jésus-Christ, ceux qui vivent au milieu du monde, et qui sont, pour ainsi dire, pris dans les régions retirées de l'Eglise et produits sur le champ de bataille. Il convient encore que les Pontifes, qui sont en quelque sorte les chefs de l'armée chrétienne, administrent seuls ce sacrement; car, dans la milice séculière, c'est au chef de

fication des mérites de Jésus-Christ, que le Chrétien s'applique par la foi seule. Storck, disciple de Luther, conclut de là que le Baptême des enfants ne saurait les justifier, puisqu'ils sont incapables de former l'acte de foi nécessaire pour appliquer les mérites de Jésus-Christ, et qu'il fallait rebaptiser tous les enfants arrivés à l'âge de raison. Il prétendit même s'autoriser de ce texte de l'Evangile : *Evangelium, docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc. (Math., xxviii, 19). Luther s'éleva contre la nouvelle doctrine, Carlostadt et Muntzer, maltraités par Luther, se joignirent à Storck; sa secte se grossit, et bientôt l'Allemagne fut en proie à la division et affligée par la guerre.

hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem; fortitudo enim inordinata timorem repellit. Sacramentum igitur quo spiritus et robur regerato confertur cum quodam modo instituit pro fide Christi propugnatorum. Et, quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi qui Confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit; hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Hac autem insignis fit

ex confectione olei et balsami, quæ *chrême* vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur, ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes; in balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necessario est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in cum pugnatorum insignis de secretis Ecclesiæ finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis Pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani; nam et apud secularem militiam ad ducem exercitus pertinet

l'armée qu'il appartient d'enrôler pour le service militaire ceux qu'il choisit, en sorte que ceux qui reçoivent ce sacrement paraissent en quelque manière enrôlés dans la milice spirituelle; aussi on leur impose les mains, pour signifier qu'une vertu découle de Jésus-Christ en eux.

CHAPITRE LXI.

De l'Eucharistie.

De même que la vie corporelle a besoin d'un aliment matériel, non-seulement pour faire croître le corps en quantité, mais encore pour sustenter sa nature, afin d'empêcher qu'il ne se dissolve par des pertes continuelles et que sa vigueur ne dépérisse, ainsi un aliment spirituel était nécessaire à la vie spirituelle, pour conserver et faire croître dans la vertu les hommes régénérés. Et, parce que les effets spirituels se produisent dans la ressemblance des choses visibles, il convenait, ainsi que nous l'avons dit (ch. 58), que cet aliment spirituel nous fût donné sous les espèces des substances dont les hommes font le plus communément usage pour nourrir le corps. Or, ces substances sont le pain et le vin; et c'est pour cela que ce sacrement nous est administré sous les espèces du pain et du vin.

Il faut considérer que, dans l'ordre des corps, le générateur s'unit à l'être engendré d'une autre manière que l'aliment à l'être qui est nourri. Le générateur, en effet, ne doit pas s'unir à l'être engendré quant à la substance, mais seulement quant à la ressemblance et à la puissance; mais l'aliment doit s'unir à l'être qui est nourri quant à la

ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt ad spirituales militiam quodammodo videantur adscripti; unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPUT LXI.

De Eucharistia.

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus deperiat, ita necessarium fuit in spirituali vita spiri-

tuale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur et crescant. Et, quia spirituales effectus sub similitudine visibilibus fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est (c. 58), hujusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communiter ad corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis et vinum; et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato conjungitur et aliter nutrimentum nutrito, in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem; sed alimentum oportet nutrito secundum sub-

substance. C'est pourquoi, afin que les effets spirituels répondent aux signes corporels le mystère du Verbe incarné nous est appliqué différemment dans le Baptême, qui est une régénération spirituelle, et différemment dans le sacrement de l'Eucharistie, qui est un aliment spirituel ; car le Verbe incarné n'est contenu dans le Baptême que quant à sa vertu, mais nous confessons que le sacrement de l'Eucharistie le contient quant à sa substance. Et parce que notre salut a reçu son accomplissement par la passion et la mort de Jésus-Christ, dans laquelle son sang a été séparé de sa chair, le sacrement de son corps nous est donné séparément sous l'espèce du pain et son sang sous l'espèce du vin ; en sorte que nous avons dans ce sacrement un mémorial et une représentation de la passion du Seigneur. Ainsi se réalise cette parole du Seigneur : *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage* (Joann., vi, 56).

CHAPITRE LXII.

De l'erreur des incroyants touchant le sacrement de l'Eucharistie.

Lorsque Jésus-Christ proféra ces paroles, quelques-uns de ses disciples furent troublés et dirent : *Ce discours est dur, et qui peut l'écouter* (Joann., vi, 61) ? De même les hérétiques se sont élevés contre la doctrine de l'Eglise, en niant la vérité de ce dogme. Ils disent que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas réellement dans ce sacrement, mais seulement figurativement, en sorte qu'ils entendent ce que dit

stantiam conjungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in Baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum ; in Baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et, quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam ejus sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis ejus sub specie panis et sanguis sub specie vini ; ut sic in hoc sacramento passionis dominicae memoria et representatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Do-

minus dixit : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Joann., vi, 56).

CAPUT LXII.

De errore infidelium circa Eucharistiae sacramentum.

Sicut autem, Christo proferente hæc verba, quidam discipulorum turbati sunt dicentes : *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire* (Joann., vi, 61) ? ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt hæretici, veritatem hujus negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum ; ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato

Jésus-Christ en montrant le pain : *Ceci est mon corps*, comme s'il eût dit : Ceci est le signe ou la figure de mon corps; selon ce qu'a dit l'Apôtre dans le même sens : *Et la pierre était le Christ* (I. Cor., x, 4), c'est-à-dire la figure du Christ; et ils l'ont servi à cette interprétation tous les passages analogues qui se rencontrent dans l'Écriture (4).

Ils prennent occasion de concevoir cette opinion des paroles suivantes que dit le Seigneur, en parlant de l'action de manger son corps et de boire son sang, comme s'expliquant lui-même, afin d'assoupir le scandale qu'elles avaient causé à ses disciples : *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie* (Joann., vi, 64), comme si l'on devait entendre ce qu'il venait de dire, non pas à la lettre, mais dans le sens spirituel.

Ils sont encore excités à donner dans ce dissentiment par les nombreuses difficultés qui semblent résulter de la doctrine de l'Église sur ce point, et qui leur font paraître dur le discours de Jésus-Christ et de l'Église.

Et d'abord il semble difficile de concevoir comment le vrai corps de Jésus-Christ commence d'exister sur l'autel. En effet :

(1) Telle est l'hérésie professée par Béranger dans le XI^e siècle. Condamné par plusieurs conciles, il se rétracta après chaque condamnation pour retomber ensuite dans son erreur. Enfin, il mourut dans la communion de l'Église, en protestant qu'il se soumettait à sa doctrine. Wiclef renouvela cette hérésie en 1359. Le concile de Constance condamna cette proposition tirée de ses écrits : « Jésus-Christ n'est pas dans le sacrement identiquement et réellement par une présence propre et personnelle. » Enfin, au XVI^e siècle, les sacramentaires, ainsi appelés par les Luthériens, nièrent ouvertement le dogme de la transsubstantiation et de la présence réelle, n'admettant l'Eucharistie que comme le signe ou la figure du corps de Jésus-Christ. Ils avaient à leur tête Zwingli, Carlostadt, Ecolampade, Bucer et Calvin. Les Sociniens et les rationalistes devaient marcher sur leurs traces. — Le ministre Claude a prétendu que Jean Scot, surnommé Erigène, avait professé dès le IX^e siècle la doctrine des sacramentaires. Cette assertion est réfutée dans le 12^e livre de la *Perpétuité de la foi*. — Le concile de Trente a nettement défini le dogme de la présence réelle, et prévenu toutes les équivoques possibles dans ce décret : « Si quis negaverit in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, anathema sit » (Sess. XIII, can. 1).

pane : *Hoc est corpus meum*, ac si diceret : Hoc est signum vel figura corporis mei ; secundum quem modum et Apostolus dixit : *Petra autem erat Christus* (I. Cor., x, 4), id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referant quidquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Hujus autem opinionis occasionem assument ex verbis Domini, qui, de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens dixit :

Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt (Joann., vi, 64), quasi ea quæ dixerat non ad litteram, sed secundum spirituales sensum intelligenda essent,

Inducuntur etiam ad disentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiæ duras eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari ex incipiat.

1^o Aliquid enim incipit esse ubi prius non

1° Une chose, commence d'exister là où elle n'était pas auparavant de deux manières, ou par le mouvement local, ou par le changement d'une autre chose en cette chose; ainsi que nous le voyons pour le feu, qui commence d'exister dans un lieu, ou parce qu'il y est nouvellement allumé, ou bien parce qu'il y est nouvellement apporté.

2° Le vrai corps de Jésus-Christ n'a évidemment pas toujours été sur cet autel; car l'Eglise confesse que Jésus-Christ est monté au ciel avec son corps. Or, il semble qu'on ne peut pas affirmer que quelque chose y devienne nouvellement par un changement le corps de Jésus-Christ. Nous ne voyons pas, en effet, que rien se change en une chose préexistante, puisque la chose en laquelle cela est changé commence d'exister par ce changement. Or, il est évident que le corps de Jésus-Christ a préexisté, dès lors qu'il a été conçu dans le sein de la Vierge. Il ne paraît donc pas possible qu'il commence d'exister nouvellement sur l'autel par le changement d'une autre chose en lui-même.

3° De même, cela ne saurait se réaliser par un changement de lieu, parce que tout être qui se meut localement commence d'être dans un lieu de telle manière qu'il cesse d'être dans un autre lieu, où il se trouvait auparavant. Il faudra donc dire qu'à l'instant où Jésus-Christ commence d'être sur tel autel, où l'action sacramentelle s'accomplit, il cesse d'être dans le ciel, où il était entré par son Ascension.

4° De plus, aucun mouvement local ne se termine en même temps à deux lieux. Or, il est clair que ce sacrement se célèbre simultanément à divers autels. Il est donc impossible que le corps de Jésus-Christ commence d'y être par un mouvement local.

La seconde difficulté vient du lieu. Car :

fuit, dupliciter : vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur.

2° Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse; confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in coelum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in præexistens, quum id in quod aliquid convertitur per hujus conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi præexistasse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse

possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum.

3° Similiter autem nec per mutationem loci, quia omne quod localiter movetur sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod quam Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat.

4° Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit.

1° Les parties d'un être ne sont pas contenues séparément dans divers lieux, tant qu'il conserve son intégrité. Or, il est évident que dans ce sacrement le pain et le vin sont séparément dans des lieux séparés. Si donc la chair de Jésus-Christ est sous l'espèce du pain et son sang sous l'espèce du vin, il en résulte, ce semble, que Jésus-Christ ne demeure pas entier, mais que, quand on consacre ce sacrement, son sang est toujours séparé de son corps.

2° Il paraît impossible qu'un corps plus grand soit contenu dans le lieu d'un corps moins grand. Or, le vrai corps de Jésus-Christ est manifestement plus étendu en quantité que le pain qu'on offre sur l'autel. Il semble donc impossible que tout le corps de Jésus-Christ soit en entier dans le lieu où paraît être le pain. S'il n'y est pas tout entier, mais seulement une de ses parties, le premier inconvénient revient, savoir que quand ce sacrement est consacré, le corps de Jésus-Christ est toujours divisé en parties.

3° Il n'est pas possible qu'un même corps existe en plusieurs lieux. Or, il est certain qu'on célèbre ce sacrement en plusieurs lieux. Il semble donc impossible que le corps de Jésus-Christ soit véritablement contenu dans ce sacrement; à moins qu'on ne dise qu'il est ici à raison d'une partie, et là à raison d'une autre. Et il s'ensuivra encore que le corps de Jésus-Christ est divisé en parties, par la célébration de ce sacrement, quoique la quantité du corps de Jésus-Christ ne paraisse pas suffire pour fournir tant de parties qui doivent en être détachées dans tous les lieux où l'on consacre ce sacrement.

La troisième difficulté vient de ce que nous percevons par les sens dans ce sacrement. Même après la consécration, nous sentons mani-

1° Non enim semotim partes aliojuss in diversis locis continentur, ipso integro permassenté. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper, quum hoc sacramentum agitur, ejus sanguis a corpore separetur.

2° Adhuc, Impossibile videtur quod majus corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse majoris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars ejus, redibit primum inconveniens, quod semper,

quum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discernatur.

3° Amplius, Impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento continueatur; nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem hujusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes, quum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot partes ex eo dividendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his que in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus

festement dans ce sacrement tous les accidents du pain et du vin, savoir : la couleur, le goût, l'odeur, la figure, la quantité et le poids, et nous ne pouvons pas nous tromper sur ces choses, parce que les sens ne se trompent pas sur les objets sensibles qui leur sont propres. Or, ces accidents ne peuvent être dans le corps de Jésus-Christ comme dans un sujet, ni pareillement dans l'air ambiant, parce que, comme la plupart d'entre eux sont des accidents naturels, ils exigent un sujet d'une nature déterminée et non telle qu'est la nature du corps humain ou de l'air. Ils ne sauraient non plus subsister par eux-mêmes, puisque l'être de l'accident c'est d'exister dans un sujet (2); et comme les accidents sont des formes, ils ne peuvent s'individualiser que par le sujet; d'où il suit que, le sujet étant supprimé, ils seraient des formes universelles. Il reste donc à conclure que ces accidents résident dans leurs sujets déterminés, c'est-à-dire dans la substance du pain et du vin. Il y a donc là la substance du pain et du vin, et non la substance du corps de Jésus-Christ, puisqu'il semble impossible que deux corps occupent ensemble le même lieu.

La quatrième difficulté vient de la passivité et de l'activité que l'on remarque dans le pain et le vin après comme avant la consécration. En effet, si l'on prenait le vin en grande quantité, il échaufferait et enivrerait, au lieu que le pain fortifierait et nourrirait; on voit encore que si on les conserve longtemps et sans précaution, ils se corrompent et les souris les dévorent; on peut même les brûler et les réduire en cendre et en vapeur; toutes choses qui ne sauraient convenir au corps

(2) Il y a cette différence entre la substance et l'accident, que la substance subsiste par elle-même sans sujet, ainsi que l'indique son nom, au lieu que l'accident ne subsiste pas, à proprement parler, mais il existe dans un sujet duquel dépend absolument son existence.

enim manifeste, et post consecrationem, in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quæ decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Hujusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subjecto, similiter etiam nec in aere adjacenti, quia, quum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subjectum determinatæ naturæ, non qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, quum accidentis esse sit inesse; accidentia autem, quum sint formæ, individuali non possunt nisi per subjectum; unde, remoto subjecto,

essent formæ universales. Relinquitur igitur hujusmodi accidentia esse in suis determinatis subjectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi, quum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accedit ex passionibus et actionibus, quæ apparent in pane et vine post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret; videntur etiam, si diu et incaute servantur, putrescere et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quæ omnia

de Jésus-Christ, puisque la foi enseigne qu'il est impassible. Il semble donc impossible que ce sacrement contienne substantiellement le corps de Jésus-Christ.

La cinquième difficulté semble venir spécialement de la fraction du pain, qui est sensible à la vue et ne peut être sans sujet. Il paraît même absurde de dire que le corps de Jésus-Christ est le sujet de cette fraction. Il semble donc que là n'est pas le corps de Jésus-Christ, mais seulement la substance du pain et du vin.

Ce sont ces difficultés et les semblables qui donnent une apparence de dureté à la doctrine de Jésus-Christ et de l'Eglise touchant ce sacrement.

CHAPITRE LXIII.

Réponse aux difficultés qui précèdent, et premièrement à ce qui regarde le changement du pain au corps de Jésus-Christ.

Quoique l'opération de la puissance divine soit trop sublime et trop mystérieuse dans ce sacrement pour que l'homme puisse la scruter, afin de ne pas laisser croire aux infidèles que l'Eglise enseigne que que chose d'impossible sur ce sacrement, nous devons néanmoins nous efforcer d'en éloigner toute impossibilité.

La première chose qui se présente à considérer, c'est donc la manière dont le vrai corps de Jésus-Christ commence d'exister sous ce sacrement.

1° Or, il est impossible que cela se produise par un mouvement local du corps de Jésus-Christ : d'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait d'être dans le ciel, toutes les fois que l'on consacre ce sacre-

corpori Christi convenire non possunt, quum
fides ipsum impassibilem prædicet. Impossi-
bile igitur videtur quod corpus Christi in
hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter ac-
cidere ex fractione panis, quæquidem sen-
sibiliter apparet nec sine subjecto esse potest.
Absurdum etiam videtur dicere quod illius
fractionis subjectum sit corpus Christi. Non
igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed
solum substantia panis et vini.

Hæc igitur et hujusmodi sunt propter
quæ doctrina Christi et Ecclesiæ circa hoc
sacramentum dura esse videtur.

CAPUT LXIII.

*Solutio præmissarum difficultatum, et prin-
cipaliter quoad conversionem panis in corpus Christi.*

Licet autem divina virtus sublimius et
secretius in hoc sacramento operetur quam
ab homine perquiri posset, ne tamen doc-
trina Ecclesiæ circa hoc sacramentum infi-
delibus impossibilis videatur, conandum est
ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per
quem modum verum Christi corpus esse sub
hoc sacramento incipiat,

ment; ensuite, parce que ce sacrement ne pourrait être consacré que dans un seul lieu à la fois, puisque le même mouvement local n'a qu'un seul terme pour fin; enfin, parce que le mouvement local ne peut être instantané, mais demande du temps, et que la consécration s'accomplit au dernier instant de la prononciation des paroles. Il reste donc à dire que le vrai corps de Jésus-Christ commence d'exister dans ce sacrement parce que la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ, et la substance du vin en la substance de son sang.

Cela démontre la fausseté des opinions, tant de ceux qui disent que la substance du pain existe dans ce sacrement conjointement avec la substance du corps de Jésus-Christ (1), que de ceux qui prétendent que la substance du pain est réduite au néant, ou bien se résout en la matière première; car, dans ces deux cas, il suit que le corps de Jésus-Christ ne peut commencer d'être dans ce sacrement que par un mou-

(1) Cette doctrine a été renouvelée dans le xvi^e siècle. Les Luthériens, qui admettent le dogme catholique de la présence réelle, rejettent unanimement la *transubstantiation*. Luther lui substitua la *consubstantiation*, dans le seul but de contredire l'enseignement de l'Eglise. Il prétendait que Jésus-Christ est dans le pain, avec le pain, sous le pain, par une sorte de mélange ou de concomitance, en sorte que les deux substances sont unies dans l'Eucharistie, sans que l'une renferme l'autre. Quelques-uns ont encore inventé une union hypostatique du Verbe incarné avec le pain, et ils appellent cette union *impanation*. — Des luthériens ont cependant reconnu que ces systèmes sont arbitraires et opposés à la tradition et au texte même de l'Ecriture. Leibnitz s'exprime ainsi à ce sujet : « Pia antiquitas aperte satis declaravit panem mutari in corpus Christi, vinum » in sanguinem, passimque hic veteres agnoscunt *μεταστοιχειωσιν*, quam latini *transubstantiationem* recte verterunt..., et quemadmodum igitur alias, ita hic quoque expli- » canda est Scriptura ex traditione, quam custos Ecclesia ad nos usque transmisit (*Systema theol.*, p. 226). » — Le concile de Trente a mis la *transubstantiation* au nombre des vérités de foi par le décret suivant : « Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistie sacra- » mento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nos- » tri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius » substantie panis in corpus, et totius substantie vini in sanguinem, manentibus dun- » taxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissi- » me *transubstantiationem* appellat; anathema sit. » (Sess. XIII, can. 2.)

1^o Impossible autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi; tum quia sequeretur quod in calice esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, quum unus motus localis non nisi ad unum terminum finiatur; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse

incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem, tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existerem, quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse in-

vement local; ce qui est impossible, comme nous venons de le prouver.

2° Si la substance du pain est dans ce sacrement conjointement avec le vrai corps de Jésus-Christ, le Seigneur devait dire : *CELUI-CI est mon corps*, plutôt que : *CELA est mon corps*, puisque le pronom *CELUI-CI* indique la substance que l'on voit, c'est-à-dire la substance du pain, s'il demeure dans le sacrement avec le corps de Jésus-Christ.

3° Il paraît également impossible que la substance du pain retombe complètement dans le néant; car une grande quantité de la nature corporelle créée au commencement y serait déjà retournée, par suite de la fréquente célébration de ce mystère. Et il ne convient pas que, dans un sacrement institué pour le salut, la puissance divine fasse rentrer quelque chose dans le néant.

4° Il ne peut pas se faire non plus que la substance du pain se résolve en la matière première, parce que la matière première ne saurait exister sans forme, à moins que l'on n'entende par matière première les éléments des corps; et si la substance du pain se résolvait en ces éléments, les sens saisiraient cette résolution, puisque les éléments des corps sont sensibles. Il y aurait encore là un changement de lieu et une altération corporelle des principes contraires; et ces choses ne peuvent être instantanées.

On doit savoir, toutefois, que cette conversion du pain au corps de Jésus-Christ se produit d'une autre manière que toutes les conversions naturelles. Dans toute conversion naturelle, le sujet demeure, et se produit en lui une succession de formes diverses, qui sont accidentelles, comme quand une chose blanche devient noire, ou bien sub-

cipere non possit nisi per motum localem; quod est impossibile, ut ostensum est.

2° Præterea, Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit: *Hic est corpus meum*, quam: *Hoc est corpus meum*; quum per *HIC* demonstretur substantia quæ videtur, quæquidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

3° Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut, in sacramento salutis, divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

4° Neque etiam in primam materiam

substantiam panis est possibile resolvi, quum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur; in quæquidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, quum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quæ instantaneæ esse non possunt.

Sciendum tamen est quod prædicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam, in qualibet conversione naturali, manet subiectum, in quo succedunt sibi diversæ formæ, vel accidentales, sicut quum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut quum aer in ignem; unde con-

stantielles, comme quand l'air se change en feu : c'est pourquoi on appelle ces conversions formelles. Dans la conversion dont nous parlons, au contraire, le sujet est changé en un autre sujet et les accidents demeurent ; cette conversion se nomme pour cela substantielle. Nous examinerons plus tard comment et pourquoi les accidents demeurent. Maintenant nous avons à voir comment le sujet est changé en un autre sujet ; ce que la nature ne saurait accomplir. Toute opération de la nature présuppose une matière au moyen de laquelle les sujets sont individualisés ; aussi la nature ne peut faire que cette substance devienne cette autre substance : par exemple, que ce doigt devienne cet autre doigt. Mais la matière est soumise à la puissance divine, puisqu'il s'agit de cette puissance qui lui donne l'existence. Par conséquent, la puissance divine peut faire que telle substance individuelle soit changée en telle autre substance préexistante. De même, en effet, que, l'existence du sujet étant supposée, la puissance de l'agent naturel, dont l'opération ne s'étend qu'au changement de forme, change, en faisant varier l'espèce et la forme, ce tout en cet autre tout : par exemple, ce feu en cet air qui est produit ; ainsi la puissance divine, qui ne présuppose pas de matière, mais qui la produit, change telle matière en telle autre, et, conséquemment, tel individu en tel autre ; car la matière est un principe d'individualisation, de même que la forme est un principe spécifique. Il résulte manifestement de là que dans ce changement du pain au corps de Jésus-Christ, il n'y a pas de sujet commun qui demeure après la conversion, puisque le changement tombe sur le premier sujet, qui est un principe d'individualisation. Il est cependant nécessaire que quelque chose demeure, pour qu'il soit

versiones formales nominantur. Sed, in conversione prædicta, subjectum transit in subjectum et accidentia manent ; unde hæc conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter hæc accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum vertatur ; quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturæ operatio materiam præsupponit, per quam subjecta individuantur ; unde natura facere non potest quod hæc substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinæ, quum per ipsam producat in esse ; unde divina virtute fieri potest quod hæc individua substantia in illam præexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis

agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formæ, existentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formæ, utpote hic aer in hunc ignem generatum ; ita virtute divina, quæ materiam non præsupponit, sed eam producit, hæc materia convertitur in illam, et, per consequens, hoc individuum in illud ; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod, in conversione prædicta panis in corpus Christi, non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, quum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquod remanere, ut verum sit quod

vrai de dire : *Ceci est mon corps* ; paroles qui indiquent et effectuent ce changement. Et, comme ce n'est ni la substance du pain, ni quelque matière préexistante qui demeure, on est forcé d'admettre que ce qui demeure c'est ce qui s'ajoute à la substance du pain. Or, tel est l'accident du pain. Donc les accidents du pain demeurent même après ce changement.

Il faut considérer les accidents dans un certain ordre. De tous les accidents celui qui s'attache de plus près à la substance, c'est la quantité étendue. La substance reçoit ensuite ses qualités par l'intermédiaire de la quantité : par exemple, la couleur, par l'intermédiaire de la surface ; ce qui fait que les autres accidents sont accidentellement divisés par le fait de la division de la quantité. Les qualités sont de plus les principes des actions faites et reçues et de certaines relations : telles sont les qualités de père et de fils, de maître et de serviteur, et les autres semblables ; et quelques relations dérivent immédiatement des quantités, comme le plus et le moins, le double et la moitié, et les autres semblables. On doit donc dire que les accidents du pain demeurent, après la conversion dont nous parlons, en tant que la quantité étendue subsiste seule sans sujet, et que les qualités, et, par conséquent, les actions faites et reçues et les relations reposent sur elle comme sur un sujet. Il arrive donc dans cette conversion le contraire de ce qui a ordinairement lieu dans les changements naturels, dans lesquels la substance demeure comme sujet du changement, tandis que les accidents varient, au lieu que, dans le cas présent, c'est, à l'inverse, l'accident qui demeure et la substance qui passe. Cette conversion ne peut pas, en effet, s'appeler proprement un mouvement, selon que les naturalistes consi-

dicatur : *Hoc est corpus meum* ; quæquidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et, quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est præter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem prædictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiæ quantitas dimensiva. Deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante ; sicut color, mediante superficie ; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur. Ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et

relationum quarundam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi ; quædam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis post conversionem prædictam remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat. et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et, per consequens, actiones, passionnes et relationes. Accidit igitur, in hac conversione, contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur ; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a na-

dèrent le mouvement comme exigeant un sujet; mais elle consiste dans une sorte de succession substantielle, de même qu'il y a dans la création la succession du non-être et de l'être, ainsi que nous l'avons dit (liv. II, ch. 19). C'est donc là une raison pour laquelle l'accident du pain doit rester, afin que l'on trouve quelque chose qui demeure dans cette conversion.

Quelque chose est encore nécessaire outre cela. Si les accidents passaient quand la substance du pain est changée au corps de Jésus-Christ, il ne résulterait pas de cette conversion que le corps de Jésus-Christ serait, quant à sa substance, dans le lieu où était auparavant le pain; car il ne resterait dans le corps de Jésus-Christ aucune habitude pour ce lieu. Mais, comme la quantité étendue du pain demeure après la conversion, et que le pain occupait tel lieu à raison de cette étendue, la substance du pain étant changée au corps de Jésus-Christ, elle devient le corps de Jésus-Christ sous la quantité étendue du pain, et, par conséquent, elle occupe en quelque manière le lieu du pain, par l'intermédiaire, toutefois, des dimensions du pain.

On peut encore en donner d'autres raisons, telles que la nature de la foi, qui a pour objet des choses invisibles, et le mérite qui est d'autant plus grand, relativement à ce sacrement, que tout s'y passe d'une manière plus cachée, le corps de Jésus-Christ étant voilé sous les accidents du pain, afin que l'on use de ce sacrement avec plus de facilité et de décence. Ce serait, en effet, un sujet d'horreur pour ceux qui le reçoivent et une abomination pour ceux qui le verraient, si les fidèles mangeaient le corps de Jésus-Christ sous sa forme réelle. C'est pour quoi le corps de Jésus-Christ nous est offert pour être mangé, et son

turali consideratur, ut subjectum requirit; sed est quædam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non-esse, ut dictum est (l. II, c. 19). Hæc igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet, ut inveniantur aliquid manens in conversione prædicta.

Est autem et præter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum. Sed, quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus

Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et, per consequens, locum panis quodammodo sortitur, median-
tibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliæ rationes assignari, et quantum ad fidei rationem, quæ de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilis agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato, propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti. Esset enim horri sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde sub specie panis et vini, quibus homines communis utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus.

sang pour être bu, sous les espèces du pain et du vin, substances dont les hommes font le plus communément leur nourriture et leur boisson.

CHAPITRE LXIV.

Solution des objections tirées du lieu.

Ce qui touche au mode de conversion étant examiné, la voie nous est ouverte, jusqu'à un certain point, pour résoudre les autres difficultés. Nous avons dit, en effet, que le lieu dans lequel ce sacrement reçoit son accomplissement est attribué au corps de Jésus-Christ à raison des dimensions du pain, qui demeurent après le changement de la substance du pain au corps de Jésus-Christ (ch. 63). D'après cela, ce qui entre dans la personne de Jésus-Christ se trouve donc nécessairement dans ce lieu, selon que l'exige la nature de cette conversion.

Nous devons donc considérer que quelque chose est dans ce sacrement en vertu de la conversion, et quelque chose à raison d'une concomitance naturelle. — En vertu de la conversion, il y a dans ce sacrement ce qui est directement le terme de la conversion : ainsi, sous les espèces du pain est le corps de Jésus-Christ, auquel la substance du pain est changée, comme le prouvent les paroles de la consécration, lorsqu'on dit : *Ceci est mon corps* ; et pareillement, sous l'espèce du vin est le sang de Jésus-Christ, lorsqu'on dit : *Voici le calice de mon sang*, etc. — Il y a là, à raison d'une concomitance naturelle, toutes les choses qui ne sont pas le terme de la conversion, mais qui sont cependant réellement unies à ce qui en est le terme. Il est évident, en effet, que la conversion du pain n'a pas pour terme la divinité de Jésus-Christ, ni

CAPUT LXIV.

Solutio eorum quæ obiciebantur ex parte loci.

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim (c. 63) quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiæ panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quæ Christi sunt necesse est esse in loco prædicto secundum quod exigit ratio conversionis prædictæ.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia : — Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud

ad quod directe conversio terminatur ; sicut sub specibus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, quum dicitur : *Hoc est corpus meum* ; et similiter sub specie vini est sanguis Christi, quum dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, etc. — Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quæ conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi, neque in ejus animam ; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus unita ;

son âme; et cependant, l'âme de Jésus-Christ et sa divinité sont sous l'espèce du pain, parce qu'elles sont unies toutes les deux au corps de Jésus-Christ. Si toutefois on eût célébré ce sacrement durant les trois jours de la mort de Jésus-Christ, son âme ne se fût pas trouvée sous l'espèce du pain, parce qu'elle n'était réellement pas unie à son corps; et de même, le sang n'eût pas été sous l'espèce du pain, ni le corps sous l'espèce du vin, à cause de leur séparation dans la mort. Mais maintenant, comme le corps de Jésus-Christ, dans son état naturel, n'est pas sans le sang, le corps et le sang sont contenus sous chaque espèce; mais le corps est contenu sous l'espèce du pain en vertu de la conversion, et le sang y est par une concomitance naturelle; et réciproquement pour l'espèce du vin.

On voit par cela même comment se résout l'objection tirée de la disproportion entre le corps de Jésus-Christ et le lieu du pain. La substance du pain est directement changée en la substance du corps de Jésus-Christ; mais les dimensions du corps de Jésus-Christ sont dans le sacrement par une concomitance naturelle, et non en vertu de la conversion, puisque les dimensions du pain demeurent. Ainsi donc, le corps de Jésus-Christ n'est point adapté à ce lieu au moyen de ses propres dimensions, en sorte que le lieu doive avoir la même mesure qu'elles, mais par le moyen des dimensions du pain qui demeurent et que le lieu égale.

De là encore ressort la solution à l'objection qui porte sur la pluralité des lieux. Le corps de Jésus-Christ n'existe qu'en un seul lieu par ses dimensions propres; mais, au moyen des dimensions du pain, qui devient lui-même, il est en autant de lieux que cette conversion est réalisée de fois; non pas qu'il soit divisé par parties, mais il est inté-

et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia; sub specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod obiciebatur de inæqualitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomi-

tantia, non autem ex vi conversionis, quum dimensiones panis remaneant. Si igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adæquari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adæquatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod obiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit; sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata, non quidem divisum per partes, sed integrum in uno-

gralement dans chacun; car chaque pain consacré est changé au corps entier de Jésus-Christ.

CHAPITRE LXV.

Solution des objections tirées des accidents.

Après avoir ainsi résolu la difficulté que fait naître le lieu, il nous faut examiner celle qui semble résulter des accidents qui demeurent.

Il n'est pas possible de nier que les accidents du pain et du vin demeurent, puisque les sens nous le démontrent infailliblement. Ces accidents n'affectent pas le corps ou le sang de Jésus-Christ, parce que cela ne saurait être sans qu'ils en soient altérés, et ils ne sont pas susceptibles de tels accidents. Il en est de même de la substance de l'air. Reste donc à dire que les accidents sont sans sujet, toutefois de la manière que nous avons indiquée, c'est-à-dire que la quantité étendue subsiste seule sans sujet, et qu'elle sert elle-même de fondement aux autres accidents.

Il n'est pas impossible que, par la puissance divine, un accident puisse subsister sans sujet. Nous devons juger, en effet, que l'existence des êtres se conserve de la même manière qu'ils sont produits. Or, la puissance divine peut produire les effets des causes secondes, quelles qu'elles soient, sans ces causes secondes, tout aussi bien qu'elle a pu former un homme sans sperme et guérir la fièvre sans l'opération de la nature; ce qui a lieu à raison de l'infinité de cette puissance, et parce que c'est elle qui donne à toutes les causes secondes la puissance

quoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPUT LXV.

Solutio eorum quæ obiciebantur ex parte accidentium.

Sic igitur difficultate soluta quæ ex loco accidit, inspicendum est de ea quæ ex accidentibus remanentibus esse videtur.

Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est. Similiter autem et

substantia aeris. Unde relinquitur quod sine sine subjecto, tamen per modum prædictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus præbeat sustentamentum.

Nec est impossibile quod accidens, virtute divina, subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quorumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione nature; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc

d'action; d'où il suit qu'elle peut également conserver l'existence aux effets des causes secondes, sans le concours de ces causes. C'est ainsi que, dans ce sacrement, elle conserve l'existence à l'accident, après avoir détruit la substance qui le conservait; et on peut appliquer cela principalement aux quantités étendues, que les Platoniciens ont regardées comme subsistant par elles-mêmes, parce que l'intelligence les considère séparément (1); et l'opération de Dieu peut évidemment s'étendre plus loin que l'appréhension de l'intelligence. La quantité étendue a cette propriété, à l'exclusion des autres accidents, qu'elle s'individualise par elle-même; et cela, parce que la position, qui est l'ordre des parties dans le tout, est comprise dans sa raison constitutive; car la quantité c'est ce qui a une position. Or, toutes les fois que l'on conçoit une diversité entre les parties d'une même espèce, on conçoit nécessairement l'individualisation; car les êtres qui appartiennent à une même espèce ne se multiplient que quant à l'individu. On ne peut donc, par conséquent, concevoir plusieurs blancheurs, qu'autant qu'elles résident dans des sujets divers; mais on peut concevoir plusieurs lignes, même en les considérant en elles-mêmes; car la diversité de la situation, qui est par elle-même inhérente à la ligne, suffit pour qu'il y ait pluralité de lignes. Et puisque la quantité étendue a seule par sa nature ce qui fait que la multiplication des individus peut avoir lieu dans une même espèce, le premier principe de cette multiplication paraît être dans la dimension; car, dans le genre de la sub-

(1) Les partisans de cette opinion ont allégué en leur faveur, entre autres autorités, ce passage de Platon : « Tertium genus locus est, qui interit quidem nunquam, sed omnibus quæ gignuntur sedem exhibet. Hic sine tangentis sensu tangitur, adulterina quadam ratione vix opinabilis. Denique, quum ad hunc animo respicimus, somniamus quodam modo, necessariumque putamus ut quidquid est, in aliquo sit loco positum, regionemque obtineat aliquam, et quod neque in terra, neque in cœlo sit, minime esse credimus. » (*Timæus*, p. 535. — Lyon, 1590.)

modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quæ ipsum conservabat; quodquidem præcipue dici potest de quantitativis dimensionibus, quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur; manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc propriam quantitatem dimensionis, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individualitur; quod ideo est quia positio, quæ est ordo partium in toto, in ejus ratione

includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubi cumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quæ sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multæ lineæ, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensionis de sui ratione

reste longtemps privé de nourriture; et il serait facile de constater par l'expérience que la nourriture sacramentelle pourrait sustenter l'homme pendant longtemps. Il nous paraît même étonnant que l'on nie que l'homme puisse être nourri par cet aliment sacramentel, en refusant d'admettre que ce sacrement puisse se changer en chair et en sang, puisque l'on saisit par les sens que la putréfaction ou la combustion le changent en une autre substance, qui est de la cendre ou de la poussière; et, cependant, cela semble difficile, parce qu'on ne voit pas qu'une substance puisse naître des accidents, et qu'il n'est pas permis de croire que la substance du corps de Jésus-Christ, qui est impassible, est changée en une autre substance.

Si l'on veut répondre que, comme le pain est changé au corps de Jésus-Christ par un miracle, de même les accidents sont miraculeusement changés en une substance, il nous semble d'abord qu'il répugne au miracle que ce sacrement tombe en putréfaction ou se dissolve par la combustion; et ensuite nous voyons que, suivant les lois ordinaires de la nature, la putréfaction et la combustion atteignent ce sacrement; ce qui est insolite dans les choses miraculeuses.

On a imaginé, pour lever cette difficulté, une explication célèbre, que beaucoup ont adoptée (1). Ils disent que, dans les cas où ce sacrement est changé en chair ou en sang par la nutrition, ou bien en cendre par la combustion ou la putréfaction, ni les accidents, ni la substance du corps de Jésus-Christ ne sont changés en une substance, mais que, par un miracle de Dieu, la substance du pain, qui existait

[1] L'auteur de cette explication n'est pas connu.

vini confortatur. Sed hæc quidem confortatio ad horam accidere potest, non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, quum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur; quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia corporis Christi, quæ est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi conver-

titur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio, consueto naturæ ordine, huic sacramento accidere inveniuntur; quod non solet esse in his quæ miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quedam famosa positio est adinventæ, quæ a multis tenetur. Dicunt enim quod, quam contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quæ prius fuerat, et ex ea gene-

auparavant, revient, et c'est d'elle que sont produites les choses en lesquelles nous voyons se changer ce sacrement.

Mais cela ne peut en aucune manière se soutenir. Car :

1° Nous avons prouvé que la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ (ch. 63). Or, une substance qui est changée en une autre ne peut revenir, à moins qu'elle ne se change de nouveau de celle en qui elle a été changée en elle-même. Si donc la substance du pain revient, il s'ensuit que la substance du corps de Jésus-Christ se retrouve changée en pain ; ce qui est absurde.

2° Si la substance du pain revient, elle revient nécessairement ou tandis que les espèces du pain demeurent, ou quand les espèces du pain sont détruites. Or, la substance du pain ne peut pas revenir tandis que les espèces du pain se conservent, parce que tant qu'elles demeurent, la substance du corps de Jésus-Christ demeure sous ces espèces. Il s'ensuivrait donc qu'il y aurait là simultanément la substance du pain et la substance du corps de Jésus-Christ. De même, la substance du pain ne peut pas non plus revenir lorsque les espèces du pain sont corrompues ; d'abord, parce que la substance du pain n'est pas sans ses espèces propres ; ensuite, parce que quand les espèces du pain sont détruites, aussitôt il se produit une autre substance, pour la production de laquelle on affirmait que la substance du pain revient.

Il nous paraît donc préférable de dire que, de même que, dans l'acte de la consécration, la substance du pain est miraculeusement changée au corps de Jésus-Christ, ainsi les accidents reçoivent par miracle la faculté de subsister, qui est propre à la substance ; et, par conséquent, qu'ils peuvent faire et souffrir tout ce que la substance pourrait faire

rantur illa in quæ hoc sacramentum converti invenitur.

Sed hoc quidem omnino stare non potest.

1° Ostensum est enim supra (c. 63) quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est redire non potest, nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem ; quod est absurdum.

2° Adhuc, Si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest ; quia,

quandiu species manent, manet sub eâ substantia corporis Christi ; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest, tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis, jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistent, quod est proprium substantiæ ; et, per consequens, quod omnia possint facere et pati quæ substantia posset facere

et souffrir si elle-même était présente; et d'après cela ils peuvent, sans un nouveau miracle, enivrer, nourrir, être réduits en cendre et se putréfier, de la même manière et suivant les mêmes lois que si la substance du pain et du vin leur était unie.

CHAPITRE LXVII.

Solution des objections tirées de la fraction.

Il nous reste à examiner ce qui a rapport à la cinquième difficulté.

Il est clair, d'après ce qui précède (ch. 63), que nous pouvons assigner pour sujet de la fraction les dimensions qui subsistent par elles-mêmes; et cependant, lorsque ces dimensions sont rompues, la substance du corps de Jésus-Christ n'est point rompue, parce que le corps de Jésus-Christ reste tout entier sous chaque partie. Quoique cela paraisse difficile, c'est cependant ainsi qu'il faut exposer la chose, selon ce que nous avons vu (ch. 61). Nous avons dit plus haut que le corps de Jésus-Christ est dans ce sacrement par sa substance en vertu du sacrement, et que les dimensions du corps de Jésus-Christ y sont à raison de la concomitance naturelle qui les rattache à la substance, contrairement à ce qui fait qu'un corps est naturellement dans un lieu; car un corps est naturellement dans un lieu par l'intermédiaire de ces dimensions qui rendent son étendue proportionnelle au lieu. Or, ce qui est substantiel est avec ce en quoi il est dans un autre rapport que ce qui est étendu. En effet, ce qui est étendu est tout entier dans un tout, de telle sorte que son tout n'est pas dans la partie, mais qu'une partie est dans une partie, de même que le tout est dans le

et pati si substantia adhaeret; unde, si e novo miraculo, et meliorate et nutrire et iachari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adhaeret.

CAPUT LXVII.

Solutio eorum quæ obijciuntur ex parte fractionis.

Restat autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent specialiter.

Manifestum est autem secundum prædicta (ch. 63), quod fractionis subjectum ponere possumus dimensiones per se substantiales; nec tamen, hujusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis

Christi, et quod totum corpus Christi sub qualibet portione remanent. Quoddammodo, etsi difficile videntur, tamen, secundum ea quæ præmissa sunt (c. 64), exponi habet. Dicitur enim super quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent, e contrario et secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturaliter est in loco mediantibus dimensionibus, quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliqui subiecti ad id in quo est et alio modo aliquid quod non: nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, et pars in parte, sicut totum in toto; unde et corpus natu-

tout; d'où il suit qu'un corps naturel est tout entier dans tout un lieu, de telle manière qu'il n'est pas tout entier dans chaque partie du lieu, mais les parties du corps s'adaptent aux parties du lieu, parce qu'il est dans le lieu par l'intermédiaire des dimensions. Mais si quelque chose de substantiel est tout entier dans un tout, il est aussi tout entier dans chaque partie du tout; ainsi, la nature et l'espèce de l'eau sont tout entières dans chaque partie de l'eau, et l'âme est tout entière dans chaque partie du corps. Puis donc que le corps de Jésus-Christ est dans le sacrement à raison de sa substance, en laquelle la substance du pain a été changée, bien que ses dimensions demeurent, de même que l'espèce du pain était tout entière sous chaque partie de ses dimensions, ainsi le corps de Jésus-Christ est dans son intégrité sous chacune de leurs parties. Cette fraction ou division n'atteint donc pas le corps de Jésus-Christ, de manière à être en lui comme dans un sujet; mais les dimensions du pain et du vin qui demeurent sont le sujet de la fraction, tout comme nous avons dit qu'elles sont le sujet des autres accidents qui y persévèrent.

CHAPITRE LXVIII.

Réponse à l'autorité alléguée plus haut.

Maintenant que ces difficultés sont écartées, il est clair qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu, qui peut tout, dans ce que la tradition ecclésiastique enseigne touchant le sacrement de l'autel. La parole suivante, que le Seigneur adressa à ses disciples qui paraissaient scandalisés de cette doctrine : *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie* (Joann., vi, 64), ne sont pas non plus contraires à la tradition de l'Eglise. Il n'a

rale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediante dimensionibus, si autem aliquod substantiale sit in eo quo toto totum, etiam totum est in qua libet parte ejus. sicut tota natura et species aquæ in qua libet parte aquæ est, et tota anima est in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suæ substantiæ, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus ejus manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum Christi corpus est sub qualibet parte earundem. Non igitur fractio illa seu divisio attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subiecto; sed

subiectum ejus sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et a totum a cidentium ibidem remanentium diximus eas esse subiectum.

CAPUT LXVIII.

Solutio auctoritatis supra index.

Hic igitur difficultatibus remota, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris nihil continet impossibile. Non qui omnia potest. Nec etiam contra fœdæ traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari debebantur: *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et*

pas donné à entendre par là que sa chair véritable ne serait pas livrée aux fidèles dans ce sacrement pour être mangée, mais qu'elle n'est pas livrée pour être mangée charnellement, en sorte qu'on doive la prendre en la déchirant dans sa forme propre comme les autres aliments charnels, mais qu'on la prend d'une certaine manière spirituelle qui ne se rencontre pas dans l'usage des autres viandes charnelles.

CHAPITRE LXIX.

Avec quel pain et quel vin on doit consacrer ce sacrement.

Puisque, comme nous l'avons dit (ch. 61), ce sacrement est consacré avec le pain et le vin, il est nécessaire, pour que ce sacrement puisse être consacré avec ces substances, d'observer les conditions qui entrent dans la nature du pain et du vin. On ne donne le nom de vin qu'à la liqueur exprimée des raisins, et on n'appelle proprement du pain que celui qui est fait avec les grains du froment; quant aux autres substances que l'on appelle du pain, on en a fait usage à défaut du pain de froment et pour le suppléer, et de même on use des autres liqueurs à la place du vin. On ne peut donc pas consacrer ce sacrement avec un autre pain ni avec un autre vin, ni même avec du pain et du vin auxquels on aurait mêlé une matière étrangère, en assez grande quantité pour que leur espèce fût détruite. Mais si quelque chose qui n'entre pas dans la nature du pain et du vin se rencontre accidentellement dans le pain et le vin, il est clair que le sacrement peut être réellement consacré, sans que cela fasse obstacle. Par conséquent, dès

vita sunt (Joann., vi, 64). Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia quodam spiritali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum.

Quia vero, ut dictum est (c. 61), ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse

est eas condiciones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quæ sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur; alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad ejus supplementum in usum venerunt, et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset, neque etiam si pani et vino tanta aliene materie admixtio fieret quod species solveretur. Si qua vero hujusmodi pani et vino accidunt quæ non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his prætermisiss, potest verum confici sacramentum. Unde, quum esse fermentatum vel azymum non sit de ra-

lors qu'il n'appartient pas à la nature du pain qu'il soit fermenté ou azyme, et que l'espèce du pain est également sauve dans chacun de ces deux états, le sacrement peut être consacré aussi bien avec un pain qu'avec l'autre. C'est pour cela que diverses Églises ont à cet égard un usage différent, et chacun peut s'accorder avec la signification du sacrement. En effet, comme le dit saint Grégoire dans le *Registre*, l'Église romaine offre des pains azymes, parce que le Seigneur a pris une chair sans aucune union charnelle; mais les autres Églises offrent du pain fermenté, parce que la Verbe du Père est revêtu d'une chair et est vrai Dieu et vrai homme, de même que le levain se mêle à la farine.

Cependant, l'usage du pain azyme est plus en rapport avec la pureté du corps mystique, qui est l'Église, et qui est figurée dans ce sacrement, selon cette parole de l'Apôtre : *Jésus-Christ, notre Agneau pascal, a été immolé: C'est pourquoi, faisons notre festin.... avec les pains azymes de la pureté et de la vérité* (I. Cor., v, 7 et 8).

Ceci exclut l'erreur de certains hérétiques, qui disent que l'on ne peut pas célébrer ce sacrement avec du pain azyme (1); ce qui est même réfuté avec évidence par l'autorité de l'Évangile. Il est rapporté,

(1) Les Souverains-Pontifes, en rendant obligatoire pour l'Église Romaine l'usage du pain azyme, n'ont pas inquiété les Orientaux, qui se sont toujours servis de pain fermenté. Aussi, tant que l'union ne fut pas rompue, il n'y eut aucune difficulté sérieuse sur ce point. Mais, après le schisme de Photius, les Grecs séparés prétendirent que l'usage du pain azyme est contraire à l'institution de Jésus-Christ, et même que ce n'est pas un pain véritable. — Saint Anselme dit à ce sujet : « Quoniam multæ sunt diversitates, quæ non in summa sacramenti, neque in virtute ejus, aut fide discordant, neque omnes in unam consuetudinem colligi possunt, æstimo eas potius in pace concorditer tolerandas, quam discorditer cum scandalo damnandas. Habemus enim a sanctis Patribus quia si unitas servatur charitatis in fide catholica, nihil officit consuetudo diversa. Si autem quæritur unde istæ natæ sunt consuetudinum varietates, nihil aliud intelligo quam humanorum sensuum diversitates; qui, quamvis in rei virtute et unitate non dissentiant, in aptitudine tamen et decentia administrationis non concordant. » (Epist. ad Valerianum episc., *De Fermentato et Azymo*). — Le cardinal Bona a traité cette question avec assez d'étendue et beaucoup de science dans son livre intitulé : *Rerum liturgicarum* (lib. 1, c. 23).

tione panis, sed, utrolibet existente, species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum. Et propter hoc diversæ Ecclesiæ diversum in hoc usum habent, et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Registro, Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed cæteræ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus

et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinæ.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est Ecclesiæ, quæ in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis, secundum illud Apostoli : *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur.... in azymis sinceritatis et veritatis* (I. Cor., v, 7 et 8).

Per hoc autem excluditur error quorundam hæreticorum, qui dicunt in azymo sa-

en effet, que le Seigneur mangea la Pâque avec ses disciples le premier jour des azymes, et qu'il institua alors ce sacrement (*Matth.*, xxvi; *Marc.*, xiv; *Luc.*, xxi). Or, comme, d'après la loi, il n'était pas permis que du pain fermenté se trouvât dans les maisons des Juifs le premier jour des azymes, ainsi que nous le voyons au douzième chapitre de l'Exode (2); comme aussi le Seigneur se soumit à la loi tant qu'il fut en ce monde, il est évident qu'il changea du pain azyme en son corps et qu'il le donna à manger à ses disciples. Il est donc déraisonnable de condamner, dans l'usage de l'Eglise latine, ce que le Seigneur observa dans l'institution de ce sacrement.

Il faut savoir, toutefois, que quelques-uns prétendent que Jésus-Christ a prévenu le jour des azymes, à cause de l'immuence de sa passion, et qu'il fit alors usage de pain fermenté. Ils s'efforcent de le prouver par deux raisons : La première, c'est qu'il est dit qu'avant le jour de la fête de la Pâque, le Seigneur célébra, avec ses disciples, la cène, dans laquelle il consacra son corps (*Joann.*, xiii, 1 et suiv.), conformément à ce que l'Apôtre raconte (*I. Cor.*, xi, 2) et suiv. ; d'où il semble résulter que Jésus-Christ célébra la cène avant le jour des azymes, et qu'ainsi il se servit de pain fermenté pour consacrer son corps. Ils veulent encore s'appuyer sur ce qu'on lit, que le sixième jour, où Jésus-Christ fut crucifié, les Juifs n'entrèrent point dans le prétoire de Pilate, afin de ne pas devenir impurs et pour pouvoir manger la Pâque

[2] *Septem diebus azyma comeditis. In die primo non erit fermentum in domibus vestris. Quicumque comederit fermentatum, peribit anima illa de Israel a primo die usque ad diem septimum* (*Exod.*, xii, 15).

eramentum hoc celebrari non posse; quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim quod Dominus, prima die azymorum, Pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit (*Matth.*, xxvi; *Marc.*, xiv; *Luc.* xxii). Quam autem non esset licitum, secundum legem, quod, prima die azymorum, fermentatum in domibus Judaeorum inveniretur, ut patet Exodi duodecimo, Dominus autem, quando fuit in mundo, legem servavit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare, in usu Ecclesie Latinarum, quod Dominus in ipsa institutione hujus sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt

ipsum prævenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentatum panem cum usum fuisse; quoque enim ostenderetur ex duobus : Primo, ex hoc quod dicitur quod, ante diem solum *Paschæ*. Dominus cum discipulis cenam celebravit (*Joann.*, xiii, 1 et seq.), in quo corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit (*I. Cor.*, xi, 23 et seq.); unde videtur quod Christus cenam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis usus fuit panis fermentato. Hoc etiam confirmare voluit per hoc quod habetur quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Judæi non introierunt prætorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha (*Joann.*, xviii, 28); Pascha autem dicuntur azyma; ergo concla-

(Joann., XVIII, 28). Or, la Pâque désigne les azymes. Donc, concluent-ils, la cène fut célébrée avant les azymes.

On répond à cela que, selon ce que le Seigneur ordonne dans le douzième chapitre de l'Exode, la fête des azymes se célébrait pendant sept jours, parmi lesquels le premier était plus saint et plus solennel que les autres; et c'était le quinzième jour du mois. Mais, comme les solennités s'ouvraient chez les Juifs le soir du jour précédent, ils commençaient à manger le pain azyne le quatorzième jour au soir, et ils en mangeaient pendant les sept jours qui suivaient. C'est pour cela qu'il est dit dans le même chapitre : *Dans le premier mois, le soir du quatorzième jour du mois, vous mangez les azymes, jusqu'au soir du vingt-et unième jour du même mois. Durant sept jours il ne se trouvera pas de pain fermenté dans vos maisons* (Exod., XII, 18 et 19); et le même quatorzième jour au soir on immolait l'agneau pascal. Trois Évangélistes, saint Matthieu, saint Marc et saint Luc disent donc que le quatorzième jour du mois est le premier jour des azymes, parce qu'on mangeait les azymes le soir et qu'on immolait alors la Pâque, c'est-à-dire l'agneau pascal; et, selon saint Jean, cela avait lieu avant le jour de la fête de la Pâque, c'est-à-dire avant le quinzième jour du mois, qui était le plus solennel de tous, et dans lequel les Juifs voulaient manger la Pâque, c'est-à-dire les pains azymes de la Pâque, et non l'agneau pascal. Ainsi, comme il n'y a aucun désaccord entre les Évangélistes, il est clair que dans la cène Jésus-Christ a pris du pain azyne pour consacrer son corps. D'où il ressort manifestement que l'Église Latine a raison d'user de pain azyne pour ce sacrement.

dunt quod cœna fuit celebrata ante azyma.

At h. c. autem respondetur quod, sicut Dominus mandat Exo. ii. duo. decimo, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quas dies prima erat sancta atque sollemnis præcipue inter alias; quod erant quintadecima die mensis. Sed, quia apud Judæos sollemnitates a præcedenti vespere incipiebant, ideo qu. rtadecima die ad vesp. eram incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dici. ur in eodem capitulo: *Primo mensis, quartadecima die mensis ad vesp. comeditis azyma, usque ad diem vigesimum primam ejusdem mensis ad vesp. septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris* (Exod., XII, 18 et 19); et ea em quartadecima die ad vesp. immolatur

agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangelistis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur quartadecima die mensis, quia ad vesp. ram comedebant azyma et tunc immolabatur pascha, id est agnus paschalis; et hoc erat, secundum Joannem, ante diem festum pasche, id est ante quintadecimam diem mensis, quæ erat sollemnis inter omnes, in qua Judæi volebant comedere pascha, id est panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic, nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cœna. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

CHPITRE LXX.

Du sacrement de Pénitence ; et premièrement, que les hommes peuvent pécher après avoir reçu la grâce sacramentelle.

Quoique les sacrements dont nous venons de parler confèrent la grâce aux hommes, cette grâce qu'ils ont reçue ne les rend cependant pas impeccables. En effet :

1° Les dons gratuits sont reçus dans l'âme comme des dispositions habituelles ; car l'homme n'agit pas toujours conformément à ces dons. Or, rien n'empêche celui qui a une habitude d'agir conformément ou contrairement à cette habitude : ainsi, le grammairien peut parler comme il faut, selon les règles de la grammaire, ou bien autrement qu'il ne faut, contre les règles de la grammaire. Il en est de même des habitudes des vertus morales ; car celui qui a l'habitude de la justice peut faire des actions justes, et il peut également agir contre la justice. Cela vient de ce qu'en nous l'usage de nos habitudes dépend de la volonté ; et la volonté peut se porter vers les deux termes opposés. Il est donc manifeste que l'homme qui reçoit les dons de la grâce peut pécher, en agissant contre la grâce.

2° L'impeccabilité ne saurait être dans l'homme sans l'immutabilité de la volonté. Or, l'immutabilité de la volonté ne peut convenir à l'homme qu'autant qu'il atteint à sa fin dernière ; car ce qui rend la volonté immuable, c'est qu'elle est complètement satisfaite, en sorte qu'elle n'a plus rien qui la détourne de l'objet dans lequel elle est fixée. D'un autre côté, l'homme n'arrive à cette satisfaction de la vo-

CAPUT LXX.

De sacramento Penitentis ; et primo quod homines, post gratiam sacramentalem acceptam, peccare possunt.

Quamvis autem per prædicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

1° Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones ; non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum ; sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium ; potest enim qui iustitiam

habitu habet iusta agere, et potest etiam contra iustitiam agere ; quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est : voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest, contra gratiam agendo.

2° Adhuc, Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere, nisi secundum quod attingit ultimum finem ; ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletis autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti ; quando enim restat aliquid ad desiderandum, vo-

lonté qu'en tant qu'il atteint à sa fin dernière; car, tant qu'il lui reste quelque chose à désirer, la volonté n'est pas satisfaite. Ainsi donc, l'impeccabilité ne convient pas à l'homme avant qu'il parvienne à sa fin dernière; et cela n'est pas donné à l'homme par la grâce que les sacrements lui confèrent, parce que les sacrements sont destinés à aider l'homme tant qu'il est dans la voie qui conduit à sa fin. Donc personne ne devient impeccable en vertu de la grâce qu'il reçoit dans les sacrements.

3° Tout péché provient de quelque ignorance. C'est ce qui fait dire au Philosophe que tout méchant est ignorant (1); et nous lisons au livre des Proverbes : *Ceux qui font le mal se trompent* (xiv, 22). L'homme ne peut donc être assuré que sa volonté est garantie du péché que quand il est sûr que son intelligence est à l'abri de l'ignorance et de l'erreur. Or, il est évident que la grâce que reçoit l'homme dans les sacrements ne le met pas à l'abri de toute ignorance et de toute erreur; car cela est réservé à l'homme qui considère par son intelligence cette vérité [première] sur laquelle repose la certitude de toutes les vérités, et nous avons prouvé que cette contemplation est la fin dernière de l'homme (liv. iii, ch. 51). Donc la grâce des sacrements ne rend pas impeccable.

4° La modification produite dans les passions de l'âme contribue pour beaucoup au changement de l'homme qui consiste dans la malice ou la vertu; car, si la raison met un frein aux passions de l'âme,

[1] Aliud est per inscientiam agere quam inscientem. Ebrus enim aut iratus agere per inscientiam non videtur, sed propter aliquid eorum quæ dicta sunt; nec sciens vero, sed insciens atque ignorans. Ignorat igitur sane improbus omnis quænam sint agenda et a quibus sit abstinendum; propterque hoc adeo peccatum homines efficiuntur injusti, et, ut semel dicam, mali (Arist., *Ethic.*, III, c. 2).

luntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat; quodquidem non datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3° Amplius, Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit; unde Philosophus dicit (*Ethic.*, III, c. 2) quod omnis malus est ignorans; et in Proverbiis dicitur: *Errant qui operantur malum* (xiv, 22). Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando se-

cundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem insipientis quæ est certitudo omnium veritatum, quæquidem inspectio est ultimus hominis finis, ut ostensum est (I. III, c. 51). Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

4° Item, Ad alterationem hominis quæ est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quæ est secundum animæ passiones; nam, ex eo quod ratione pas-

l'homme devient vertueux et se maintient dans la vertu ; mais, au contraire, l'homme devient vicieux, si la raison cède aux passions. Donc, tant que l'homme est susceptible d'être modifié quant aux passions de l'âme, il est susceptible de changer sous le rapport du vice et de la vertu. Or, la grâce conférée dans les sacrements ne détruit pas les modifications qui tombent sur les passions de l'âme, mais elles demeurent dans l'homme tant que l'âme est unie à un corps passible. Évidemment donc la grâce des sacrements ne rend pas l'homme impeccable.

5° Il semble surperflu d'exhorter à éviter le péché ceux qui ne peuvent pas pécher. Or, cet avertissement est donné dans l'Évangile et dans les enseignements apostoliques aux fidèles qui ont déjà reçu la grâce du Saint-Esprit par les sacrements. Il est écrit, en effet : *Prenez garde que personne ne fasse défaut à la grâce de Dieu, de peur que quelque racine amère germant en haut ne la gène* (Hébr., XII, 15) ; *Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu, dont vous avez reçu le sceau* (Ephés., IV, 30) ; *Que celui qui pense être debout prenne garde de tomber* (I. Cor., I, 12). L'Apôtre dit de lui-même : *Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché les autres, je ne sois reproché moi-même* (ibid., IX, 27). Donc la grâce que les hommes reçoivent dans les sacrements ne les rend pas impeccables.

Ceci exclut l'erreur de certains hérétiques, qui disent qu'après avoir reçu la grâce du Saint-Esprit, l'homme ne peut plus pécher, et que s'il pèche, il n'a jamais eu la grâce du Saint-Esprit (2).

(2) C'est une des erreurs qu'enseigne Jovinien. Saint Jérôme l'expose et la réfute ainsi : « Secunda propositio est, eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari.

sione animæ refrenantur, homo virtuosus efficitur et in virtute consistit ; ex eo vero quod ratio a quitur passionibus, homo reditur virtuosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animæ passionibus, et etiam alterabilis secundum vitam et virtutem. Alteratio autem quæ est secundum animæ passionibus non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu anima passibili corpori unita. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

5 Præterea, Superfluum videtur eos admoneri ne peccent qui peccare non possunt. Sed, per evangelicam et apostolicam doctrinam, admonentur fideles jam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti ;

dicitur enim : *Contemplantur ne quis deit gratiæ Dei, ne quis radicem amaritudinis sursum germinans impediat* (Hébr., XII, 15) ; et : *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis* (Ephés., IV, 30) ; et : *Quæ se existimat stare, videat ne cadat* (I. Cor., I, 12) ; ipse etiam Apostolus de se dicit : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, quam alius prædicaverim, ipse reprobus efficiam* (ibid., IX, 27) Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorundam hæreticorum error, qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus Sancti percepit, peccare non potest, et, si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sai er-

Ils invoquent, pour appuyer leur erreur, les textes suivants : *La charité ne périt jamais* (I. Cor., XIII, 8); *Quiconque demeure en lui ne pèche pas; et quiconque pèche ne l'a point vu et ne l'a point connu* (I. Joann., III, 6); et plus loin il est dit plus expressément : *Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, puisqu'il est né de Dieu* (ibid., 9).

Et ne hoc stulte dicere videretur, adiecit (Jovinianus) : Quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua, et non Spiritu baptizatos. Quod in Simone mago legitur (Act., VIII). Unde et Joannes dicit : *Omnia qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quia ex Deo natus est; et in hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli* (I. Joann., III, 9 et 10); et in fine epistolæ : *Omnia qui natus est ex Deo non peccat, sed generatio Dei conservat eum, et Malignus non tangit eum* (ibid., V, 18). — Revera fortis obiectio, et quæ insolubilibus permaneret, nisi ipsius Joannis testimonio solvatur; statim enim intulit : *Filioli, custodite eos a simulariis* (ibid., V, 21). Si omnia qui natus est ex Deo non peccat et a diabolo tentari non potest, quomodo precipit ut caveant ne tententur? Et in eadem rursum epistolæ : *Si dixerimus quia peccati non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Si confitemur peccata nostra, fidelis et justus est, ut remittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate. Si dixerimus quia non peccavimus, mendacem facimus eum, et verbum ejus non est in nobis* (ibid., I, 8-10). Iuxta quod Joannes baptizatus ad baptizatos scripserit, et quod omne peccatum a diabolo sit. Ille peccatorem se confitetur, et sperat remissionem post baptismum peccatorum; et Jovinianus minus dicit : Ne tangas me, quoniam mundus sum. Quid ergo? Contraria sibi Apollolus loquitur? Minime. In odum quippe locum cur hoc dixit statim ediderit : *Filioli mei, hæc scribo vobis ut non perieritis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Et in hoc scimus quod cognovimus eum. Qui mandata ejus non custodit, mendax est, et in eo veritas non est; qui autem servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est. In hoc scimus quoniam in ipso sumus. Qui dicit se in ipso manere, debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare* (ibid., I, 1-6). Propter a inquit : *Scribo vobis, filioli mei. Omnia qui natus est ex Deo non peccat, ut non peccetis*, et tandem addit : *vos in generatione Dei permanere, quandiu non peccaveritis. Imo, qui in generatione Domini perseverant peccare non possunt; quæ enim communicatio tui et tenebris? Christo et lucis* (II. Cor., VI, 14 et 15)? Quomodo dies et nox misceri non possunt, sic nec justitia et iniquitas; peccatum et bona opera; Christus et Antichristus. Si susceperimus Christum in hospitio nostri pectoris, illico tugamus diabolum. Si peccaverimus, et per peccati januam ingressus fuerit diabolum, potius Christus recedit; unde et David post peccatum : *Redde mihi, vir, lætitiā salutaris tui* (Ps. L, 14), scilicet quam peccando amiserat. Qui dicit se nosse Deum et mandata ejus non custodit, mendax est, et in hoc veritas non est (I. Joann., II, 4). Christus veritas appellatur. Ego sum, inquit, veritas et vita (ibid., XIV, 6). Frustra nobis in eo placuimus cujus mandata non facimus. Scienti hominem non facienti illud peccatum est. Quomodo corpus sine spiritu meritorium est, sic et fides sine operibus mortua est Jacob., II, 26). Ne grande putemus munus Deum nosse, quoniam et demones credunt et contritiunt. Qui dicit se in ipso manere debet sicut ille ambulavit et ipse ambulavit (I. Joann., II, 6). Eligat universaria e duobus quod vult; optineat ei datus. Manet in Christo, an non manet. Si manet, ita ergo ambulet ut Christus. Si autem temerarium est similitudinem virtutum Domini polliceri, non manet in Christo, quia non ingreditur ut Christus.... Si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum,

roris quod dicitur : *Charitas nunquam excidit* (I. Cor., XIII, 8); et dicitur : *Omnia qui in eo manent, non peccat; et omnia qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum* (I. Joann.,

XIII, 6) et infra expressius : *Omnia qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est* (ibid., 9).

Mais ces autorités n'ont aucune valeur pour prouver leur proposition. Il n'est pas dit, en effet, que la charité ne périt jamais parce que celui qui possède la charité ne la perd en aucun cas, puisque nous lisons : *J'ai contre vous que vous avez abandonné votre charité première* (Apoc., II, 4), mais il est dit que la charité ne périt jamais parce que, comme tous les autres dons du Saint-Esprit, tels que l'esprit de prophétie et les autres semblables, sont de leur nature imparfaits, ils disparaîtraient, lorsque nous serons arrivés à la perfection, au lieu que la charité demeurera dans cet état parfait. — Quant aux paroles tirées de l'épître de saint Jean, elles veulent dire que les dons du Saint-Esprit en vertu desquels l'homme est adopté pour fils, ou bien renaît comme fils de Dieu, ont, en ce qui les concerne, une si grande vertu, qu'ils peuvent conserver l'homme sans péché, et que l'homme ne saurait pécher en conformant sa vie à ces dons; et, toutefois, il peut agir contre

sed etiam pro totius mundi (I. Joann., I, 1 et 2). Hoc ad credentes post baptismum loquitur, et advocatum pro delictis eorum Dominum pollicetur. Nec dicit : *Si quid peccaveritis, advocatum habetis apud Patrem, Christum*; et ipse est propitiatio pro peccatis vestris, et eos diceret non plena fide baptismum consecutos; sed : *Advocatum, inquit, habemus apud Patrem, Jesum Christum*; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro Joannis aliorumque peccatis, sed etiam totius mundi. In toto autem mundo et Apostoli sunt omnesque credentes. Ex quibus liquido comprobatur post baptismum posse peccari; frustra enim habemus advocatum Jesum Christum, si peccari non potest (S. Hieronymus. *Adversus Jovinianum*, l. II, init., p. 360. — Parisiis, 1643). — « Nous donnons ici » extenso cette réfutation, parce qu'elle peut servir contre Calvin, qui a renouvelé l'erreur de Jovinien, en enseignant l'inamissibilité de la justice. On lit dans son *Institution Chrétienne* : « Quos nominis sui cognitione in Ecclesie sue sinum Christus asciscit, eo dicitur in fidem tutelamque suam recipere. Quocumque autem recipit, ei a Patre commissi case dicuntur ac concrediti, ut in vitam æternam custodiantur. Quid nobis volumus? Clamat alta voce Christus quotquot Patrem salvos esse velit, eos sibi in protectionem tradidisse » (lib. III, c. 24, § 6). « Nec inficior, quin (reprobi) habeant vacationis similia cum electis signa; sed illud certum electionis stabilimentum, quod fideles a verbo Evangelii petere jubeo, illis minime concedo » (*Ibid.*, § 7). — Le Concile de Trente a condamné cette erreur en ces termes : « Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum quod labitur et peccat nunquam vero fuisse justificatum, anathema sit » (Sess. VI, can. 23). — Voyez la note 1^{re} de la page 249.

Sed hæc ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod charitas nunquam excidit propter hoc quod ille qui habet charitatem eam quandoque non amittat, quum dicatur : *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti* (Apoc., II, 4); sed ideo dictum est quod charitas nunquam excidit quia, quum cætera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiæ et hujusmodi, evanescunt

quum venerit quod perfectum est, charitas in illo perfectionis statu remanet. — Ea vero quæ ex epistola Joannis inducta sunt ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti, quibus homo adoptatur in filium vel renascitur in filium Dei, quantum ex de se, tantam habent virtutem, quod hominem sine peccato conservare possunt nec homo peccare potest secundum ea vivens; potest tamen contra ea agere, et a eis discedendo peccare. Sic enim dictum est :

eux et pécher en y renonçant. En effet, cette parole : *Celui qui est né de Dieu ne peut pas pécher* (I. Joann., III, 9), a le même sens que si l'on disait qu'un objet qui est chaud ne peut pas refroidir, et, cependant, ce qui est chaud peut devenir froid, et alors il refroidira; ou bien encore, c'est comme si l'on disait : L'homme juste ne commet pas d'injustices, c'est-à-dire en tant qu'il est juste.

CHAPITRE LXXI.

L'homme qui pèche après avoir reçu la grâce des sacrements peut être converti à la grâce.

Il ressortira encore de ce que nous avons dit, que l'homme qui tombe dans le péché après avoir reçu la grâce sacramentelle peut être de nouveau rétabli dans la grâce. En effet :

1^o Nous avons prouvé que tant que nous vivons ici-bas, notre volonté est muable relativement au vice et à la vertu (ch. 70). De même donc qu'elle peut pécher après avoir reçu la grâce, ainsi, semble-t-il, elle peut revenir du péché à la vertu.

2^o Il est évident que le bien est plus puissant que le mal; car, comme nous l'avons démontré, le mal n'agit que par la puissance du bien (liv. III, ch. 14). Si donc la volonté de l'homme déchoit de l'état de grâce par le péché, à plus forte raison pourra-t-elle être retirée du péché par la grâce.

3^o Personne ne jouit de l'immutabilité de la volonté tant qu'il est dans la voie. Or, tant que l'homme vit ici-bas, il est en voie de tendre à sa fin dernière. Donc il n'a pas une volonté immuablement fixée

Non potest peccare qui ex Deo natus est (I. Joann., III, 9), sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare (id tamen quod est calidum potest fieri frigidum, et sic infrigidabit); vel sicut si diceretur : Justus injusta non agit, scilicet in quantum est justus.

CAPUT LXXI.

Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest ad gratiam converti.

Ex præmissis autem apparebit ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiam.

1^o Ut enim ostensum est (c. 70), quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

2^o Item, Manifestum est bonum esse potentius malo; nam malum non agit nisi virtute boni, ut supra est ostensum (I. III, c. 14). Si igitur voluntas hominis a statu gratie per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

3^o Adhuc, Immobilitas voluntatis non competit alicui, quamdiu est in via. Sed, quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non

dans le mal, en sorte qu'il ne puisse pas revenir au bien par la grâce.

4° Il est manifeste que la grâce des sacrements délivre l'homme des péchés qu'il a commis avant d'avoir reçu la grâce dans les sacrements car l'Apôtre dit : *Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères... ne posséderont le royaume de Dieu. Voilà ce que vous étiez ; mais vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu* (I. Cor., vi, 9-11). Il est encore évident que la grâce qui est conférée dans les sacrements ne diminue pas le bien de la nature, mais l'augmente. Or, il entre dans le bien de la nature qu'elle puisse être ramenée du péché à l'état de justice ; car la puissance pour le bien est en quelque sorte un bien. Si donc il arrive à l'homme de pécher après avoir reçu la grâce, il pourra encore être ramené à l'état de justice.

5° Si ceux qui péchent après le Baptême ne peuvent pas revenir à la grâce, l'espérance du salut leur est enlevée. Or, le désespoir est la voie qui conduit à pécher librement ; car il est dit de quelques-uns que, *perdant l'espoir, ils se sont livrés eux-mêmes à l'impudicité, pour commettre avec avidité les œuvres de toute impureté* (Eph., iv, 19). Cet état est donc très périlleux, puisqu'il plonge les hommes dans un tel cloaque de vices.

6° Nous avons établi plus haut que la grâce reçue dans les sacrements ne rend pas l'homme impeccable (ch. 70). Si donc celui qui pèche après avoir reçu la grâce dans les sacrements ne pouvait pas revenir à l'état de justice, il serait dangereux de recevoir les sacrements : ce qui répugne évidemment. Donc le retour à l'état de justice n'est pas refusé à ceux qui péchent après la réception des sacrements.

pos-it per divinam gratiam reverti ad bonum.

4° Amplius, Manifestum est quod a peccatis quos quis, ante gratiam perceptam in sacramentis, commisit, per sacramentorum gratiam liberatur ; dicit enim Apostolus : *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri . regnum Dei possidebunt. Et hæc quidem falsitas, sed ablatis etiam, sed sanctificatis etiam, sed justificatis etiam, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri* (I. Cor., vi, 9-11). Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed augeat. Pertinet etenim hoc ad bonum naturæ quod a peccato reducibilis est in statum justitiæ ; nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gra-

tiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum justitiæ.

5° Adhuc, Si peccantes post Baptismum ad gratiam redire non possunt, totius est spes salutis. Desperatio autem est via ad inire peccandum ; dicitur enim de quibusdam quod desperantes semelipso transierunt in judicium, in operationem immunditæ carnis in avaritiam (Ephes., iv, 19). Periculosa inna est igitur hæc positio, quæ in tantum sentiam vitiorum homines inducit.

6° Præterea, Ostensum est supra (c. 70) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem in peccati rem. Si ergo post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum justitiæ redire non posset periculum esset sacramenta percepta quod patet esse inconveniens. Non igitur

Cela est encore confirmé par l'autorité de la Sainte-Écriture. Il est dit : *Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point. Mais si que/qu'un péche, nous avons auprès du Père un avocat, Jésus-Christ le juste ; c'est lui qui est la propitiation pour nos péchés* (I. Joann., II, 1 et 2) ; et il est certain que ces paroles étaient adressées aux fideles déjà régénérés. Saint Paul écrit au sujet du fornicateur de Corinthe : *La correction qui est faite par plusieurs suffit à celui qui est dans cet état, en sorte que vous devez plutôt, au contraire, lui pardonner et le consolider* (II. Cor., 6 et 7) ; et plus loin il dit : *Je me réjouis, non pas de ce que vous avez été contristés, mais de ce que vous avez été contristés de manière à faire pénitence* (ibid., VII, 9). Nous lisons encore : *Vous avez commis la fornication avec une foule d'amants ; cependant, revenez à moi, dit le Seigneur* (Jérém., III, 1) ; *Convertissez-vous à vous, Seigneur, et nous serons convertis ; renouvelez nos jours, comme ils étaient au commencement* (Thren., V, 21). Il est clair, d'après tout cela, que si les fideles tombent après avoir reçu la grâce, la voie du salut leur est encore ouverte.

Ceci exclut l'erreur des Novatiens, qui refusaient le pardon à ceux qui péchaient après le Baptême (1). Le texte suivant, qu'ils alléguaient, donna occasion à leur erreur : *Il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont aussi goûté le don céleste et sont devenus participants du Saint-Esprit, qui ont de plus goûté la bonne parole de Dieu et les vertus qui conduisent au siècle futur, et sont ensuite tombés, soient renouvelés une*

(1) Cathari, qui se ipso isto nomine, quasi propter munditiam, superbissimè atque odiosissime nominant, secunda nuptias non admittunt, penitentiam denegant, Novatum sectantes hæreticum; unde etiam Novatiani appellantur (S. Aug., De hæresibus., c. 38).

peccantibus post sacramenta percepta reditus ad justitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate Sacre Scripturæ confirmatur. Dicitur enim : *Filii mei, hæc scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum ; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris* (Joann., II, 1 et 2) ; que quidem verba manifestum est quod fideles jam remissis proponebantur. Paulus etiam de Corinthiis fornicariis scribit : *Sufficit illi, qui ejusmodi est, objuratio hæc quæ fit à pluribus, ita ut e contrario magis doctus, et consolentur* (II. Cor., II, 6 et 7) et infra dicit : *Gaulon, non quia contristatus es, sed quia contristatus es ad penitentiam* (ibid., VII, 9) ; dicitur etiam :

Tu autem fornicata es cum amatoribus multis ; tamen recerte ad me, dicit Dominus (Jérém., III, 1) ; et : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur ; innoceas dies nostras, sicut a principio* (Thren., V, 21). Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum potest eis relictus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatorum, qui peccantibus post Baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum cælestis, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque seculi venturi, et prolapsi sunt, rursus revocari a d*

seconde fois pour la pénitence (Hébr., vi, 4 et 6). Mais on voit dans quel sens l'Apôtre a dit cela, par ce qu'il ajoute : *En crucifiant de nouveau le Fils de Dieu en eux-mêmes et l'exposant [à l'ignominie] (ibid., 6).* C'est donc suivant la manière dont ils sont tombés après avoir reçu la grâce qu'ils ne peuvent plus être renouvelés pour la pénitence, parce que le Fils de Dieu ne doit pas être crucifié une seconde fois. Ce qui leur est refusé, c'est donc ce renouvellement pour la pénitence par lequel l'homme est crucifié avec Jésus-Christ; ce qui s'accomplit par le Baptême; car il est dit : *Qui que nous soyons qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés par sa mort (Rom., vi, 3).* Ainsi donc, de même que Jésus-Christ ne doit pas être crucifié une seconde fois, ainsi celui qui pèche après le Baptême ne doit pas être baptisé de nouveau. Il peut cependant être converti de nouveau à la grâce par la pénitence; aussi l'Apôtre n'a pas dit qu'il est impossible que ceux qui sont tombés une fois soient de nouveau ramenés ou convertis à la pénitence, mais qu'il est impossible qu'ils soient renouvelés; et ce renouvellement il a coutume de l'attribuer au Baptême, comme on le voit par ce qui suit : *Il nous a sauvés par sa miséricorde, par le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit (Tit., iii, 5).*

CHAPITRE LXXII.

De la nécessité de la Pénitence et de ses parties.

Il résulte donc de là que si quelqu'un pèche après le Baptême, il ne peut trouver le remède à son péché dans le Baptême; et, parce que

penitentiam (Hebr., vi, 4 et 6). Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit apparet ex hoc quod subditur : Rursus crucifigentes sibi metipsos Filium Dei, et ostentui habentes (ibid., 6). Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad penitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in penitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo; quodquidem est per Baptismum; dicitur enim : Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus (Rom., vi, 3). Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post Baptismum non est rursus baptizandus; potest tamen rursus converti ad gratiam per

penitentiam; unde et Apostolus non dicit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt rursus revocari vel converti ad penitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod Baptismo attribui solet, ut patet : Secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti (Tit., iii, 5).

CAPUT LXXII.

De necessitate Penitentiae et partium ejus.

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post Baptismum peccet, remedium sui peccati per Baptismum habere non potest.

l'abondance de la miséricorde divine et l'efficacité de la grâce de Jésus-Christ ne souffrent pas qu'il soit abandonné sans remède, un autre sacrement a été institué pour effacer les péchés; c'est le sacrement de la Pénitence, qui est comme une sorte de guérison spirituelle. De même, en effet, que ceux qui ont reçu la vie naturelle par la génération, s'ils tombent dans quelque maladie contraire à la perfection de

vie, peuvent être délivrés de cette maladie, non pas en prenant une nouvelle naissance, mais par quelque modification qui les guérit, ainsi, le Baptême, qui est une régénération spirituelle, ne se réitère pas contre les péchés commis après le Baptême, mais c'est la Pénitence qui, comme une sorte de changement spirituel, opère la guérison.

Il faut considérer, toutefois, que la guérison du corps est quelquefois complètement produite par un principe intrinsèque : par exemple, quand la puissance de la nature guérit seule; et quelquefois elle résulte de l'action simultanée d'un principe intrinsèque et d'un principe extrinsèque, comme lorsque le secours extérieur de la médecine seconde l'opération de la nature; mais la guérison ne provient totalement en aucun cas d'un principe extrinsèque; car le corps conserve encore en lui des principes de vie, qui sont pour lui une cause de santé. Quant à la guérison spirituelle, il est impossible qu'elle vienne entièrement de l'intérieur; car nous avons prouvé que l'homme ne peut être délivré de la coulpe que par le secours de la grâce (liv. III, ch. 157). De même, il ne peut se faire que la guérison spirituelle vienne totalement d'un principe extrinsèque; car la santé de l'âme n'est rétablie qu'autant que des mouvements réglés de la volonté sont produits dans l'homme. La santé spirituelle vient donc nécessairement

et, quia abundantia divine misericordie et efficacia gratie Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium quo peccata purgantur; et hoc est Pœnitentie sacramentum, quod est quedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vite, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur, ita Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post Baptismum commissam, sed Pœnitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem quod corpora-

lis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute nature curatur, quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul, ut puta quando nature operatio juvatur exteriori beneficio medicine; quod autem totaliter ab extrinseco curetur non contingit; habet enim adhuc in seipso principia vite, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat; ostensum est enim (l. III, c. 157) quod a culpa homo liberari non potest, nisi auxilio gratie. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori; non enim restitueretur sanitas menti, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet

de l'intérieur et de l'extérieur dans le sacrement de la Pénitence.

Voici comment cela arrive. Pour que quelqu'un soit parfaitement guéri d'une maladie corporelle, il doit nécessairement être débarrassé de toutes les incommodités dans lesquelles la maladie l'a jeté; de même, la guérison spirituelle de la Pénitence ne serait pas parfaite, si l'homme n'était pas délivré de tous les dommages qu'il a soufferts par le péché. Le premier dommage que l'homme subit par suite du péché, c'est le désordre de l'âme, en tant que l'âme est détournée du bien immuable, qui est Dieu, et tournée vers le péché. Le second consiste dans la dette d'une peine qu'il a encourue; car nous avons démontré que Dieu, dont le gouvernement est très juste, exige une peine pour quelque faute que ce soit (liv. III, ch. 140 et suiv.). Le troisième est une sorte d'affaiblissement du bien naturel, en tant que l'homme, en péchant, devient plus enclin au péché et moins prompt à faire le bien.

La première chose qui doit se trouver dans la Pénitence, c'est donc le rétablissement de l'ordre dans l'âme, en sorte que l'âme se porte vers Dieu et s'éloigne du péché, regrettant celui qui a été commis, et se proposant de ne plus le commettre; ce qui est de l'essence de la contrition. Or, ce rétablissement de l'ordre dans l'âme ne peut avoir lieu sans la grâce; car notre âme ne saurait se porter vers Dieu comme il convient sans la charité; et nous ne pouvons avoir la charité sans la grâce, comme le prouve ce que nous avons dit plus haut (liv. III, ch. 151). Ainsi donc, la contrition fait disparaître l'offense de Dieu et délivre de la dette de la peine éternelle, qui est incompatible avec la grâce et la charité, puisque la peine éternelle n'est que l'effet de la

igitur, in Pœnitentiæ sacramento, spiritualium salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quæ per morbum incurrit; sic et spiritualis curatio Pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sollevaretur in quæ inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet est deordinatio mentis, secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum pœnæ incurrit; ut animæ ostensum est (l. III, c. 140 et seq.), a iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa

pœna debetur. Tertium est quædam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur prior ad peccandum et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in Pœnitentiâ requiritur est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commissis et proponens non committere illa; quod est de ratione contritionis. Hæc vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest; nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine charitate, charitas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 151). Sic igitur, per contritionem, et offensam Dei tollitur et a reatu pœnæ æternæ liberatur qui cum gratia et charitate esse non potest; non

séparation de Dieu, avec qui l'homme est uni par la grâce et la charité; car ce rétablissement de l'ordre dans l'âme, qui consiste dans la contrition, procède de l'intérieur, savoir, du libre arbitre aidé par la grâce divine. Mais, puisque nous avons démontré plus haut que le mérite de Jésus-Christ souffrant pour le genre humain procure l'expiation de tous les péchés (ch. 55), l'homme doit nécessairement, pour être délivré du péché, s'attacher par son âme, non-seulement à Dieu, mais encore au médiateur entre Dieu et les hommes, à Jésus-Christ, par lequel est accordée la rémission de tous les péchés. La santé spirituelle, en effet, consiste dans la conversion de l'âme à Dieu et nous ne pouvons obtenir cette santé que par le médecin de nos âmes, Jésus-Christ, qui sauve son peuple de ses péchés, et dont le mérite suffit pour effacer complètement tous les péchés; car c'est lui-même *qui efface le péché du monde* (Joann., 1, 29). Cependant, tous ne reçoivent pas parfaitement l'effet de cette rémission; mais chacun y participe en proportion de la manière dont il s'unit à Jésus-Christ souffrant pour les péchés. Puis donc que notre union avec Jésus-Christ dans le Baptême ne vient pas de notre opération, comme d'un principe intrinsèque, parce qu'aucun être ne s'engendre lui-même pour exister, mais de Jésus-Christ, qui nous régénère pour nous donner l'espérance de la vie, la rémission des péchés a lieu dans le Baptême en vertu de la puissance de Jésus-Christ, qui nous unit à lui parfaitement et entièrement, en sorte que, non-seulement l'impureté du péché est effacée, mais encore toute dette de la peine est absolument détruite, à moins qu'il n'en soit autrement par accident, pour ceux qui ne reçoivent pas l'effet du sacrement, parce qu'ils s'en approchent par feinte. Dans cette

e im æteræ pœnæ est nisi per separationem a Deo, cui gratia et charitate homo conjungitur; hæc enim mentis reordinatio, quæ in contritione consistit, ex interiori procedit, id est a libero arbitrio, cum adjutorio divinæ gratiæ. Quia vero supra (c. 55, ostendimus quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est, ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo alligetur, sed etiam mediatori Dei et hominum Jesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit; quamquidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nos rati Jesum Christum, qui salvat populum suum a

peccatis eorum, cujusquidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda; ipse est enim qui tollit peccatum mundi (Joann., 1, 29). Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur in quantum Christo pro peccatis patienti conjungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in Baptismo non est secundum operationem nostram, quasi ab interiori, quia nulla res a seipsa generatur ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam, remissio peccatorum in Baptismo fit secundum potentiam ipsius Christi nos sibi conjungentis perfecte et integre, ut non solum impurities peccati tollatur, sed etiam solvatur positus omnis pœnæ reatus, nisi forte per accidens in his qui non com-

guérison spirituelle, au contraire, nous sommes unis à Jésus-Christ par notre opération à laquelle la grâce divine donne sa forme: d'où il suit que nous n'obtenons pas toujours dans son entier, ni tous également, par cette union, l'effet de la rémission. En effet, la conversion par laquelle l'âme se porte vers Dieu et déteste le péché peut être si ardente, que l'homme obtienne parfaitement la rémission du péché, non-seulement en ce qu'il sera purifié de la coulpe, mais encore en tant que la peine lui sera remise tout entière. Mais cela n'a pas toujours lieu. C'est pourquoi il est des cas où la contrition ayant effacé la coulpe et détruit la dette de la peine éternelle, comme nous l'avons dit, il reste l'obligation de subir quelque peine temporelle, afin de sauvegarder la justice de Dieu, qui fait rentrer la faute dans l'ordre par la peine.

Mais, comme un jugement quelconque est nécessaire pour que l'on subisse une peine pour une faute, le pénitent, qui se confie à Jésus-Christ pour être guéri, doit attendre le jugement de Jésus-Christ pour la fixation de la peine; et Jésus-Christ le rend par ses ministres, comme il fait pour les autres sacrements. Or, personne ne peut statuer sur les fautes qu'il ignore. Il était donc nécessaire que la confession fût instituée comme seconde partie de ce sacrement, afin que la faute du pénitent soit découverte au ministre de Jésus-Christ. Le ministre à qui est faite la confession doit donc avoir le pouvoir de juger à la place de Jésus-Christ, qui a été établi juge des vivants et des morts. Or, deux conditions sont requises pour pouvoir juger, savoir: l'autorité pour connaître de la faute et la puissance d'absoudre ou de condamner. Ces

sequuntur effectum sacramenti, propter hoc quod fide accedunt. In hac vero spirituali sanatione; Christo conjungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam, unde non semper totaliter nec omnes æqualiter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio mentis in Deum et in detestationem peccati tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur, non solum quantum ad purgationem culpæ, sed etiam quantum ad remissionem totius pænæ. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa et reatu pænæ æternæ soluto, ut accedat, remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per pœnam.

Quum autem subire pœnam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod pœnitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione pænæ expectet; quodquidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cætera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa pœnitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio judicariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. Ad judicariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur dum claves Ecclesiæ, scilicet scientia discernendi et po-

deux choses, c'est-à-dire la science du discernement et la puissance de lier et de délier, on les appelle les deux clefs de l'Eglise, et le Seigneur les a remises à saint Pierre, conformément à cette parole : *Jé vous donnerai les clefs du royaume des cieux* (Matth., xvi, 19). On n'imagine pas qu'il les ait remises à saint Pierre pour qu'il les eût seul, mais afin que par lui elles fussent communiquées à d'autres ; car, autrement, il ne serait pas suffisamment pourvu au salut des fidèles. Or ; ces clefs tirent leur efficacité de la Passion de Jésus-Christ, par laquelle il nous a ouvert la porte du Royaume céleste. C'est pourquoi, comme les hommes ne sauraient être sauvés sans le Baptême, dans lequel la Passion de Jésus-Christ produit son effet, soit qu'on le reçoive réellement, ou du moins qu'on le désire en se proposant de le recevoir, quand la nécessité, et non le mépris, empêche de recevoir ce sacrement, de même il ne saurait y avoir de salut pour ceux qui pèchent après le Baptême, s'ils ne se soumettent pas aux clefs de l'Eglise, ou en faisant actuellement leur confession et acceptant le jugement des ministres de l'Eglise, ou du moins en ayant la résolution de le faire, afin de l'accomplir en temps opportun, parce que, comme le dit saint Pierre : *Aucun autre nom n'a été donné sous le ciel aux hommes, par lequel nous devons être sauvés* (Act. iv, 12), que le nom de notre Seigneur Jésus-Christ.

Ceci exclut l'erreur de quelques-uns, qui ont dit que l'homme peut obtenir le pardon de ses péchés sans la confession et la résolution de se confesser (1), ou bien que les prélats de l'Eglise peuvent dispenser

(1) Wiclef enseigne que la confession n'est point nécessaire lorsqu'on a la contrition parfaite. Le concile de Constance condamna cette proposition qu'il avait émise : « Si homo debita fuerit contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. » — Les chefs de la Réforme, qui voulaient avant tout rendre leur nouvelle religion com-

tentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, juxta illud : *Tibi dabo claves regni celorum* (Matth., xvi, 19) Non autem sic intelligitur Petro commissum ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios : alias, non esset sufficienter fidelium salutis provisum. Hujusmodi autem claves a Passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperit januam regni celestis. Ideo, siout sine Baptismo, in quo operatur Passio Christi, non potest esse salus hominibus, ut reuliter suscepto, vel secundum propositum desiderato, — quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit, — ita

peccantibus post Baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesie se subijciant, vel actu confitendo et iudicium ministrorum Ecclesie subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno ; quia, ut dicit Petrus : *Nec aliud nomen est sub celo datum hominibus, in quo oportet nos salvos fieri* (Act., iv, 12), nisi nomen Domini nostri Jesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi, vel quod per prelatos Ecclesie dispensari posset quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc

quelqu'un de l'obligation de la confession. Les prélats de l'Église ne peuvent rendre inutiles les clefs de l'Église, dans lesquelles consiste toute leur puissance, ni faire que qui que ce soit obtienne la rémission des péchés sans ce sacrement, qui tire sa vertu de la Passion de Jésus-Christ, qui a institué les sacrements et en est l'auteur. De même donc que les prélats de l'Église ne peuvent accorder une dispense pour que l'on se sauve sans le Baptême, ainsi ils ne le peuvent pas non plus pour que l'on obtienne le pardon des péchés sans la confession et l'absolution.

Il faut observer, toutefois, que comme le Baptême a quelque efficacité pour remettre le péché avant même qu'on le reçoive actuellement, lorsque l'on se propose de le recevoir, bien qu'il produise ensuite plus complètement son effet à l'instant où l'on reçoit la grâce et où le péché est remis, quand il est conféré actuellement; et comme quelquefois dans l'acte même de la réception du Baptême, la grâce est donnée et la faute est remise à celui à qui elle n'a pas été remise auparavant (2), — de même on éprouve la vertu des clefs de l'Église avant de s'y être soumis, si toutefois on se propose de s'y soumettre; cependant on obtient plus abondamment la grâce et le pardon lorsque l'on s'y soumet actuellement en se confessant et en recevant l'absolution; et rien ne s'oppose à ce que quelquefois, par la vertu des clefs, celui qui s'est confessé reçoive dans l'absolution elle-même la grâce qui lui

mode, afin de la propager plus sûrement, ont supprimé la confession auriculaire, la représentant comme une tyrannie, une invention diabolique et une institution humaine. Le concile de Trente les a anathématisés (Sess. XVI, can. 6, 7 et 8). — Les Janénistes ont bâmé l'usage d'accuser les péchés véniels; et par là ils ont désapprouvé la pratique de l'Église, dont le concile de Trente avait pris la défense.

(2) Par le désir du baptême, dans le cas où il est impossible de le recevoir en effet.

possunt prælati Ecclesie ut cives frustrentur Ecclesie, in quibus totæ eorum potestates consistit, neque ut sine sacramento, a Passione Christi virtutum habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui et sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per prælatos Ecclesie ut aliquis sine Baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est quod, sicut Baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actum suscipiatur, cum est in proposito ipsum

suscipiendi, licet postmodum pleniorum effectum conferat in adptione gratiæ et in remissione culpæ, quum actu suscipitur, et quandoque in ipsa susceptione Baptismi confertur gratia et remittitur culpa ei qui prius remissa non fuit, — sic et claves Ecclesie efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiciat; pleniorum tamen gratiam et remissionem consequitur, dum se eis actu subiecit, confitendo et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui concessio in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur

remet la coulpe. Puis donc que dans l'acte même de la confession et de l'absolution l'effet de la grâce et du pardon est appliqué d'une manière plus complète à celui qui les a obtenus auparavant tous les deux à cause du bon propos, il est clair qu'en donnant l'absolution, le ministre de l'Eglise remet, par la puissance des clefs, quelque chose de la peine temporelle dont le pénitent restait débiteur après la contrition. Il oblige le pénitent à accomplir le reste par son injonction ; l'accomplissement de cette obligation s'appelle la satisfaction, qui est la troisième partie de la Pénitence, et par elle l'homme est complètement délivré de la peine puisqu'il s'acquitte de la peine dont il était redevable. Enfin, l'affaiblissement du bien naturel se trouve guéri, en tant que l'homme s'abstient du mal et s'habitue au bien, en assujétissant son esprit à Dieu par la prière, en domptant sa chair par le jeûne, afin de l'assujétir à l'esprit, et en se rattachant, au moyen de ses biens extérieurs qu'il distribue en aumônes, son prochain, dont la faute l'avait séparé. — On voit donc d'après cela qu'en faisant usage des clefs, le ministre de l'Eglise exerce en quelque sorte la fonction de juge. Or, personne ne reçoit le pouvoir de juger que ses subordonnés. D'où il ressort manifestement que tout prêtre ne peut pas absoudre du péché toutes sortes de personnes, comme quelques-uns le prétendent faussement, mais ceux-là seulement sur lesquels la puissance lui a été donnée.

CHAPITRE LXXIII.

Du sacrement de l'Extrême-Onction.

Dès lors que le corps est l'instrument de l'âme et que l'instrument

etiam in ipsa confessione et absolutione plenius effectus gratiæ et remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit, manifestum est quod, virtute clavium, minister Ecclesiæ, absolvendo, aliquid de pœna temporali dimittit cuius debitor remansit poenitens post contritionem; ad residuum vero sua injunctio obligat poenitentem; cuiusquidem obligationi impletio satisfactio dicitur, quæ est tertia Poenitentis pars, per quam homo totaliter a reatu pœnæ liberatur, dum pœnam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinere et bonis assuescit. Denique spiritum subjiciendo per orationem, carnem vero domando per jejunium, ut sit subiecta spiritui, et rebus exteriori-

bis per eleemosynarum largitionem proximos sibi adjuvando, a quibus fuit separatus per culpam. — Sic igitur patet quod minister Ecclesiæ in usu clavium iudicium quoddam exerceat. Nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

CAPUT LXXIII.

De sacramento Extreme-Unionis.

Quia vero corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem est ad usum

est au service de l'agent principal, il est nécessaire que l'instrument soit tellement disposé qu'il convienne à l'agent principal ; d'où il suit que le corps est disposé comme il convient à l'âme. Il arrive donc, dans certains cas, que, par une disposition de la justice divine, une infirmité dérive pour le corps de la maladie de l'âme, qui est le péché. Cette infirmité corporelle contribue tantôt à la santé de l'âme, en tant que l'homme supporte humblement et avec patience l'infirmité de son corps, et il lui en est tenu compte comme d'une peine satisfactorie. Elle est aussi quelquefois un obstacle à la santé spirituelle, en tant que l'infirmité du corps s'oppose à la pratique des vertus. Il convenait donc qu'un remède spirituel fût appliqué au péché, selon qu'il découle du péché une infirmité corporelle, et ce remède spirituel guérit quelquefois l'infirmité du corps, lorsqu'il est expédient pour le salut. C'est à cela qu'a été destiné le sacrement de l'Extrême-Onction, dont il est dit : *Quelqu'un est-il malade parmi vous ? Qu'il appelle les prêtres de l'Église, qu'ils prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur ; et la prière de la foi guérira* (1) le malade (Jac., v, 14 et 15). La vertu du sacrement ne souffre aucun préjudice de ce que quelquefois les malades auxquels ce sacrement est conféré ne sont pas entièrement guéris de leur infirmité corporelle, parce qu'il est des cas où, même pour ceux qui reçoivent dignement ce sacrement, la guérison du corps ne serait point utile pour le salut de l'âme. Ceux-là, toutefois, ne le reçoivent pas inutilement, quoique la santé du corps n'en résulte pas ; car, comme ce sacrement est destiné à combattre l'infirmité du corps, en tant qu'elle est une suite du péché, évidemment il a encore été institué

(1) Il y a dans la Vulgate *sanabit* au lieu de *sanabit*, conformément au texte grec.

principalis agentis, necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agentis ; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animæ. Ex infirmitate igitur animæ, quæ est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante ; quæquidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animæ sanitatem, prout homo infirmitatem corporealem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in penam satisfactoriam, computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quamquidem spirituale me-

dium sanatur infirmitas corporalis aliquando, quum scilicet expedit ad salutem ; et ad hoc ordinatum est sacramentum Extreme Unctionis, de quo dicitur : *Infirmatus est quis in vobis ? Inducat presbyteros Ecclesie, et ornet super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini ; et oratio fidei sanabit infirmum* (Jac., v., 14 et 15) Nec præjudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur non ex toto ab infirmitate corporali curantur, quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum summentibus, non est utile ad spirituale salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Quum enim hoc sacramentum sic ordinatur contra infirmitatem corporis in quantum consequitur ex peccato, mani-

contre les autres conséquences du péché, qui sont l'inclination au mal et la difficulté de pratiquer le bien; et cela d'autant plus que ces maladies de l'âme ont plus d'affinité avec le péché que l'infirmité du corps. C'est la Pénitence qui doit guérir ces infirmités spirituelles, en tant que les œuvres de vertu, auxquelles le pénitent a recours pour satisfaire, le retirent du mal et l'inclinent au bien. Mais, parce que l'homme, ou par négligence, ou à cause des occupations diverses de la vie, où même à raison de la brièveté du temps, ou pour d'autres obstacles analogues, ne se guérit pas parfaitement de ces défauts, un moyen salutaire est mis à sa disposition d'achever cette guérison et de se libérer de la dette de la peine temporelle par ce sacrement, de telle sorte qu'il ne reste plus rien en lui qui puisse l'empêcher d'entrer dans la gloire, lorsque son âme sortira de son corps : c'est pourquoi saint Jacques ajoute : *Et le Seigneur le soulagera* (Ibid., 15). Il arrive encore que l'homme n'a pas la connaissance ou le souvenir de tous les péchés qu'il a commis, pour pouvoir se purifier de chacun d'eux par la Pénitence; il y a même des péchés journaliers, sans lesquels la vie présente ne se passe pas, et l'homme doit être purifié par ce sacrement quand il sort de ce monde, afin qu'il ne se trouve rien en lui qui s'oppose à son entrée dans la gloire; et c'est pour cela que saint Jacques ajoute que, *s'il a des péchés, ils lui seront remis* (Ibid.). On voit donc par là que ce sacrement est le dernier terme et en quelque manière la consommation de toute la guérison spirituelle, qui prépare pour ainsi dire l'homme à participer à la gloire; c'est ce qui l'a fait appeler l'Extrême-Onction.

festum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum; et tanto magis quanto hujusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem hujusmodi infirmitates spirituales per Pœnitentiam sunt curandæ, prout pœnitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed, quia homo, vel per negligentiam, aut per occupationes varias vitæ, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia hujusmodi, prædictos defectus in se perfectæ non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur et a reatu pœnæ temporalis liberetur; ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore eam possit

a perceptione gloriæ impedire; et ideo Jacobus addit : *Et alleviabit eum Dominus* (Ibid., 15). Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quæ commisit notitiam vel memoriam non habet, ut possit per Pœnitentiam singula expurgare; sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus præsens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniat in eo quod perceptioni gloriæ repugnet; et ideo addit Jacobus quod, *si in peccatis sit, dimittentur ei* (Ibid.). Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriæ præparatur; unde et Extrême-Onctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacra-

Il est clair, d'après cela, que l'on ne doit pas administrer ce sacrement à tous les infirmes sans distinction, mais à ceux-là seulement dont la maladie semble annoncer une mort prochaine; et toutefois, dans le cas où ils reviennent à la santé, on peut leur conférer de nouveau ce sacrement, s'ils retombent dans un état pareil. En effet, l'onction de ce sacrement n'est pas appliquée pour consacrer, comme l'onction de la Confirmation, l'ablution du Baptême et quelques autres onctions que l'on ne réitère jamais, parce qu'à raison de l'efficacité de la vertu divine qui consacre, la consécration demeure perpétuellement, tant que dure la chose consacrée. Quant à l'onction de ce sacrement, elle est destinée à guérir; et il faut réitérer le remède qui peut rétablir la santé du malade autant de fois que la maladie se renouvelle.

Quoique quelques-uns se trouvent dans un état voisin de la mort, même sans être malades, ainsi qu'on le voit pour les condamnés à mort, bien qu'ils aient besoin des effets spirituels de ce sacrement, on ne doit cependant le conférer qu'aux infirmes, puisqu'il est administré sous la forme d'un remède corporel, qui ne convient qu'à celui qui a une infirmité corporelle. Il faut, en effet, conserver aux sacrements leur signification. De même donc qu'une ablution faite sur le corps est exigée dans le Baptême, ainsi il est requis pour ce sacrement que le remède soit appliqué à une infirmité corporelle. C'est encore pour cela que l'huile est la matière spéciale de ce sacrement, parce qu'elle a la vertu de guérir le corps en calmant la douleur, comme l'eau, qui lave le corps, est la matière du sacrement dans lequel est faite l'ablution spirituelle.

Il ressort encore manifestement de là que, comme on doit appliquer

mentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare; qui tamen si convalescerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio Confirmationis, ab utroque Baptismi et quædam alie unctiones, quæ ille nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinæ virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum; medicatio autem sanatis toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

Et, licet aiqui sint in statu propinquo mori etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen

spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent, non tamen exhibendum est nisi infirmis, quoniam sub specie corporalis medicinæ exhibetur, quæ non competit nisi corporaliter infirmis. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in Baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita, unde etiam oleum est speciale materia hujus sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores, sicut aqua, quæ corporaliter ad hoc est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

In hoc etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita hæc unctio illis

le remède corporel à l'endroit d'où la maladie tire son origine, de même on fait cette onction sur les parties du corps d'où procède la maladie du péché : tels sont les organes des sens, les mains et les pieds, au moyen desquels on exerce les œuvres du péché, et même, selon la coutume de certains lieux, les reins, où se fait sentir la force de la concupiscence.

Puisque ce sacrement remet les péchés, et que les péchés ne sont remis que par la grâce, il est évident que la grâce est conférée dans ce sacrement.

Il n'appartient qu'aux prêtres, dont l'ordre est établi pour illuminer, comme le dit saint Denys (1), d'administrer les sacrements dans lesquels on reçoit une grâce qui éclaire l'âme. Le ministère de l'Évêque n'est point requis pour ce sacrement, puisqu'il n'établit pas dans une condition supérieure, comme le font ceux dont l'Évêque est le ministre. Mais, parce que ce sacrement a pour effet de procurer une guérison parfaite et qu'il demande une grâce abondante, il convient que les prêtres assistent en grand nombre à l'administration de ce sacrement, et que la prière de toute l'Église l'aide à produire son effet. C'est pourquoi saint Jacques dit : *Qu'il appelle les prêtres de l'Église... ; et la prière de la foi guérira le malade* (Jac., v, 14 et 15). Si, cependant, il n'y a qu'un seul prêtre, on comprend qu'il confère ce sacrement par la puissance de toute l'Église, dont il est le ministre et le représentant.

(1) Saint Denys, après avoir parlé des catéchumènes, qui ont besoin d'être purifiés, passe à un autre ordre, dont il dit : « *Medius ordo est is qui sacrorum quorundam aspectu gaudet, atque eorundem pro modulo suo in omni puritate participi existit, qui luminis accipiendi gratia sacerdotum curæ est commissus. Perspicuum est enim, ut arbitror, hunc ab omni libere expiatum... ad contemplandi scientiam atque virtutem sacerdotum opera promoveri* (De ecclesiastica hierarch., c. 6, § 2).

partibus corporis alibiatur ex quibus infirmitas peccati procedi, sicut sunt instrumenta senium, et manus, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et, secundum quorum hanc ornamentum digne, etiam renes, in quibus vis utilitatis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi ex gratuita, manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

Fa vero in qui us gratia illuminans mentem confertur, exaltare eorum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius (de Eccl. hier., c. 6) : Ne requiritur ad hoc sacramentum Episcop-

pus, quum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister Episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectæ curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiæ, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius ecclesie ad effectum hujus sacramenti coadjuvet; unde Jacobus dicit : *Inducite presbyteros Ecclesie... ; et oratio fidelis sanabit infirmum* (Jac., v, 14 et 15). Si tamen unus solus presbyter addit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius ecclesie, cujus minister existit et cujus personam gerit.

Si l'on feint de recevoir ce sacrement, on l'empêche par là de produire son effet, comme il arrive pour les autres sacrements.

CHAPITRE LXXIV.

Du Sacrement de l'Ordre.

est clair, d'après ce qui précède, que dans tous les sacrements dont nous avons déjà parlé, la grâce spirituelle est conférée sous le signe mystérieux des choses visibles. Or, toute action doit être proportionnée à l'agent. Donc la dispensation de ces sacrements doit être faite par des hommes visibles, ayant une puissance spirituelle ; car il ne convient pas aux Anges, mais bien à des hommes revêtus d'une chair visible de dispenser ces sacrements ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Tout Pontife pris du milieu des hommes est établi pour les hommes dans les choses qui regardent Dieu.* (Hébr., v, 1).

On peut en tirer la raison d'ailleurs. L'institution et la vertu des sacrements viennent de Jésus-Christ ; car l'Apôtre dit de lui que *Jésus-Christ a aimé son Église, et s'est lui-même livré pour elle, afin de la sanctifier, en la purifiant dans le baptême de l'eau, par la parole de vie* (Eph., v, 25 et 26). Il est également certain que Jésus-Christ a donné dans la cène le sacrement de son corps et de son sang, et qu'il l'a institué pour être souvent renouvelé ; et ce sont là les deux principaux sacrements. Puis donc que Jésus-Christ devait priver l'Église de sa présence corporelle, il était nécessaire qu'il établît d'autres hommes pour ses mi-

Impeditur autem hujus sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis.

CAPUT LXXIV.

De sacramento Ordinis.

Manifestum est autem ex prædictis quod, in omnibus sacramentis de quibus jam dictum est, spiritalis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod prædictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spirituales virtutem habentes; non enim Angelis competit sacramentorum

dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis; et Apostolus dicit: *Omnia Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituit in his que sunt ad Deum* (Hébr., v, 1).

Hujus autem ratione aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet; de ipso enim dicit Apostolus quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aque in verbo vite* (Ephes., v, 25 et 26). Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in cœna dedit et frequentandum instituit; que sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporealem sui presentiam erat Ecclesie subtrahens, necessarium fuit ut alios institueret

nistres, afin de dispenser les sacrements aux fidèles, selon cette parole de l'Apôtre : *Que l'homme nous considère comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu* (I. Cor., iv, 1). Aussi il a confié à ses disciples la consécration de son corps et de son sang, en leur disant : *Faites ceci en mémoire de moi* (Luc., xxii, 19). Il leur a aussi donné le pouvoir de remettre le péché, selon ce que nous lisons : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* (Joann., xx, 23). Il leur a encore imposé l'obligation d'enseigner et de baptiser, en ces termes : *Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant* (Matth., xxviii, 19). Or, le ministre est par rapport au maître ce qu'est l'instrument pour l'agent principal ; car, de même que l'instrument est mû par l'agent pour produire son effet, ainsi c'est l'ordre du maître qui fait mouvoir le ministre pour exécuter quelque chose. Or, une proportion est nécessaire entre l'instrument et l'agent. Par conséquent, les ministres de Jésus-Christ doivent lui être conformes. Or, en tant qu'il était Dieu et homme, Jésus-Christ, en sa qualité de maître, a opéré notre salut par son autorité et sa puissance propres, en sorte que, comme homme, il a souffert pour nous racheter, et, parce qu'il était Dieu, sa Passion est devenue pour nous une cause de salut. Les ministres de Jésus-Christ doivent donc être des hommes, et participer en quelque chose à sa divinité par un pouvoir spirituel ; car l'instrument participe à quelque degré à la puissance de l'agent principal. L'Apôtre dit, en parlant de cette puissance, que *Dieu lui a donné la puissance pour édifier, et non pour détruire* (II. Cor., xiii, 10).

Il ne faut pas dire que cette puissance a été concédée aux disciples de Jésus-Christ de telle manière qu'ils ne devaient pas la transmettre

sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispenserent, secundum illud Apostoli : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (I. Cor., iv, 1). Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens : *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc., xxii, 19). Eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Joann., xx, 23). Eisdem etiam docendi et baptizandi injunxit officium, dicens : *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos* (Matth., xxviii, 19). Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principalem agens ; sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid

exsequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut dominus, auctoritate et virtute propria, nostram salutem operatus est, in quantum fuit Deus et homo, ut, secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, Passio ejus nobis fieret salutaria. Oportet igitur ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spirituales potestatem ; nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus quod *potestatem dedit ei Dominus in ædificationem, et non in destructionem* [II. Cor., xiii, 10].

Non est autem dicendum quod potestas

pourquoi, comme nous l'avons dit, le Seigneur ayant confié à ses disciples la consécration de son corps, il leur a donné de plus le pouvoir de remettre les péchés, et ce pouvoir est signifié par les clefs, dont Jésus-Christ a dit, en s'adressant à saint Pierre : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux* (Matth., xvi, 19). Le ciel, en effet, est fermé ou bien ouvert pour chacun selon qu'il est assujéti au péché ou qu'il en est purifié : aussi, faire usage de ces clefs s'appelle lier ou délier, ce qui s'entend des péchés. Nous avons parlé plus haut de ces clefs (ch. 72).

CHAPITRE LXXV.

De la distinction des ordres.

Il faut considérer que la puissance destinée à produire un effet principal a naturellement dans sa dépendance les puissances inférieures qui sont à son service. Nous le voyons clairement par les arts. Ceux qui disposent la matière sont au service de l'art qui applique la forme artificielle ; celui qui applique la forme artificielle est au service de l'art auquel appartient la fin du produit artificiel, et aussi l'art qui a pour but une fin antérieure est soumis à celui à qui appartient la fin dernière : ainsi, l'art de couper le bois est subordonné à l'art de construire des vaisseaux ; celui-ci à l'art du pilote, et ce dernier est subordonné à l'art du commerce, de la guerre ou de quelque autre analogue, selon que l'on peut utiliser la navigation pour des fins diverses. Dès lors donc que le pouvoir de l'Ordre est principalement destiné à consacrer le corps de Jésus-Christ, à le distribuer aux fi-

commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata, quæquidem potestas per claves intelligitur, de quibus Dominus Petro dixit : *Tibi dabo claves regni cælorum* (Matth., xvi, 19) ; cælum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subjacet vel a peccato purgatur ; unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis ; de quibus quidem clavibus supra (c. 72) dictum est.

CAPUT LXXV.

De distinctione ordinum.

Considerandum est autem quod potestas

quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. Quod manifeste in artibus apparet ; arti enim quæ formam artificialem inducit deservit artes quæ disponunt materiam, et illa quæ formam inducit deservit arti ad quam pertinet artificii finis, et ulterius quæ ordinatur ad anteriorem finem deservit illi ad quam pertinet ultimus finis ; sicut ars quæ cæli ligna deservit navifactivæ, et hæc gubernatoris, quæ iterum deservit œconomice vel militari aut alicui hujusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse

dèles et à les purifier de leurs péchés, il doit y avoir un ordre principal, dont le pouvoir s'étende spécialement à cela, c'est l'ordre sacerdotal, et d'autres qui soient à son service en disposant en quelque sorte la matière, et ceux-ci sont les ordres des ministres.

Mais, parce que le pouvoir sacerdotal s'étend, comme nous l'avons dit (ch. 71), à deux choses, savoir à consacrer le corps de Jésus-Christ et à rendre les fidèles capables de recevoir l'Eucharistie, en les absolvant de leurs péchés, les ordres inférieurs doivent être à son service pour ces deux choses, ou seulement pour l'une d'elles; et il est clair qu'un ordre inférieur est d'autant plus élevé qu'il est au service de l'ordre sacerdotal dans un plus grand nombre de choses, ou dans une chose plus excellente. Les derniers ordres ne sont donc utiles à l'ordre sacerdotal que dans la préparation du peuple : les Portiers, en éloignant les infidèles des assemblées des fidèles; les Lecteurs, en enseignant aux catéchumènes les éléments de la foi, et c'est pour cela qu'on leur donne à lire les livres de l'Ancien Testament; les Exorcistes, en purifiant ceux qui sont déjà instruits, si le démon les empêche en quelque manière de recevoir les sacrements. Quant aux ordres supérieurs, ils sont au service de l'ordre sacerdotal, et pour la préparation du peuple, et pour la consommation du sacrement; car le ministère des Acolytes comprend les vases non sacrés, dans lesquels est préparée la matière du sacrement, et, pour cette raison, on leur remet les burettes dans leur ordination; le ministère des Sous-Diacres s'étend aux vases sacrés et à la disposition de la matière non consacrée; les Diares exercent de plus un certain ministère sur la matière déjà consacrée, puisqu'ils distribuent aux fidèles le sang de Jésus-Christ; c'est pourquoi ces trois

aliquem principalem ordinem cujus potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem servant aliquantulum, materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium.

Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (c. 74), se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos, per absolutionem a peccatis, ad Eucharistiam perceptionem, oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque vel in altero tantum; et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi preparatione : Ostiarii quidem, arcendo infideles a

coetu fidelium; Lectores autem, instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti committitur legenda; Exorcistae autem, purgando eos qui jam instructi sunt, si aliquantulum a demone impediuntur a perceptione sacramentorum. Superiores vero ordines sacerdotali deserviunt, et in preparatione populi, et ad consummationem sacramenti; nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia preparatur, unde eis urocoli in sua ordinatione traduntur; Subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra et super dispositionem materiae nondum consecratae; Diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam jam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus;

ordres, des Prêtres, des Diacres et des Sous-Diacres sont appelés sacrés, parce qu'ils ont reçu un ministère sur des choses sacrées. Les ordres supérieurs servent aussi à la préparation du peuple; de là vient que les Diacres sont chargés d'exposer au peuple la doctrine de l'Évangile, les Sous-Diacres celle des Apôtres, et les Acolytes ont à pourvoir pour ces deux fonctions à ce qui contribue à la solennité de l'enseignement, comme de porter des flambeaux et de fournir les autres choses semblables.

CHAPITRE LXXVI.

De la dignité des évêques. Il y en a un qui est au-dessus de tous les autres.

Puisque, comme nous l'avons dit, tous ces ordres sont conférés au moyen d'un sacrement (ch. 74), et que certains ministres de l'Église doivent dispenser les sacrements de l'Église, il est nécessaire qu'il y ait dans l'Église une puissance supérieure, et dont le ministère soit plus élevé, pour dispenser le sacrement de l'Ordre. Cette puissance est celle de l'Évêque, et, quoiqu'elle ne soit pas plus étendue que celle du prêtre pour la consécration du corps de Jésus-Christ, elle l'exécute cependant pour les choses qui regardent les fidèles; car la puissance sacerdotale elle-même dérive de la puissance épiscopale, et tout ce qui est d'une exécution difficile dans le gouvernement du peuple fidèle est réservé aux Évêques, par l'autorité desquels les prêtres eux-mêmes peuvent accomplir les choses qui leur sont commises. C'est pour cela que dans leurs fonctions les prêtres emploient des choses consacrées par l'Évê-

et ideo hi tres ordines, scilicet Sacerdotum, Diaconorum et Subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in preparatione populi; unde et Diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, Subdiaconibus apostolica, Acolythi ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad sollemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant et alia hujusmodi administrent.

CAPUT LXXVI.

De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus.

Quia vero omnium horum ordinum cœ-

latio cum quodam sacramento perficitur ut dictum est (c. 74), sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia, alicujus altioris ministerii, quæ Ordinis sacramentum dispenset; et hæc est episcopalis potestas, quæ, etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur; unde et in his quæ sacerdotes agunt utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per Episcopum

que : par exemple, ils se servent, dans la consécration de l'Eucharistie, d'un calice, d'un autel et de linges que l'Évêque a consacrés. Ainsi donc, il est manifeste que la puissance souveraine pour le gouvernement du peuple fidèle appartient à la dignité épiscopale.

1° Il est clair que bien que l'on établisse la distinction des peuples sur la diversité des diocèses et des villes, comme il y a une seule Église, il doit y avoir un seul peuple chrétien. De même donc qu'il faut pour un peuple particulier, qui compose une Église, un Évêque, qui soit le chef de tout le peuple, ainsi il est nécessaire que dans tout le peuple chrétien il y en ait un qui soit le chef de toute l'Église.

2° Il faut, pour l'unité de l'Église, que tous les fidèles s'accordent dans la foi. Or, il arrive que des questions s'agitent touchant les points de foi, et la diversité des sentiments diviserait l'Église, si la décision d'un seul ne la maintenait dans l'unité. Il est donc indispensable, pour que l'unité de l'Église se conserve, qu'un seul préside à toute l'Église. Or, il est manifeste que Jésus-Christ ne fait pas défaut dans les choses nécessaires à l'Église, qu'il a aimée, et pour laquelle il a versé son sang, puisque le Seigneur dit aussi de la Synagogue : *Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que je ne lui aie pas fait* (Is., v, 4) ? On ne peut donc pas douter qu'un seul préside à toute l'Église, en vertu de l'institution de Jésus-Christ.

3° Il n'est permis à personne de douter que le gouvernement de l'Église ne soit parfaitement ordonné, puisque c'est par celui qui l'a réglé que *les rois règnent et que les législateurs rendent de justes décrets*. (Prov., viii, 15). Or, le meilleur gouvernement pour une multitude, c'est d'être régie par un seul. Ce qui le prouve, c'est la fin du ouve'

calice, altariet pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

1° Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesie requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesie caput.

2° Item, Ad unitatem Ecclesie requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt contingit quaestiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur

ergo, ad unitatem Ecclesie conservandam quod sit unus qui toti Ecclesie praesit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesie in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, quum et de Synagoga dicatur per Dominum: *Quid est quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei* (Isai., v, 4) ? Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesie praesit.

3° Adhuc, Nulli dubium esse debet quin Ecclesie regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *reges regnant et legum conditores justa decernunt* (Prov. viii, 15). Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis;

nement, qui est la paix ; car le but de celui qui gouverne est de procurer la paix et l'union des sujets ; et un seul homme est plus capable que plusieurs de réaliser cette union. Évidemment donc, le gouvernement de l'Église a été réglé de telle sorte qu'un seul préside à toute l'Église.

4^o L'Église militante dérive de l'Église triomphante par ressemblance ; aussi saint Jean, dans l'Apocalypse, vit Jérusalem descendre du ciel, et il fut dit à Moïse de faire toutes choses sur le modèle qui lui avait été montré sur la montagne. Or, un seul préside dans l'Église triomphante, et c'est le même qui préside à tout l'univers, c'est-à-dire Dieu ; car il est dit : *Ils seront son peuple, et Dieu sera au milieu d'eux comme leur Dieu* (Apoc., xxi, 3). Il y a donc aussi dans l'Église militante un seul qui a la présidence sur tous. C'est pour cela qu'il est écrit : *Les enfants de Juda et d'Israël se réuniront ensemble, et ils établiront sur eux un chef unique* (Osée, i, 11) ; et le Seigneur dit : *Il y aura un seul berceau et un seul pasteur* (Joann., x, 16).

Si l'on allègue que Jésus-Christ, qui est le seul époux de l'Église une est ce chef et ce pasteur unique, cette réponse ne suffit pas. Il est évident, en effet, que Jésus-Christ consacre lui-même tous les sacrements de l'Église ; car c'est lui-même qui baptise, c'est lui-même qui remet les péchés, il est lui-même le vrai prêtre, qui s'est offert sur l'autel de la croix, et par la puissance duquel son corps est consacré tous les jours sur l'autel ; et cependant, comme il ne devait pas rester corporellement présent avec tous les fidèles, il a choisi des ministres, pour dispenser ces sacrements aux fidèles, ainsi que nous l'avons vu plus haut (ch. 74). Pour la même raison donc, parce qu'il devait priver l'Église de sa présence corporelle, il fallait qu'il commit quelqu'un pour administrer à

unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesie sic esse dispositum ut unus toti Ecclesie præsint.

4^o Amplius, Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur ; unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de caelo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus præsudet, qui etiam præsudet in toto universo, scilicet Deus ; dicitur enim : *Ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit sorum Deus* (Apoc., xxi, 3). Ergo et in Ecclesia militante unus est qui præsudet universalis. Hinc est quod dicitur : *Congregabuntur filii Juda et filii Israel pariter, et ponent sibi unum caput unum*

(Osée, i, 11) ; et Dominus dicit : *Fiat unum ovile et unus pastor* (Joann., x, 16).

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesie sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit ; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur ; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos prædicta fidelibus dispensaret, ut supra (c. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia præsentialiter non erat Ecclesie subtrahendus, oportuit ut alicui committeret qui

sa place l'Eglise universelle. C'est pourquoi, avant son Ascension, il dit à saint Pierre : *Paissez mes brebis* (Joann., XXI, 17); et avant sa Passion : *Quand vous serez converti affermissez vos frères* (Luc, XXII, 32); et il ne fit qu'à lui cette promesse : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux* (Matth., xvi, 19), pour montrer que la puissance des clefs doit arriver aux autres par lui, afin de conserver l'unité de l'Eglise.

On ne peut pas dire que, bien que Jésus-Christ ait conféré cette dignité à saint Pierre, elle ne se transmet cependant pas par lui à d'autres; car, évidemment, Jésus-Christ a institué l'Eglise de telle manière qu'elle durât jusqu'à la fin du monde, selon cette parole : *Il s'assiéra sur le trône de David, et il possédera son royaume, afin de l'affermir et de le fortifier dans l'équité et la justice, depuis ce jour jusqu'à jamais* (Is., ix, 7). Manifestement donc, il a établi dans le ministère ceux qui étaient avec lui, de telle sorte que leur puissance passât à leurs successeurs, jusqu'à la fin du monde, pour l'utilité de l'Eglise, dès lors surtout qu'il dit lui-même : *Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle* (Matth., xxviii, 20).

Ceci exclut l'erreur présomptueuse de ceux qui essaient de se soustraire à l'obéissance et à la soumission dues à saint Pierre, en ne reconnaissant pas le Pontife Romain, son successeur, pour le pasteur de l'Eglise universelle.

CHAPITRE LXXVII.

Les sacrements peuvent être dispensés par de mauvais ministres.

Il est clair, par ce que nous avons vu (ch. 74), que les ministres de

loco sui universalis Ecclesie gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante Ascensionem : *Passez mes brebis* (Joann., XXI, 17); et ante Passionem : *Tu aliquando convertus confirma frates tuos* (Luc., XXII, 32); et ei soli promisit : *Tibi dabo claves regni celorum* (Matth., xvi, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesie unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem seculi duratura, secundum illud : *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, et confirmet illud, et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum* (Isai., ix, 7). Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in

ministerio constituit ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesie usque ad finem seculi; presertim quum ipse dicat : *Eccce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem seculi* (Matth., xxviii, 20).

Per hoc autem excluditur quorundam presumptuosus error, qui se subducere nuntantur ab obedientia et subjectione Petri, successorum ejus, Romanum Pontificem, universalis Ecclesie pastorem non recognoscentes.

CAPUT LXXVII.

Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

1° Ex his que premissa sunt (c. 74

l'Église reçoivent de Dieu, dans l'ordination, une certaine **puissance** pour dispenser les sacrements aux fidèles. Or, ce qu'une chose acquiert par la consécration demeure perpétuellement en elle; ce qui **fait qu'on** ne réitère jamais la consécration d'une chose consacrée. Le **pouvoir** de l'Ordre demeure donc perpétuellement dans les ministres de l'Église. Donc le péché ne le détruit pas. Donc les pécheurs et les méchants eux-mêmes, pourvu qu'ils soient ordonnés, peuvent conférer les **sacrements** de l'Église.

2° Aucun être ne peut faire ce qui excède sa faculté, à **moins qu'il** n'en reçoive d'ailleurs la puissance; et nous en avons la preuve **tant** dans l'ordre naturel que dans l'ordre politique; car l'eau ne saurait échauffer, si le feu ne lui communique pas cette vertu, et le **magistral** ne peut réprimer les désordres des citoyens, s'il n'en a pas reçu du **roi** le pouvoir. Or, nous avons vu que les effets produits par les sacrements excèdent la puissance des hommes (ch. 74). Personne donc ne peut dispenser les sacrements, quelque bon qu'il soit, s'il ne reçoit pas la puissance de le faire. Or, la malice et le péché sont les contraires de la bonté de l'homme. Donc le péché lui-même n'empêche pas celui qui a reçu cette puissance de dispenser valablement les sacrements.

3° On considère l'homme comme bon ou mauvais à raison de la vertu ou du vice, qui sont de certaines habitudes. Or, il y a entre l'habitude et la puissance cette différence, que la puissance nous donne le pouvoir de faire quelque chose, au lieu que l'habitude ne nous donne le pouvoir de rien faire, mais elle nous rend capables ou incapables d'accomplir bien ou mal ce que nous pouvons faire. L'habitude ne nous donne ni ne nous ôte donc pas le pouvoir de faire quelque chose, mais

manifestum est quod ministri Ecclesiæ potentiam quamdam in Ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus disponenda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur perpetuo in eo manet; unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur Ordinis perpetuo in ministris Ecclesiæ manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dammodo Ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

2° Item, Nihil potest in id quod ejus facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate; quod tam in naturalibus quam in civilibus patet; non enim aqua calefacere potest, nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne, neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem

quæ in sacramentis aguntur facultatem humanam excedunt, ut ex præmissis (c. 74) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit impeditur quominus sacramenta dispensare possit.

3° Adhuc, Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quæ sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur non datur neque tollitur nobis ali-

c'est à elle que nous devons de faire une chose bien ou mal. Donc, parce que quelqu'un est bon ou mauvais, ce n'est pas ce qui lui confère la puissance ou le met dans l'impuissance de dispenser les sacrements, mais cela le rend capable ou incapable de les bien dispenser.

4° L'être qui agit par la puissance d'un autre ne s'assimile pas à lui-même, mais à l'agent principal le sujet de l'action : par exemple, une maison n'est pas assimilée aux instruments dont l'ouvrier fait usage, mais à son art. Or, en conférant les sacrements, les ministres de l'Église n'agissent pas par leur propre puissance, mais par la puissance de Jésus-Christ, de qui il est dit : *C'est lui qui baptise* (Joann., 1, 33) ; ce qui fait dire que les ministres agissent en qualité d'instruments ; car le ministre est comme un instrument animé. La malice des ministres n'empêche donc pas les fidèles de recevoir de Jésus-Christ le salut par les sacrements.

5° L'homme ne peut pas juger de la bonté ou de la malice d'un autre homme ; car cela appartient exclusivement à Dieu, qui pénètre les secrets du cœur. Si donc la malice du ministre pouvait empêcher l'effet du sacrement, l'homme ne pourrait pas espérer son salut avec certitude, et sa conscience ne resterait pas délivrée du péché. Il nous paraît donc répugner que quelqu'un fonde l'espérance de son salut sur la bonté d'un pur homme ; car il est écrit : *Maudit l'homme qui se confie dans l'homme* (Jérém., xvii, 5). Or, si l'homme n'espérait obtenir le salut par les sacrements qu'autant qu'ils seraient dispensés par un bon ministre, il semblerait faire reposer en quelque sorte l'espérance de son salut sur l'homme. Afin donc de faire reposer l'espérance de notre salut sur Jésus-Christ, qui est Dieu et homme, nous devons reconnaître que les sa-

quid posse, sed hoc per habitum acquirimus ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur, ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

4° Amplius, Quod agit in virtute alterius non assimilatur sibi patiens, sed principali agenti; non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur: *Hic est qui baptizat* (Joann., 1, 33); unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur; minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit

quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

5° Præterea, De bonitate vel malitia alterius hominis homo judicare non potest; hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suæ salutis in bonitate pari hominis quis ponat; dicitur enim: *Maledictus homo qui confidit in homine* (Jerem., xvii, 5). Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis aliquatiter in homine ponere. Ut ergo spem nostræ

crements sont salutaires par la puissance de Jésus-Christ, que ce soient de bons ou de mauvais ministres qui les dispensent.

Nous en avons encore une preuve en ce que le Seigneur nous enseigne qu'il faut obéir même aux mauvais prélats, dont, cependant, on ne doit pas imiter les œuvres; car il dit : *Les Scribes et les Pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse. Observez donc et faites tout ce qu'ils vous diront; mais gardez-vous d'agir suivant leurs œuvres* (Matth., XXIII, 2 et 3). Or, on doit bien plutôt obéir à certains hommes parce qu'ils reçoivent leur ministère de Jésus-Christ qu'en considération de la chaire de Moïse. Il faut donc obéir même aux mauvais ministres; ce qui ne serait pas, s'ils ne conservaient pas la puissance de l'Ordre, à cause de laquelle on leur obéit.

Par là se trouve exclue l'erreur de quelques-uns, qui disent que tous les bons peuvent administrer les sacrements, et qu'aucun méchant ne le peut faire (1).

CHAPITRE LXXVIII.

Du sacrement de Mariage.

Quoique les sacrements rétablissent les hommes dans la grâce, ils ne leur rendent cependant pas immédiatement l'immortalité; et nous en avons donné plus haut les raisons (ch. 52 et 55). Or, tous les êtres

(1) Ce fut l'erreur des Donatistes, exposée par saint Augustin dans son livre des *Hérésies* (c. 69). — Voyez la note 2 du chapitre 59, page 638. — Le même Docteur, après avoir rapporté le texte de saint Jean : *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto* (I, 33), ajoute : « Petrus baptizat, hic est qui baptizat; Paulus baptizat, hic est qui baptizat;

salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos, sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda; dicit enim : *Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisei. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere* (Matth., XXIII, 2 et 3). Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum; quod non esset, nisi in eis Ordinis potestas

maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium quod omnes boni possent sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

De sacramento Matrimonii.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mori restantur ad immortalitatem; cujus rationes supra (c. 52 et 55) ostendimus. Quæcumque autem corruptibilia sunt perpetuari

corruptibles ne peuvent se perpétuer que par la génération. Puis donc que le peuple fidèle devait se perpétuer jusqu'à la fin du monde, il était nécessaire que cela eût lieu par la génération, qui perpétue également l'espèce humaine.

Il faut considérer que, quand une chose est destinée à des fins diverses, elle a besoin que divers principes la dirigent vers chaque fin, parce que la fin est proportionnée à l'agent. Or, la génération humaine est destinée à plusieurs fins, qui sont la perpétuation de l'espèce et celle du bien politique : par exemple, du peuple qui forme un état ; elle est encore destinée à la perpétuation de l'Eglise, qui consiste dans la société des fidèles. Par conséquent, divers principes doivent régler cette génération. En tant donc qu'elle est destinée à réaliser un bien naturel, qui est la perpétuité de l'espèce, elle est dirigée vers sa fin par la nature, qui incline à cette fin ; et en ce sens on l'appelle un devoir naturel. Considérée par rapport au bien politique, elle est soumise aux disposi-

« Judas baptizet, hic est qui baptizat... Illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros; sed par et æquale propter, hic est qui baptizat » (*Tract. vi in Joannem*, n^o 7 et 8). Il dit encore ailleurs : « Dedit Judas baptismum, nec baptismum est post Judam; dedit Joannes, et baptismum est post Joannem » (*De unitate Eccles.*, c. 21, n. 58). — Les Donatistes essayèrent, mais vainement, de se faire appuyer par Constantin. L'empereur renvoya la cause au pape. Saint Melchior les condamna dans un concile tenu à Rome en 313. Plus tard, un autre concile, assemblé à Arles, proscrivit de nouveau cette hérésie. Dans le XII^e siècle, les Vaudois, se révoltant contre l'Eglise, prétendirent que tous les hommes sont prêtres, et que les méchants perdent le pouvoir d'administrer les sacrements. A la fin du même siècle, les Albigeois, qui renouvelèrent l'hérésie Manichéenne et remplirent de troubles le Languedoc, refusèrent de reconnaître la puissance spirituelle des ministres de l'Eglise. Vers 1360, Wiclef enseigna que Jésus Christ seul ordonne quand il veut et comme il veut; qu'un homme à qui sa conscience rend le témoignage qu'il accomplit la loi de Jésus-Christ est sûr d'être ordonné prêtre par Jésus-Christ, et que celui qui a le plus de pouvoir dans l'Eglise et la seule autorité légitime, c'est le plus saint. Le concile de Constance condamna la proposition suivante extraite des écrits de Wiclef : « Si Episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat. » Les Anabaptistes s'étant approprié cette doctrine et l'ayant mise en pratique, le concile de Trente les condamna en ces termes : « Si quis dixerit, ministerium in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere, aut conferre sacramentum, anathema sit » (Sess. VII, can. 12).

non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversas dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet

ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesie, quæ in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem; et sic dicitur esse naturæ officium. In quantum

tions de la loi civile. De même, selon qu'elle a pour fin le bien de l'Église, elle doit être subordonnée au gouvernement ecclésiastique. Or on donne le nom de sacrements aux choses que les ministres de l'Église dispensent au peuple. Le Mariage donc, en tant qu'il consiste dans l'union du mari et de la femme, qui se proposent d'engendrer et d'élever des enfants en vue de l'honneur de Dieu, est un sacrement de l'Église; et c'est pour cela que les personnes qui se marient reçoivent une bénédiction des ministres de l'Église. Comme dans les autres sacrements l'action extérieure figure quelque chose de spirituel, ainsi dans ce sacrement l'union du mari et de la femme figure l'union de Jésus-Christ et de l'Église, selon cette parole de l'Apôtre : *Ce sacrement est grand ; je dis en Jésus-Christ et en l'Église* (Eph., v, 32). Et, parce que les sacrements effectuent ce qu'ils figurent, nous devons croire que ce sacrement confère à ceux qui se marient la grâce en vertu de laquelle ils appartiennent à l'union de Jésus-Christ et de l'Église; et cela leur est très nécessaire, pour qu'ils se livrent aux choses charnelles et terrestres de telle sorte qu'ils ne se séparent point de Jésus-Christ et de l'Église.

Puis donc que l'union du mari et de la femme représente l'union de Jésus-Christ et de l'Église, la figure doit répondre à la chose figurée. Or, l'union de Jésus-Christ et de l'Église est entre un seul et une seule qu'il doit posséder toujours; car il n'y a qu'une Église, selon ce qui est écrit : *Une seule est ma colombe et ma parfaite* (Cant., vi, 8); et Jésus-Christ ne sera jamais séparé de son Église; car il dit lui-même : *Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle* (Matt., xxviii, 20); et nous lisons encore : *Toujours nous serons avec le Seigneur*

vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiæ, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminae intendantium prolem ad cultum Dei generare et educare, est Ecclesiæ sacramentum; unde et quedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ adhibetur. Et, sicut in aliis sacramentis per ea quæ exteriorius aguntur spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminae conjunctio Christi et Ecclesiæ figuratur, secundum illud Apostoli : *Sacramentum hoc magnum est ; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Ephes., v,

32). Et, quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur per quam ad unionem Christi et Ecclesiæ pertineant; quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disjungantur.

Quia igitur, per conjunctionem maris et feminae, Christi et Ecclesiæ conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Christi et Ecclesiæ est unius ad unam perpetuo habendam; est enim una Ecclesia, secundum illud : *Una est columba mea, perfecta mea* (Cant., vi, 8); nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur; dicit enim ipse : *Eccce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi* (Matt., xxviii,

(I. Thessal., iv, 16). Le Mariage, en tant qu'il est un sacrement de l'Église, doit donc exister entre un seul et une seule qu'il possédera indivisiblement; et cela entre dans le serment de fidélité par lequel le mari et la femme se lient réciproquement.

Il y a donc un triple bien dans le Mariage, en tant qu'il est un sacrement de l'Église : la naissance et l'éducation des enfants pour l'honneur de Dieu; la fidélité, puisqu'un seul homme se lie à une seule épouse, et le sacrement, selon que l'union du mariage est indivisible, en tant qu'elle est le sacrement [ou le signe mystérieux] de l'union de Jésus-Christ et de l'Église.

Nous avons traité plus haut toutes les autres questions que l'on doit examiner au sujet du Mariage (liv. III, ch. 122 et 126).

CHAPITRE LXXIX.

Jésus-Christ doit ressusciter un jour les corps.

Puisque nous avons prouvé que Jésus-Christ nous a délivrés des châtiments que nous avons encourus par le péché du premier homme (ch. 55), dès lors que, le premier homme ayant péché, le péché ne nous a pas été transmis seul, mais encore la mort, qui est la peine du péché, selon cette parole de l'Apôtre : *Le péché est entré en ce monde par un seul homme, et par le péché la mort* (Rom., v, 12), il est nécessaire que Jésus-Christ nous délivre de tous les deux, c'est-à-dire de la culpabilité et de la mort. C'est pourquoi l'Apôtre dit au même endroit : *Si par le péché d'un seul la mort a régné par un seul, à plus forte raison ceux qui recevront l'abondance de la grâce, du don et de la justice régneront-ils dans la vie*

20); et ulterius : *Semper cum Domino erimus* (I. Thessal., iv, 16). Necesse est igitur quod Matrimonium, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, sit unus ad unam indivisibiliter habendam; et hoc pertinet ad fidem qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona Matrimonii, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum : scilicet proles ad cultum Dei suscipienda et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis conjunctio, in quantum est conjunctionis Christi et Ecclesiæ sacramentum.

Cætera autem quæ in Matrimonio consideranda sunt supra pertractavimus (I. III, c. 122 et 126).

CAPUT LXXIX.

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura.

Quia vero supra (c. 55) ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quæ per peccatum primi hominis incurrimus, peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quæ est pœna peccati, secundum illud Apostoli : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (Rom., v, 12), necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus : *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis*

par un seul, qui est Jésus-Christ (Ibid., 17). Afin donc de nous faire voir les deux choses en lui, il a voulu mourir et ressusciter. Il a voulu mourir pour nous purifier du péché ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Comme il a été décrété que tous les hommes mourront une fois,.... ainsi Jésus-Christ a été offert une fois pour effacer les péchés d'un grand nombre* (Hébr., IX, 27 et 28). Il a voulu ressusciter pour nous délivrer de la mort ; aussi l'Apôtre dit : *Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, et il est les prémices de ceux qui se sont endormis ; parce que la mort est venue par un homme, et la résurrection des morts viendra par un homme* (I. Cor., XV, 20 et 21). L'effet de la mort de Jésus-Christ nous est donc appliqué dans les sacrements ; car nous avons dit plus haut que les sacrements opèrent en vertu de la Passion de Jésus-Christ (ch. 56). Quant à l'effet de la résurrection de Jésus-Christ, qui consiste dans notre délivrance de la mort, il nous sera appliqué à la fin du monde, lorsque nous ressusciterons tous par la puissance de Jésus-Christ ; de là ce que dit l'Apôtre : *Si l'on vous prêche que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, comment s'en trouve-t-il parmi vous qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? Or, s'il n'y a pas de résurrection des morts, Jésus-Christ n'est pas non plus ressuscité. Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, et votre foi est vaine aussi* (Ibid., 12-14). La foi nous oblige donc à croire qu'il y aura une résurrection des morts.

Plusieurs, cependant, entendant cela autrement qu'il ne faut, ne croient pas que les corps doivent ressusciter ; mais ils s'efforcent d'appliquer tout ce qu'on lit dans l'Écriture touchant la résurrection à la résurrection spirituelle, en tant que quelques-uns ressuscitent de la mort du péché par la grâce.

abundantiam gratiæ, et donationis et iustitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. (ibid., 17). Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret; unde Apostolus dicit: Quomodo statutum est hominibus semel mori,... sic et Christus semel oblitus est ad multorum exhaurienda peccata (Hebr., IX, 27 et 28). Resurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret; unde Apostolus: Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium: quoniam quidem per hominem more et per hominem resurrectio mortuorum (I. Cor., XV, 20 et 21). Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur, quantum ad remissionem culpæ; dictum est enim supra (c. 56) quod sacramenta in

virtute Passionis Christi operantur. Effectum autem resurrectionis Christi, quantum ad liberationem a morte, in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus; unde dicit Apostolus: Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra. inanis est et fides vestra (ibid., 12-14). Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero, hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt; sed quod de resurrectione legitur in Scripturis ad spirituales resurrectionem

1. L'Apôtre condamne cette erreur en ces termes : *Évitez les entretiens vains et profanes ; car ils contribuent beaucoup à faire naître l'impiété, et les discours qui s'y tiennent s'insinuent comme une gangrène : de ce nombre sont Hyménée et Philète, qui sont sortis de la vérité, en disant que la résurrection est déjà arrivée* (II. Tim., II, 16-18) ; ce qui ne pouvait s'entendre que d'une résurrection spirituelle. Il est donc contraire à la vérité de la foi d'admettre une résurrection spirituelle et de rejeter celle des corps.

2° Le langage que tient l'Apôtre aux Corinthiens prouve évidemment qu'on doit appliquer les paroles qui précèdent à la résurrection des corps ; car un peu plus loin il dit : *Un corps animal est semé, et il ressuscitera corps spirituel* (I. Cor., XV, 44) ; et dans cet endroit il traite manifestement de la résurrection du corps. Il ajoute ensuite : *Il faut que cette partie corruptible revête l'incorruptibilité et que cette partie mortelle revête l'immortalité* (Ibid., 53). Or, cette partie corruptible et mortelle, c'est le corps. Donc c'est le corps qui ressuscitera.

3° Le Seigneur a promis l'une et l'autre de ces résurrections ; car il est dit : *En vérité, en vérité je vous dis que l'heure vient, et elle est venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu ; et ceux qui l'auront entendue vivront* (Joann., V, 25) ; ce qui paraît avoir trait à la résurrection spirituelle des âmes, qui commençait à se réaliser dans ce temps, par là même que plusieurs s'attachaient à Jésus-Christ par la foi ; mais il parle ensuite expressément de la résurrection des corps, en disant : *L'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu* (Ibid., 28). Il est évident, en effet, que les corps sont

referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

1° Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur ; dicit enim : *Profana et vaniloquia devita ; multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit : ex quibus est Hymenæus et Philæus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam esse* (II. Tim., II, 16-18) ; quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem et negare corporalem.

2° Præterea, Manifestum est, ex his quæ Apostolus Corinthiis dicit, quod præmissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit : *Seminatur corpus animale, surgat corpus spirituale* (I. Cor., XV, 44), ubi manifeste cor-

poris resurrectionem tangit ; et postmodum subdit : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem* (ibid., 53). Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

3° Adhuc, Dominus utramque resurrectionem promittit ; dicit enim : *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei ; et qui audierint, vivent* (Joann., V, 25) ; quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quæ tunc jam fieri incipiebat dum aliqui per fidem Christo adhaerebant ; sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens : *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei* (ibid., 28). Manifestum est enim quod animæ in monumentis non sunt,

dans les tombeaux, et non les âmes. Donc la résurrection des corps est prédite ici.

4° Job annonce aussi expressément la résurrection des corps; car il dit : *Je sais que mon Rédempteur vit, et qu'au dernier jour je ressusciterai de la terre, et je serai de nouveau revêtu de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair* (Job, xix, 25 et 26).

Une raison évidente nous aide encore à prouver la résurrection future de la chair, si l'on tient compte de ce que nous avons établi précédemment. En effet :

1° Nous avons démontré que les âmes des hommes sont immortelles (liv. II, ch. 79), elles survivent donc aux corps, dégagées des corps. Or, il est clair, d'après ce que nous avons dit (liv. II, ch. 83 et 84), que l'âme est naturellement unie au corps, puisque par son essence elle est la forme du corps. Il est donc contraire à la nature de l'âme d'être séparée du corps. Or, rien de contraire à la nature ne peut durer toujours. Donc l'âme ne sera pas perpétuellement sans le corps. Puis donc qu'elle subsiste perpétuellement, elle devra être unie une seconde fois au corps; ce qui constitue la résurrection. Donc l'immortalité des âmes semble exiger la résurrection future des corps.

2° Nous avons prouvé que le désir naturel de l'homme tend à la félicité (liv. III, ch. 24). Or, la félicité suprême consiste dans la perfection de l'être qui est heureux. Donc tout être à la perfection duquel il manque quelque chose, ne possède pas encore la félicité parfaite, puisque son désir n'est pas encore complètement apaisé; car tout être imparfait désire naturellement arriver à sa perfection. Or, l'âme

sed corpora. Prædicatur ergo hic corporum resurrectio.

4° Expresse etiam corporum resurrectio prænuntiatur a Job; dicitur enim : *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum* (Job., xix, 25 et 26).

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis hiis quæ in superioribus sunt ostensa.

1° Ostensum est enim (I. II, c. 79) animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora, a corporibus absolute. Manifestum est etiam, ex hiis quæ dicta sunt (I. II, c. 83 et 84), quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma.

Est igitur contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi; quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

2° Adhuc, Ostensum est supra (I. III, c. 24) naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est feliciis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens;

séparée du corps est en quelque manière imparfaite, de même que toute partie qui se trouve en dehors de son tout; car l'âme est naturellement une partie de la nature humaine. L'homme ne peut donc arriver à la félicité suprême qu'autant que son âme est de nouveau unie à son corps, à raison surtout de ce que nous avons établi que, durant cette vie, l'homme ne saurait parvenir à la félicité suprême (liv. III, ch. 48).

3° En vertu de la divine Providence, un châtement est dû aux pécheurs et une récompense à ceux qui font le bien : nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 140). Or, les hommes qui pèchent ou font le bien pendant la vie présente sont composés d'une âme et d'un corps. Donc une récompense ou un châtement est dû aux hommes, et quant à l'âme, et quant au corps. Or, il résulte évidemment des démonstrations précédentes qu'ils ne peuvent arriver à la félicité suprême durant cette vie (liv. III, ch. 26 et suiv.); et souvent même les péchés ne sont pas punis pendant la vie présente; bien plus, comme le dit l'Écriture : *Pourquoi les impies vivent-ils, et sont-ils élevés et comblés de richesses* (Job, XXI, 7)? Il faut donc nécessairement admettre une nouvelle union de l'âme avec le corps, afin que l'homme puisse être récompensé et puni dans son âme et dans son corps.

CHAPITRE LXXX.

Objections contre la résurrection.

Quelques difficultés paraissent s'élever contre la croyance de la résurrection.

1° Nous ne voyons dans aucun des êtres de la nature ce qui a été

anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, præsertim quum ostensum sit (l. III, c. 48) quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

3° Item, Sicut ostensum est (l. III, c. 140), ex divina Providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus præmium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi, peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus, et secundum animam, et secundum corpus, præmium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ ostensa

sunt (l. III, c. 26 et seqq.); multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; ut dicitur : *Quare ergo impii vivunt, sublevari sunt confortatiq; divitiis* (Job, XXI, 7)? Necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima præmiari et puniri possit.

CAPUT LXXX.

Objectiones contra resurrectionem.

Sunt autem quedam quæ resurrectionis fidem impugnare videntur.

1° In nulla enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero

corrompu revenir numériquement le même à l'existence, de même qu'il semble impossible de passer de nouveau d'une privation à l'habitude; et, pour cette raison, comme les êtres qui se corrompent ne sauraient se renouveler dans leur identité numérique, la nature vise à la génération à conserver l'identité spécifique de ce qui se corrompt. Dès lors donc que les hommes se corrompent par la mort, et que le corps de l'homme se résout lui-même jusqu'en ses premiers éléments, il ne paraît pas que l'homme puisse être rendu à la vie dans son identité numérique.

2° Il est impossible qu'un être ait son identité numérique lorsqu'un de ses principes essentiels ne peut pas être numériquement le même; car toutes fois qu'un principe essentiel varie, l'essence de la chose, en vertu de laquelle la chose existe, de même qu'elle est une, varie elle-même. Or, ce qui rentre complètement dans le néant ne saurait se retrouver dans son identité numérique; car il y aura plutôt une création nouvelle qu'une restauration de la chose. Or, plusieurs des principes essentiels de l'homme semblent rentrer dans le néant par la mort: Premièrement, la corporéité elle-même et la forme du mélange, puisque le corps se dissout évidemment; en second lieu, les parties sensitive et nutritive de l'âme, qui ne peuvent exister sans les organes corporels; et de plus, l'humanité elle-même, que l'on dit être la forme du tout, paraît rentrer dans le néant lorsque l'âme est séparée du corps. Il semble donc impossible que l'homme ressuscite dans son identité numérique.

3° Ce qui n'a pas de continuité ne paraît pas avoir d'identité numérique, et cela est manifeste, non-seulement pour les dimensions et les mouvements, mais encore pour les qualités et les formes; car, si quel-

redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri; et ideo, quia que corrumpuntur eodem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Quum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

2° Item, Impossibile est esse idem numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest; nam, essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum idem numero resumere non potest; po-

tius enim erit motus vel creatio quam ejusdem reparatio. Videtur autem plura principiorum essentialium hominis per eam mortem in nihilum redire: et primo quidem ipsa corporéité et forma mixtionis, quum corpus manifeste dissolvatur; deinde pars anime sensitiva et nutritiva, quæ sine corporeis organis esse non possunt; ulterius autem, in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius anime a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

3° Adhuc, Quod non est continuum idem numero esse non videtur; quodquidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis; si enim post sanitatem alicuius

qu'un, après avoir été en santé, tombe malade et redevient sain, la santé qu'il recouvrera ne sera pas numériquement la même. Or, la mort détruit évidemment l'être de l'homme, puisque la corruption est la transition de l'être au non-être. Il est donc impossible que l'être de l'homme soit rétabli dans son identité numérique. Donc l'homme ne sera pas non plus numériquement le même; car les choses qui sont numériquement identiques quant à l'être sont une même chose.

4° Si le même corps de l'homme est rendu à la vie, il faudra, pour la même raison, que tout ce qui a appartenu au corps de l'homme lui soit restitué. Or, la plus grande inconvenance résulte de là, non-seulement à cause des cheveux, des ongles et des poils, que l'on voit retrancher tous les jours en les coupant, mais encore à raison des autres parties du corps que l'action de la chaleur naturelle résout insensiblement; et si toutes ces choses étaient rendues à l'homme lors de sa résurrection, ses dimensions en seraient accrues hors de toute convenance. Il ne paraît donc pas que l'homme doive ressusciter après sa mort.

5° Il arrive quelquefois que certains hommes mangent de la chair humaine, et ne se nourrissent que de cet aliment, et ainsi nourris ils engendrent des enfants. La même chair se trouve donc dans plusieurs hommes. Or, il n'est pas possible qu'elle ressuscite dans plusieurs; et la résurrection ne pourrait pas être universelle et entière, si chacun ne recouvre pas ce qu'il a possédé. Il semble donc impossible que la résurrection des morts doive avoir lieu.

6° On considère comme étant naturelle à l'espèce une chose commune à tous les êtres qui existent dans cette espèce. Or, la résurrection de l'homme n'est pas naturelle; car aucune puissance appartenant

infirmatus iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis auferatur, quum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse numero restitetur. Neque igitur erit idem homo numero; quæ enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

4° Amplius, Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit eidem restitatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana præcisione tolluntur, sed etiam propter alias partes corporis quæ occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quæ omnia si restituantur homini resurgenti,

indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

5° Præterea, Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutrirî, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat; nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

6° Item, illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis; non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc

à un agent naturel ne suffit pour faire que tous les hommes ensemble ressuscitent. Donc tous les hommes ensemble ne ressusciteront pas.

7 Si Jésus-Christ nous délivre, et de la coulpe, et de la mort, que est l'effet du péché, il semble que ceux-là seulement seront délivrés de la mort par la résurrection, qui auront participé aux mystères de Jésus-Christ, pour être délivrés par eux de la coulpe. Or, cela n'a pas lieu pour tous les hommes. Donc, paraît-il, tous les hommes ne ressusciteront pas.

CHAPITRE LXXXI.

Solution des objections précédentes.

Pour résoudre ces difficultés, il nous faut considérer que, comme nous l'avons dit plus haut (ch. 52), Dieu, en constituant la nature humaine, attribua au corps humain quelque chose de plus que ce qui lui était dû en vertu des principes naturels, savoir une sorte d'incorruptibilité, au moyen de laquelle il fût convenablement approprié à sa forme, afin que, comme la vie de l'âme est perpétuelle, le corps pût vivre perpétuellement par l'âme; et, quoique cette incorruptibilité ne fût point naturelle quant au principe actif, elle était cependant en quelque manière naturelle à raison de l'ordre qui la rattachait à sa fin, et cet ordre consistait à proportionner la matière à sa forme naturelle, qui est la fin de la matière. L'âme s'étant détournée de Dieu, en sortant de l'ordre de sa nature, la disposition qui avait été mise par une dispensation divine dans son corps, pour le mettre avec elle dans une

agendum ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

7^o Adhuc, Si per Christum liberamur, et a culpa, et a morte, quæ est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

Solutio præmissarum objectionum.

Ad horum igitur solutionem consideran-

dum est quod Deus, sicut supra (c. 52) dictum est, in institutione humanæ naturæ aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suæ formæ coaptaretur. ut, sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere; et talis quidem incorruptibilitas, etiam si non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suæ naturali formæ, quæ est animæ materiæ. Animæ igitur, præter ordinem suæ naturæ a Deo aversæ, subtracta est dispositio quæ ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet. et secuta est mors. Est igitur mors quasi per-

relation de proportion, lui fut donc retirée, et la mort s'en est suivie. La mort est donc survenue, pour ainsi dire, accidentellement dans l'homme par le péché, si l'on considère l'institution de la nature humaine. Or, Jésus-Christ a fait disparaître cet accident, lorsqu'en mourant il a détruit la mort par le mérite de sa Passion. Il résulte donc de là que la puissance divine, qui a donné l'incorruptibilité au corps, restaure de nouveau le corps en le faisant passer de la mort à la vie.

1° D'après ce principe, il faut donc répondre à la première objection que la puissance de la nature est au-dessous de la puissance divine, de la même manière que la puissance de l'instrument est inférieure à la puissance de l'agent principal. Quoique l'opération de la nature soit incapable de rétablir un corps corrompu en lui rendant la vie, la puissance divine peut donc néanmoins produire ce résultat. En effet, si la nature ne peut pas le faire, cela vient de ce que la nature opère toujours au moyen d'une forme; et l'être qui a une forme existe déjà; d'où il suit que rien ne peut se produire soi-même, mais un être produit un autre être qui lui ressemble quant à l'espèce; mais lorsqu'il est corrompu, il a perdu la forme qui pouvait être son principe d'action, et, par conséquent, l'opération de la nature ne saurait rétablir dans son identité numérique ce qui est corrompu. Mais la puissance divine, qui a donné l'existence aux êtres, opère de telle sorte par la nature, qu'elle peut produire sans elle un effet naturel, comme nous l'avons précédemment prouvé (liv. III, ch. 99); aussi, comme la puissance divine ne varie pas, même après la corruption des êtres, elle peut rétablir dans leur intégrité ceux qui sont corrompus.

2° Ce qu'on objectait en second lieu ne saurait empêcher que

accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ Passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparatur.

1° Secundum hoc igitur, ad primum dicendum quod virtus naturæ deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturæ hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparatur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia

natura semper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam jam est: unde nihil seipsam generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile; quum vero corruptum est, formam amisit, quæ poterat esse actionis principium; unde, operatione naturæ, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturæ producere potest, ut superius (l. III, c. 99) ostensum est; unde, quum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

2° Quod vero secundo objiciebatur impe-

l'homme puisse ressusciter dans son identité numérique. Aucun des principes essentiels de l'homme ne rentre complètement dans le néant par la mort; car nous avons démontré que l'âme raisonnable, qui est la forme de l'homme, demeure après la mort (liv. II, ch. 79); la matière qui a été le sujet de cette forme demeure également, sous les mêmes dimensions en vertu desquelles elle était une matière individuelle. De l'union d'une âme numériquement identique avec une matière numériquement identique résultera donc la restauration de l'homme dans son identité numérique.

Quant à la corporéité, on peut la considérer de deux manières : — d'abord comme étant la forme substantielle du corps, en tant qu'il prend place dans le genre de la substance; et, sous ce rapport, la corporéité de tout corps n'est autre chose que sa forme substantielle, à raison de laquelle il est placé dans le genre et dans l'espèce, et en vertu de laquelle l'être corporel doit avoir trois dimensions. Il n'y a pas, en effet, dans un seul et même sujet diverses formes substantielles, qui le rangent : l'une, dans le genre le plus élevé, qui est celui de la substance; l'autre dans le genre prochain : par exemple, dans le genre des corps ou des animaux; et une autre dans l'espèce : comme l'espèce de l'homme ou du cheval; parce que si la première forme faisait une substance du sujet, les formes suivantes s'ajouteraient à un être qui est déjà actuellement telle chose et qui subsiste dans une nature, et, par conséquent, les formes postérieures ne feraient pas de cet être telle chose, mais elles seraient dans un sujet qui est telle chose comme des formes accidentelles. La corporéité, en tant qu'elle est une forme substantielle dans l'homme, n'est donc pas distincte de l'âme

dire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum; nam anima rationalis, quæ est forma hominis, manet post mortem, ut superius est ostensum (l. II, c. 79); materia etiam manet quæ tali formæ fuit subjecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animæ numero ad eandem materiam numero, homo unus numero reperabitur.

Corporeitas autem dupliciter accipipotest: — Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiæ collocatur; et sic corporeitas cujuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in ge-

nere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversæ formæ substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiæ, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi: quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formæ jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura, et sic posteriores formæ non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto quod est hoc aliquid sicut formæ accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quæ in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones; et

raisonnable, qui exige de sa matière qu'elle ait trois dimensions ; car l'âme est l'acte d'un certain corps. — On considère en second lieu la corporéité comme étant une forme accidentelle, à raison de laquelle on dit que le corps est dans le genre de la quantité ; et, en ce sens, la corporéité n'est autre chose que les trois dimensions qui constituent la raison des corps. Quoique cette corporéité retombe dans le néant, lorsque le corps humain est détruit, elle ne peut donc pas empêcher, cependant, que le corps ressuscite dans son identité numérique, parce que la corporéité entendue dans le premier sens ne rentre pas dans le néant, mais elle reste identique.

On peut de même envisager sous deux rapports la forme du mélange. — Premièrement, si l'on entend par forme du mélange la forme substantielle du corps mixte ; et alors, comme il n'y a pas dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme raisonnable, ainsi que nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 57), on ne pourra pas dire que la forme de la substance mixte, en tant qu'elle est une forme substantielle, rentre dans le néant lorsque l'homme meurt. — Secondement, on appelle forme du mélange une certaine qualité composée et équilibrée par le mélange de qualités simples, qui est relativement à la forme substantielle du corps mixte ce qu'est une qualité simple par rapport à la forme substantielle d'un corps simple. Par conséquent, si la forme du mélange ainsi entendue retombe dans le néant, elle ne préjudicie en rien à l'unité du corps qui ressuscite.

Il en faut dire autant de la partie nutritive et sensitive. En effet : — Si l'on entend par la partie nutritive et sensitive les puissances mêmes qui sont des propriétés naturelles de l'âme, ou plutôt du composé,

enim actus corporis alicujus. — Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis ; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones que corporis rationem constituent. Et si igitur hæc corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest : — Uno modo, ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti ; et sic, quum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (L. II, c. 57), nec poterit dici quod forma mixti, prout est

forma substantialis, homine moriente, cedat in nihilum. — Alio modo, dicitur forma mixti qualitas quedam composita et temperata ex mixtione simplicium qualitatum, quæ ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde, si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non præjudicat unitati corporis resurgentis.

Sic etiam dicendum est de parte nutritiva et sensitiva. — Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsæ potentie quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur ; ne tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. — Si vero per partes prædictas intelligatur ipsa substantia ani-

elles sont détruites avec le corps ; et cependant cela n'empêche pas que le corps ne soit un en ressuscitant. — Mais si l'on entend par ces parties la substance même de l'âme sensitive et nutritive, chacune d'elles est identique à l'âme raisonnable ; car nous avons démontré que l'homme n'a pas trois âmes, mais une seule (liv. II, ch. 58).

Pour l'humanité, on ne doit pas se la représenter comme une forme qui résulte de l'union de la forme avec la matière, comme si elle était réellement distincte de toutes les deux, parce que, dès lors que la matière devient actuellement telle chose par la forme, selon ce que dit Aristote (1), cette troisième forme subséquente ne serait pas substantielle, mais accidentelle. — Quelques-uns disent que la forme de la partie est la même que la forme du tout, mais qu'on l'appelle forme de la partie en tant qu'elle fait exister la matière en acte, et forme du tout, en tant qu'elle complète la raison constitutive de l'espèce ; et, d'après cela, l'humanité n'est pas en réalité autre chose que l'âme raisonnable ; d'où il suit que la corruption du corps ne la fait pas rentrer dans le néant. — Mais dès lors que l'humanité est l'essence de l'homme, que l'essence de la chose est ce que désigne la définition, et que la définition d'un être naturel ne désigne pas seulement la forme, mais la forme et la matière, le terme d'*humanité*, de même que celui d'*homme*, doit nécessairement désigner quelque chose qui est composé d'une matière et d'une forme : différemment toutefois. En effet, l'*humanité* désigne les principes essentiels tant formels que matériels de

(1) Dicimus genus unum quoddam eorum que sunt substantiam esse, atque hujus aliquid ut materiam, quod quidem per se non est hoc aliquid; aliud formam et speciem. quo quidem jam hoc aliquid dicitur; et tertium id quod ex istis constat atque componitur. Est autem materia quidem potentia; forma vero actus atque perfectio (Arist., De anima, II, c. 1, init.).

mæ sensitivæ et nutritivæ, utraque earum est eadem cum anima rationali; non enim sunt in homine tres animæ, sed una tantum, ut ostensum est (l. II, c. 58).

De humanitate vero non est intelligendum quod sit quedam forma consurgens ex conjunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque; quia quum per formam materia fiat hoc aliquid actus, ut dicitur in secundo de Anima (c. 1), illa tertia forma consequens non esset substantialis sed accidentalis. — Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius, sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu,

forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem; et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis; unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. — Sed, quia humanitas est essentia hominis, essentia autem rei est quam signat diffinitio, diffinitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo: differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum præcisiōne principiorum individualium; dicitur enim

l'espèce, abstraction faite des principes individuels; car on appelle *humanité* ce en vertu de quoi un tel est homme; mais tel n'est pas homme parce qu'il a les principes individuels, mais seulement parce qu'il a les principes essentiels de l'espèce. L'*humanité* ne désigne donc que les seuls principes essentiels de l'espèce; et c'est ce qui la fait désigner comme partie. Le terme *homme*, au contraire, désigne certains principes essentiels de l'espèce, mais sans exclusion de sa signification les principes d'individualisation; car on appelle *homme* celui qui a l'*humanité*, ce qui n'empêche pas qu'il ne puisse avoir le reste; et pour cette raison, on emploie le mot *homme* pour signifier le tout; car il indique les principes essentiels de l'espèce en acte, et les principes d'individualisation en puissance; de plus, le nom de Socrate indique ces deux sortes de principes en acte, de même que le genre a la différence en puissance, et l'espèce l'a en acte. D'où il résulte clairement que, dans la résurrection, l'homme et l'humanité sont rétablis tous les deux dans leur identité numérique, en vertu de la permanence de l'âme raisonnable et de l'unité de la matière.

3^o La troisième objection, que l'être n'a pas d'unité, parce qu'il n'a pas de continuité, repose sur un vain fondement. Il est évident, en effet, que la matière et la forme ont un seul être, puisque la matière n'a l'être en acte que par la forme. Il y a cependant en cela une différence entre l'âme raisonnable et les autres formes. L'être des autres formes n'est que dans la concrétion des formes avec la matière; car elles n'excèdent la matière, ni par leur être, ni par leur opération. L'âme raisonnable, au contraire, excède manifestement la matière par son opération; car elle a une opération qui se réalise sans la participa-

humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. *Humanitas* igitur significat sola principia speciei essentialia; unde significatur per modum partis. *Homo* autem significat quendam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individualia a sui significatione; nam *homo* dicitur qui habet *humanitatem*, ex quo non excluditur quin alia habere possit: et propter hoc *homo* significat per modum totius; significat enim principia speciei essentialia in actu, individualia vero in potentia; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo reddit idem

numero in resurrectione, et *humanitas* eadem numero, propter animæ rationalis permanentiam et materiæ unitatem.

3^o Quod vero tertio obijcitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiæ et formæ unum est esse; non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis; nam esse aliarum formarum non est nisi in concrectione formarum ad materiam; non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari; habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere, unde et esse suum non est solum

tion des organes du corps, savoir l'opération de connaître; aussi son être n'est pas uniquement dans sa concrétion avec la matière. L'être de ce qui était composé demeure donc, même après la dissolution du corps, et lorsque le corps est restauré par la résurrection, il est rétabli dans le même être, qui s'est conservé dans l'âme.

4° Ce qu'on objecte en quatrième lieu ne détruit pas l'unité de l'homme ressuscité. En effet, ce qui n'empêche pas que l'homme soit numériquement un, tandis qu'il vit sans interruption, ne saurait évidemment s'opposer à ce qu'il soit un en ressuscitant. Or, tant que l'homme vit, son corps n'est pas toujours composé des mêmes parties quant à la matière, mais seulement quant à l'espèce; car, quant à la matière, les parties se dissipent et se remplacent; et cela n'empêche cependant pas l'homme d'être numériquement un depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin. Nous pouvons prendre pour exemple de ceci le feu, que nous considérons comme numériquement un, lorsqu'il brûle continuellement, parce que son espèce persévère, bien que le bois se consume et qu'on en apporte du nouveau. Il en est de même pour le corps humain; car la forme et l'espèce de chacune de ses parties demeure continuellement pendant toute la vie, mais la matière des parties se résout par l'action de la chaleur naturelle, et les aliments la reproduisent. Cependant, l'homme n'est pas numériquement distinct dans ses différentes parties et à ses divers âges, quoique tout ce qui est matériellement (2) en lui dans un état ne s'y trouve pas dans un autre. Ainsi donc, il n'est nullement nécessaire,

(2) *Matériellement*, c'est-à-dire comme faisant partie de la matière qui entre dans la constitution de l'individu, et lui appartient en propre.

in concrezione ad materiam. Esse igitur ejus, quod erat compositi, manet ipso corpore dissoluto, et, reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

4° Quod etiam quarto obijcitur resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam, partes fluunt et refluant; nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vite usque in finem.

Cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet, et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano; nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et etates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur, ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vite sue

pour que l'homme ressuscite dans son identité numérique, que tout ce qui fut matériellement en lui durant tout le temps de sa vie soit rassemblé, mais il en faut seulement ce qui suffit pour compléter la quantité voulue, et il semble que ce qui doit être réuni de préférence, c'est ce qui existait d'une manière plus parfaite sous la forme et l'espèce de l'humanité. S'il manquait quelque chose pour le complément de la quantité voulue, soit parce que la mort a prévenu celui-ci avant que la nature l'eût fait arriver à son parfait développement, soit parce que celui-là a peut-être été mutilé d'un membre, la Puissance divine y suppléera d'ailleurs; et, toutefois, ce ne sera pas un obstacle à l'unité du corps qui ressuscitera, puisque la nature elle-même ajoute d'ailleurs par son opération quelque chose à ce qui est chez l'enfant, pour le conduire à son parfait développement; et cette addition ne le rend pas numériquement autre; car l'homme est numériquement identique, qu'il soit enfant ou adulte.

5° Il ressort encore de là que lors même que quelques-uns se nourraient de chair humaine, cela ne saurait nous empêcher de croire à la résurrection, comme on l'objectait en cinquième lieu. Nous venons de prouver, en effet, qu'il n'est point nécessaire que tout ce qui s'est trouvé matériellement dans l'homme ressuscite en lui; et, de plus, que s'il lui manque quelque chose, la puissance de Dieu peut y suppléer. La chair qui aura été mangée ressuscitera donc dans celui qui aura eu le premier une âme raisonnable parfaite. Quant au second, s'il ne s'est pas nourri exclusivement de chair humaine, mais aussi d'autres aliments, il pourra ressusciter en lui autant de l'autre substance matériellement acquise par lui qu'il sera nécessaire pour réta-

resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis; et præcipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitæ quantitatis, vel quia aliquis præventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia; nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem, quia etiam opere naturæ super id quod puer habet aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem; nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

5° Ex quo etiam patet quod nec resur-

rectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine materialiter resurgat in eo; et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta. In secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam; si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit, et quod defuerit supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut so-

blir la quantité voulue du corps ; mais s'il ne s'est nourri que de chair humaine, il ressuscitera en lui ce qu'il a reçu de ses parents, et la toute-puissance du Créateur suppléera à ce qui fera défaut. Dans le cas où les parents ne se seront nourris que de chair humaine, en sorte que leur sperme, qui est le superflu des aliments, soit le produit des chairs d'autrui, le sperme ressuscitera dans celui qui est né de ce sperme, et il y sera suppléé d'ailleurs dans celui dont les chairs auront été mangées. La raison de ceci, c'est qu'il sera observé dans la résurrection que, si une substance s'est trouvée matériellement dans plusieurs hommes, elle ressuscitera dans celui à la perfection duquel elle appartenait davantage. Par conséquent, si elle était dans celui-ci comme le sperme radical dont il a été engendré, et dans un autre comme un aliment surajouté, elle ressuscitera dans celui qui en a été engendré comme d'un sperme. Mais si cette substance était dans l'un comme appartenant à la perfection de l'individu, et dans l'autre comme assignée à la perfection de l'espèce, elle ressuscitera dans celui qui la possédait pour la perfection de l'individu ; d'où il suit que le sperme ressuscitera dans le fils, et non dans le père, et que la côte d'Adam ressuscitera dans Ève, et non dans Adam, en qui elle était comme dans un principe naturel. Que si la substance était dans les deux individus pour les perfectionner au même degré, elle ressuscitera dans celui qui l'a possédée le premier.

6° On voit dès maintenant, par ce qui précède, comment se résout la sixième objection. La résurrection est naturelle quant à sa fin, en tant qu'il est naturel à l'âme d'être unie au corps ; mais son principe actif n'est pas naturel, et elle n'a d'autre cause que la puissance divine.

et eorum semen, quod est superfluum alimentum, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestæ sunt supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur quod, si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat. Unde, si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei, resur-

get in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui ; unde semen resurget in genito et non in generante, et costa Adæ resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

6° Ad id vero quod sexto objectum est, ex his quæ dicta sunt jam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animæ esse corpori unitam ; sed principium ejus activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

7° On ne peut pas nier que tous doivent ressusciter, bien que tous n'adhèrent pas à Jésus-Christ par la foi et ne participent pas à ses mystères. Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour la réparer. Ce qui constitue un défaut de nature sera donc réparé en tous ; et, par conséquent, tous reviendront de la mort à la vie ; mais ce défaut ne sera parfaitement réparé qu'en ceux qui auront adhéré à Jésus-Christ, ou par leur acte propre, en croyant en lui, ou du moins par le sacrement de la foi (3).

CHAPITRE LXXXII.

Les hommes ressusciteront immortels.

On voit clairement aussi d'après tout cela que, dans la résurrection future, les hommes ne ressusciteront pas de telle sorte qu'ils doivent mourir une seconde fois. En effet :

1° La nécessité de mourir est un défaut qui est passé dans la nature humaine par suite du péché. Or, par le mérite de sa Passion, Jésus-Christ a réparé les défauts de la nature que le péché a fait passer en elle ; car, comme dit l'Apôtre : *Il n'en est pas de la grâce comme du péché ; car si beaucoup sont morts par le péché d'un seul, la miséricorde et la grâce de Dieu se sont répandues bien plus abondamment sur plusieurs par la grâce d'un seul homme qui est Jésus-Christ* (Rom., v, 15). D'où nous concluons que le mérite de Jésus-Christ est plus efficace pour détruire la mort que le péché d'Adam ne l'a été pour l'introduire dans le monde. Donc ceux qui ressusciteront par le mérite de Jésus-Christ, une fois délivrés de la mort, ne subiront plus désormais la mort.

(3) C'est-à-dire, le sacrement du Baptême.

7° Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhæreant neque ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturæ in omnibus reparabitur ; unde omnes a morte redibunt ad vitam ; sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum, credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT LXXXII.

Quod homines resurgent immortales.

Ex quo etiam patet quod, in futura re-

surrectione, homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

1° Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem, merito sue Passionis, naturæ defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt ; ut enim dicit Apostolus : *Non sicut delictum, ita et donum ; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit* (Rom., v, 15). Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem quam peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent, a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

2° Ce qui doit durer toujours n'est pas détruit. Si donc les hommes qui ressusciteront doivent encore mourir de nouveau, en sorte que la mort dure perpétuellement, la mort de Jésus-Christ n'a détruit en aucune façon la mort. Or, elle est maintenant détruite dans sa cause, et le Seigneur l'avait prédit par le prophète Osée, en disant : *Je serai la mort, ô mort* (Os., XIII, 14); et à la fin elle sera détruite en acte, d'après cette parole : *La mort, le dernier ennemi, sera détruite* (I. Cor., XV, 26). Nous devons donc croire, conformément à la foi de l'Eglise, que les hommes ressuscités ne mourront plus.

3° L'effet ressemble à sa cause. Or, nous avons dit que la résurrection de Jésus-Christ est la cause de la résurrection future (ch. 79); et Jésus-Christ est ressuscité de manière à ne plus mourir désormais, selon cette parole : *Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus* (Rom., VI, 9). Les hommes ressusciteront donc de manière à ne plus mourir désormais.

4° Si les hommes doivent encore mourir après leur résurrection, ils ressusciteront une seconde fois de cette seconde mort ou ils ne ressusciteront pas. S'ils ne ressuscitent pas, les âmes resteront perpétuellement séparées: nous avons vu que c'est un inconvénient (ch. 79), et pour l'éviter, nous disons que les hommes ressuscitent après la mort: ou bien, s'ils ne ressuscitent pas après la seconde mort, il n'y a aucune raison pour qu'ils ressuscitent après la première. S'ils doivent ressusciter de nouveau après la seconde mort, ils ressusciteront pour mourir encore ou pour ne plus mourir. Si c'est pour ne plus mourir, il faut dire, pour la même raison, qu'il en sera ainsi dès la première résurrection. Si c'est pour mourir encore, cette alternative de la vie et

2° Præterea, Illud quod est in perpetuum duraturum non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum moriantur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Osæ prædixerat dicens: *Ero mors tua, o mors* (Osæ, XIII, 14); ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: *Novissima inimica destruetur mors* (I. Cor., XV, 26). Est igitur secundum fidem Ecclesiæ hoc tenendum quod resurgentes non iterum moriantur.

3° Adhuc, Effectus similatur causæ. Resurrectio autem Christi causæ est futuræ resurrectionis, ut dictum est (c. 79); sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud: *Christus resur-*

gens ex mortuis jam non moritur (Rom., VI, 9). Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

4° Amplius, Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animæ separatæ, quod est inconveniens, ut supra (c. 79) dictum est, ad quod evitandum ponuntur post resurgere; vel, si post secundam mortem non resurgent, nulla erit causæ quare post primam resurgent. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitæ in eodem subjecto,

de la mort continuera à l'infini dans le même sujet, et cela semble répugner; car l'intention qu'a Dieu en ressuscitant les corps doit se porter vers quelque chose de déterminé, et la succession alternative de la vie et de la mort est une sorte de changement, qui ne saurait être une fin; car il est contraire à la nature du mouvement qu'il soit une fin, puisque tout mouvement tend à autre chose.

5^e Une nature inférieure, en agissant, a l'intention d'arriver à la perpétuité; car l'action de toute nature inférieure est faite en vue de la génération, qui a pour fin de conserver perpétuellement l'être de l'espèce; aussi la nature n'a pas en vue tel individu comme sa fin dernière, mais la conservation de l'espèce dans l'individu. La nature a cette propriété en tant qu'elle agit par la puissance de Dieu, qui est le premier principe de la perpétuité; c'est pourquoi le Philosophe enseigne que la fin de la génération est encore de faire participer les êtres engendrés à l'être divin sous le rapport de la perpétuité (1). A bien plus forte raison donc l'action de Dieu lui-même tend à quelque chose de perpétuel. Or, la résurrection n'est pas destinée à perpétuer l'espèce;

(1) *Semper generatio et corruptio continentes erunt, nec unquam deficient, idque ratione optima evenit. Nam quum in omnibus quod præstabilius est natura semper expetere dicatur, præstabilius sit autem esse quam non esse, et quot modis esse dicamus alibi dictum sit, hoc vero in omnibus inesse impossibile sit, propterea quod longe ab ipso principio distent, relinquo modo Deus ipse universum complevit, continua facta generatione. Nam ita maxime ipsum esse continenter erit, propterea quod illud, semper inquam generationem fieri, ad substantiam proxime accedit. Cujus rei, ut sæpe diximus, causa circularis latet; sola enim continens est. Quocirca et cætera alia quæ in sese secundum affectus atque vires transmutari solent, seu corpora simplicia circularem imitantur lationem; nam quum ex aqua gignitur aer, et ex aere ignis, et rursum ex igne aer, et ex aere aqua, in orbem ire generationem ideo dicimus, quia rursum eodem redit, reciprocaturque. Quare et recta horum latit circularem imitata lationem continens existit (Arist., *De generatione et corruptione*, II, c. 10).*

quod videtur inconveniens; oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur; ipsa autem mortis et vitæ alternatio successiva est quasi quædam transmutatio, quæ finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5^e Præterea, Intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur; omnia enim naturæ inferioris actio ad generationem ordinatur, cujus quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei; unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura in quantum

agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis; unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho (de Generatione et Corruptione, II, c. 10) ut generata participant esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei; hæc enim per generationem potest conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantam; hoc enim jam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

tout le dit dans cet endroit, quelques-uns veulent appliquer à cette sente suivant : *Qu'est-ce qui a existé ? Cela même qui doit être. Qu'est-ce qui s'est fait ? Cela même qui doit se faire. Rien n'est nouveau sous le soleil et personne ne peut dire : Voilà qui est récent ; car cela a déjà précédé de innombrables siècles avant nous* (Eclési., 1, 9 et 10). Il ne faut pas entendre ce passage en ce sens que les mêmes choses se répètent par diverses générations dans leur identité numérique, mais qu'elles se ressemblent par l'espèce, ainsi que saint Augustin le répond au même lieu. Aristote, dans son livre de la Génération, enseigne la même chose, en parlant contre cette secte (3).

CHAPITRE LXXXIII.

Dans la résurrection, on n'usera plus des aliments, ni des plaisirs sensuels.

Ce qui précède prouve que les hommes ressuscités ne feront plus usage des plaisirs de la chair, ni des aliments. En effet :

1^o La vie corruptible étant supprimée, il est nécessaire de supprimer les choses qui servent pour la vie corruptible. Or, il est évident que l'usage des aliments sert pour la vie corruptible ; car nous prenons de la nourriture pour éviter la corruption qui pourrait se produire par suite de l'épuisement des humeurs naturelles. Dans la vie présente.

intervallia, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, idemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum secula repetendi sint : absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris ; resurgens jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur (Rom., VI, 10 et 9), et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus (11. Thessal., IV, 16). [S. Aug., De Civitate Dei, XII, 13].

(3) Si quid necessarium est, sempiternum est ; et si sempiternum est, necessario est. Si igitur hujusce generatio necessario est, sempiterna est ; et si sempiterna, necessaria. Si igitur generatio cujusquam necessario simpliciter sit, in orbem est eodemque re-
ver-

dem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur : *Quid est quod fuit ? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est ? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sola novum ; nec valet quisquam dicere : Ecce hoc recens est ; jam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos* (Eclési., 1, 9 et 10). Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit. Et Aristoteles (de Generat., II, c. 11) hoc ipsum docuit, contra prædictam sectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

Quid in resurrectione non erit minus ciborum et censeorum.

Ex præmissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venerum et ciborum usus.

1^o Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quæ corruptibili uti deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitæ deservit ; et hoc enim cibus assumimus ut corruptio per-

l'usage des aliments est encore nécessaire pour la croissance, qui n'aura plus lieu chez les hommes après la résurrection, parce que, comme il résulte de ce que nous avons dit (ch. 81), les hommes ressusciteront avec la quantité voulue. De même, l'union de l'homme et de la femme sert à la vie corruptible; car elle a pour fin la génération, au moyen de laquelle ce qui ne peut se conserver comme individu se conserve dans l'espèce. Or, nous avons prouvé que la vie des hommes ressuscités sera incorruptible (ch. 82). Donc les hommes ressuscités ne feront plus usage des aliments ni des plaisirs sensuels.

2° La vie des hommes ressuscités ne sera pas moins réglée que la vie présente, mais elle le sera mieux parce que l'homme y parviendra par la seule action de Dieu; et la nature coopère à lui faire acquérir celle-ci. Or, durant la vie présente, l'usage des aliments est subordonné à une fin; car on prend de la nourriture pour que la digestion la change en la substance du corps. Si donc on use des aliments dans l'autre vie, ce sera nécessairement pour qu'ils soient changés en la substance du corps. Puis donc que rien ne se résoudra dans le corps, parce que le corps sera incorruptible, il faudra dire que la partie des

tatur necesse est. Nam generationem aut terminum habere, aut non habere, necesse est. Et si non habeat, aut in rectum, aut in circulum. Horum autem, si sempiterna sit, la rectum minime possibile est, quia nequaquam sit principium, neque deorsum, ut in futuris accipimus, neque sursum, ut in hisce quæ jam facta sunt. At esse principium, si finita non sit, atque eam sempiternam esse necesse est. Quocirca circularis sit est necesse. Igitur regressum fieri necesse erit; ut si hoc necessario sit, ergo et prius; at vero si hoc, et posterius fore erit necesse. Atque hoc semper continue; nihil enim refert, per duo an plura hoc dicamus. Igitur necessario simpliciter circulari motui atque generationi competit. Et si in orbem fiat generatio, fore quodque et esse factum necesse est; et si necesse sit, horum generatio circularis erit. Hæc itaque non sine ratione accidunt, postea quam motus ille circularis atque celestis perpetuus est; nam hæc necessario fiunt et erunt quæcumque hujusce motiones sunt, et quæcumque propter hunc fiunt motum. Nam si id quod in orbem movetur aliqua semper moveat, eorum quoque motum circulari-

posset accidere ex consumptione naturalis humidit evitetur. Est etiam in presenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (c. 81) patet. Similiter commixtio maris et femine corruptibili vitæ deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum in specie conservatur. Ostensum est autem (c. 82) quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venercorum usus.

2° Adhuc, Vita resurgentium non minus ordinata erit quam præsens vita; sed magis, quia ad illam homo perveniet, solo Deo agente; hanc autem consequitur, cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem; ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Quum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento transeat in augmentum. Resurret enim hoc

aliments qui sera changée passera tout entière en accroissement. Or l'homme ressuscitera avec la quantité qu'il doit avoir, ainsi que nous l'avons dit (ch. 81). Il parviendra donc alors à une quantité excessive : car la quantité est excessive quand elle dépasse la quantité voulue.

3° L'homme ressuscité vivra perpétuellement. Donc, ou bien il usera toujours d'aliments, ou bien il n'en usera pas toujours, mais pendant un temps déterminé. S'il use toujours d'aliments, comme les aliments seront changés en son corps, dont aucune partie ne se résoudra, ils produiront nécessairement un accroissement qui atteindra une certaine dimension. Il faudra donc dire que le corps de l'homme ressuscité croîtra à l'infini, ce qui ne saurait être ; car l'accroissement est un mouvement naturel, et une puissance motrice naturelle ne tend jamais à l'infini, mais toujours à un but certain, parce que, comme il est dit dans le second livre de l'Ame, « la grandeur et l'accroissement ont un terme chez tous les êtres qui subsistent dans la nature (1). » Si, au contraire, l'homme ressuscité ne fait pas toujours usage d'aliments et qu'il vive toujours, il faudra assigner un temps où il n'en usera plus : et c'est pour cela qu'il faut le faire dès le commencement. Donc l'homme ressuscité ne fera plus usage d'aliments.

4° S'il ne fait pas usage d'aliments, il s'ensuit qu'il n'usera pas non plus des plaisirs de la chair, qui demandent l'émission du sperme. Or le sperme ne pourra pas être détaché du corps de l'homme ressuscité, ni de sa substance : d'abord parce que cela est contraire à la raison.

rem esse necessario est ; ut si supra latio orbita sit, eol orbito movetur. Quoniam autem hoc pacto movetur, hac sane de causa anni tempora in circulum fiunt, redeuntque. Quæ quum ita fiant, omnia profecto quæ sub ipsis sunt, haud secus fient (Arist., De generatione et corruptione, II, c. 11, ad medium).

(1) Sunt quibus ipsius ignis natura causa simpliciter nutritionis et accretionis esse videtur. Quapropter et in plantis et in animalibus putabit quispiam ignem id ipsum esse

in debita quantitate, ut supra (c. 81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem ; immoderata est enim quantitas quæ debitam quantitatem excedit.

3° Amplius, Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, quum cibus in corpus conversus sit, a quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur ; quod esse non potest, quia augmentum est motus naturalis ; intentio autem virtutis

naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, quia, ut dicitur in secundo de Anima (c. 4) « omnium natura constantium terminatur est magnitudinis et augmenti ». Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur ; quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur.

4° Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venerorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit, neque ex substantia ejus : tum quia

constitutive du sperme ; car il serait en voie de se corrompre et s'éloignerait de la nature, et ainsi il ne pourrait pas être le principe d'une action naturelle, comme le Philosophe le prouve (2) ; ensuite parce que ces corps étant incorruptibles, aucune partie de leur substance ne saurait se résoudre ; et même le sperme ne pourra pas être le superflu de la substance nutritive, si les hommes ressuscités n'usent plus d'aliments, comme nous venons de le prouver. L'usage des plaisirs sensuels n'existera donc plus dans la résurrection.

5° L'usage des plaisirs de la chair a pour fin la génération. Si donc on use encore des plaisirs de la chair après la résurrection, il s'ensuit, à moins qu'ils n'aient aucun effet, que, même alors, comme maintenant, des hommes seront engendrés. Un grand nombre d'hommes qui n'auront pas existé avant la résurrection existeront donc après la résurrection. C'est donc inutilement que la résurrection des morts est tant différée, pour que tous ceux qui ont une même nature reçoivent en même temps la vie.

6° Si la génération a lieu après la résurrection, les hommes qui seront engendrés retomberont dans la corruption, ou bien ils seront incorruptibles et immortels. — S'ils sont incorruptibles et immortels, beaucoup d'inconvénients en résultent. Premièrement, il faudra supposer que ces hommes naîtront sans le péché originel, puisque la nécessité de mourir est une peine attachée au péché originel ; et cela est con-

quod operatur. Verum non ita est ; sed, quum comitetur causam, est ob id ipsum quodam modo, non simpliciter causa, sed talis est potius anima. Nam ignis quidem accretio in infinitum progreditur, et eo usque fit combustibile ; at eorum omnium quæ natura constant est finis et ratio, tam magnitudinis, quam accretionis ; hæc autem animæ sunt, non ignis, et rationis potius quam materiæ (Arist., *De anima*, II, c. 4, ad medium).

(2) Aristote, dans le premier livre de son *Traité De la génération des animaux* (c. 17 et 18), disserte longuement sur l'origine et les qualités de cette substance.

hoc est contra rationem seminis : esset enim semen in corrumpi et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum (de Generat. Animal., l. I, c. 18) ; tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvere poterit ; nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

5° Item, Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit

hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

6° Amplius, Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt et immortales. — Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primum quidem, quia oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, quum necessitas moriendi sit pena conse-

traire à ce qu'enseigne l'Apôtre, que *le péché est entré dans ce monde par un seul homme, et par le péché la mort; et ainsi la mort a passé dans tous les hommes* (Rom., v, 12). Il s'ensuit, de plus, que tous n'ont pas besoin de la rédemption qui vient de Jésus-Christ, si quelques-uns naissent exempts du péché originel et sans être assujettis à la nécessité de mourir; et dès lors Jésus-Christ ne sera pas le chef de tous les hommes; ce qui est contraire à la doctrine de l'Apôtre, qui dit que, *comme tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés en Jésus-Christ* (I. Cor., xv, 22). Il en découle encore cet autre inconvénient, que le terme de la génération ne sera pas le même pour ceux qui ont une même génération; car les hommes arriveront en vertu de la génération, qui a son principe dans le sperme, ceux-ci à une vie corruptible, ceux-là à une vie immortelle. — Dans le cas où les hommes qui naîtront alors seront sujets à la corruption et mourront, s'ils ne ressuscitent pas ensuite, il en résultera que leurs âmes resteront perpétuellement séparées de leurs corps; ce qui répugne, puisqu'elles sont de la même espèce que les âmes des hommes qui ressuscitent; s'ils ressuscitent aussi, les autres auront dû attendre leur résurrection, pour que le bienfait de la résurrection, qui entre dans la restauration de la nature, comme on le voit par ce qui précède (ch. 81), soit accordé en même temps à tous ceux qui participent à une même nature. Et, en outre, nous ne voyons pas quelle raison demande un délai pour qu'un certain nombre d'hommes ressuscitent ensemble, si ce délai n'est pas pour tous.

7° Si les hommes usent des plaisirs sensuels et engendrent après la résurrection, ils le feront toujours, ou pendant un temps. Si c'est tou-

quens peccatum originale, quod est contra Apostolum dicentem quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit.* (Rom., v, 12). Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione quæ est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur; et sic Christus non erit omnium hominum caput; quod est contra sententiam Apostoli dicentis quod, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (I. Cor., xv, 22). Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio non sit similis generationis terminus; homines enim per generationem, quæ est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc

autem immortalem. — Si autem homines qui tunc nascuntur corruptibiles erunt et moriuntur, si iterato non resurgunt, sequitur quod eorum animæ perpetuo remanebunt a corporibus separatas; quod est inconveniens, quum sint ejusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturæ reparationem pertinet, ut ex dictis (c. 81) patet. Et præterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

7° Adhuc, Si homines resurgentes venereis utantur et generabunt, aut hoc erit:

jours, il s'ensuivra que les hommes se multiplieront à l'infini. Or, après la résurrection, la nature ne pourra pas tendre par la génération à une autre fin qu'à la multiplication des hommes; car elle ne tendra pas à conserver l'espèce par la génération, puisque les hommes devront vivre incorruptibles. Il résulte donc de là que, dans la génération, la nature tend à l'infini; ce qui est impossible. S'ils n'engendrent pas toujours, mais seulement pendant un temps déterminé, ils n'engendreront donc plus après ce temps; c'est pourquoi il faut leur concéder que dès le commencement ils n'usent plus des plaisirs sensuels et n'engendrent pas.

Si l'on répond que les hommes ressuscités n'useront pas des aliments et des plaisirs de la chair pour la conservation et l'accroissement du corps, ni dans le but de conserver l'espèce ou de multiplier les hommes, mais en vue de la seule délectation qui se rencontre dans ces actes, afin qu'aucune délectation ne fasse défaut aux hommes dans la récompense suprême, cela répugne évidemment pour plusieurs raisons:

Premièrement, parce que, comme nous l'avons déjà dit, la vie des hommes ressuscités sera mieux réglée que notre vie actuelle. Or, durant cette vie, c'est un désordre et un vice que quelqu'un use des aliments et des plaisirs de la chair uniquement en vue de la délectation, et non pas parce qu'il est nécessaire de sustenter le corps et d'élever des enfants. Et cela est conforme à la raison; car les délectations que l'on trouve dans ces actes ne sont pas les fins des actes, mais c'est plutôt le contraire. La nature, en effet, s'est proposé, en attachant de la délectation à ces actes, d'empêcher que la fatigue ne fit abandonner

semper aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit infinitum. Intentio autem naturæ generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum; non enim erit ad conservationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturæ generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt; quare et a principio hoc eis attribuendum est ut venereis non utantur nec generent.

Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis,

neque conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quæ in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit, patet quidem multipliciter hæc inconvenienter dici:

Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita, inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter, nam delectationes quæ sunt in præmissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus ne animalia propter laborem ab istis actibus ne-

aux animaux les actes nécessaires à la nature ; ce qui aurait lieu, si la délectation ne les y provoquait. L'ordre est donc renversé et opposé : ce qui convient, si ces opérations ne sont faites qu'en vue des seules délectations. Donc cela n'aura lieu en aucune manière chez les hommes ressuscités, dont nous considérons la vie comme parfaitement réglée.

2° La vie des hommes ressuscités a pour fin la possession du bonheur parfait. Or, nous avons démontré que le parfait bonheur et la félicité de l'homme ne consistent pas dans les délectations corporelles, qui sont les délectations des aliments et des plaisirs sensuels (liv. III, ch. 27). Il ne faut donc pas supposer ces délectations dans la vie des hommes ressuscités.

3° Les actes des vertus se rapportent au bonheur, comme à leur fin. Si donc les délectations attachées aux aliments et aux plaisirs de la chair se rencontrent dans l'état du bonheur futur, comme concourant à ce bonheur, il s'ensuivra que ces délectations seront en quelque sorte dans l'intention de ceux qui font des actes de vertu ; et cela exclut la raison de la tempérance ; car il est contraire à la raison de la tempérance que quelqu'un s'abstienne présentement des délectations afin d'en pouvoir jouir plus largement dans la suite. Toute chasteté deviendrait donc de l'impureté, et toute abstinence serait de la gourmandise. Si l'on dit que ces délectations existent, sans cependant entrer de telle sorte dans le bonheur, que ceux qui pratiquent les vertus doivent les avoir en vue, cela est impossible, parce que tout ce qui existe est pour autre chose ou bien pour soi-même. Or, ces délectations n'existeront pas pour autre chose ; car nous avons déjà prouvé qu'elles ne se rap-

cessariis naturæ desisterent ; quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo præposterus et indecens, si operationes propter solas delectationes exercentur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

2° Adhuc, Vita resurgentium ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quæ sunt delectationes ciborum et venereorum, ut ostensum est (l. III, c. 27). Non igitur oportet ponere in vita resurgentium hujusmodi delectationes esse.

3° Amplius, Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem, sicut ad finem. Si igitur in statu futuræ beatitudinis essent delecta-

tionis ciborum et venereorum, quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt essent aliquantulum delectationes prædictæ ; quod rationem temperantiam excludit ; est enim contra temperantiam rationem ut aliquis a delectationibus nunc absterneat ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica et omnis abstinencia gulosa. Si vero prædictæ delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt, hoc esse non potest, quia omne quod est vel est propter alterum vel propter seipsum. Prædictæ autem delectationes non erunt propter alterum ; non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturæ, ut jam ostensum est. Relin-

porteront pas à des actions coordonnées avec une fin naturelle. Reste donc à dire qu'elles seront pour elles-mêmes. Or, tout ce qui est tel est le bonheur ou une partie du bonheur. Si ces délectations se trouvent dans la vie des hommes ressuscités, elles doivent donc entrer dans leur bonheur; et nous venons de voir que cela est impossible. Donc ces délectations ne se rencontreront en aucune manière dans la vie future.

4° C'est, paraît-il, une folie de rechercher les délectations corporelles, qui nous sont communes avec les animaux sans raison, lorsque l'on attend les délectations les plus élevées qui nous seront communes avec les Anges et qui se trouveront dans la vision de Dieu, qui sera commune aux Anges et à nous, ainsi que nous l'avons démontré (liv. III, ch. 51); à moins qu'il ne plaise à quelqu'un de dire que la félicité des Anges est imparfaite, parce que les délectations des brutes leur manquent; ce qui est complètement absurde.

C'est ce qui fait dire à notre Seigneur que, *dans la résurrection, il n'y aura ni épouses, ni maris, mais ils seront comme les Anges de Dieu* (Matth., xxii, 30).

Ceci détruit l'erreur des Juifs et des Mahométans, qui prétendent que, dans la résurrection, les hommes useront, comme maintenant, des aliments et des plaisirs sensuels. Quelques hérétiques les ont suivis, même parmi les Chrétiens. Ils prétendent qu'un règne terrestre de Jésus-Christ doit durer sur la terre pendant mille ans; et ils disent que « pendant cet espace de temps, ceux qui seront alors ressuscités » s'abandonneront absolument sans réserve aux délices charnelles et « ils y mettent une telle abondance de viandes et de boisson, que, » non-seulement ils ne gardent aucune mesure, mais même qu'ils

quitur igitur quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est hujusmodi vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes prædictæ in vitæ resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant; quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo hujusmodi delectationes erunt in futura vita.

4° Præterea, Ridiculum videtur delectationes quærere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimæ, in quibus cum Angelis communicamus, quæ erunt in Dei visione, quæ nobis et Angelis erit communis, ut ostensum est (l. III, c. 51); nisi forte quis dicere velit beatitudinem

Angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum; quod est omnino absurdum.

Hinc est quod Dominus dicit quod, *in resurrectione, neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei* (Matth., xxii, 30).

Per hoc autem excluditur error Judæorum et Sarracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et veneris utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani hæretici sunt secuti, qui, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt « eos qui tunc resurrexerint immo- » deratissime carnalibus epulis vacaturos, » in quibus sit cibus tantus aut potas ut

« dépassent les bornes de la crédulité. Ces choses sont de tout point incroyables, si ce n'est pour les hommes charnels. Les hommes spirituels donnent à ceux qui croient cela le nom de *Chiliastes* (*Χιλιασταί*), d'un mot grec; et en traduisant mot à mot, nous pouvons les appeler « *Millénaires*, » comme le dit saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. II, ch. 7). (2).

Quelques raisons, pourtant, paraissent favoriser cette opinion.

La première, c'est qu'avant son péché, Adam avait une vie immortelle, et, cependant, il pouvait user, dans cet état, des aliments et des plaisirs de la chair, puisqu'il lui fut dit, avant son péché : *Croissez et multipliez-vous* (Gen., I, 28); et encore : *Mangez de tous les arbres du Paradis* (Ibid., II, 16).

2° Ensuite nous lisons que Jésus-Christ lui-même mangea et but après sa résurrection; car il est rapporté que, lorsqu'il eut mangé, en présence de ses disciples, il prit les restes et les leur donna (Luc, XXIV, 43); et saint Pierre dit : *Celui-là, c'est-à-dire Jésus, Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et il a voulu qu'il se montrât, non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance, à nous, qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité d'entre les morts* (Act., I, 40 et 41).

3° Certains passages de l'Écriture semblent même promettre aux hommes qu'ils feront usage des aliments dans cet état. Il est écrit : *Le Seigneur des armées préparera à tous les peuples, sur cette montagne,*

(3) *Cerinthiani, a Cerintho, iidemque Merinthiani, a Merintho, mundum ab Angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia hujusmodi legis præcepta servari. Jesum hominem tantummodo fuisse, nec resurrexisse, sed resurrecturum asseverantes. Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates futuros fabulantur; unde etiam Chiliasæ appellantur* (S. Aug., *De hæresibus*, c. 8).

« non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt istos ista credentes « *Χιλιασταί* » appellant græco vocabulo : « quos, verbum e verbo exprimentes, nos possumus *Millenarios* nuncupare », ut Augustinus dicit (*De Civit. Dei*, l. XX, c. 7).
Sunt autem quædam quæ huic opinioni suffragari videntur.

Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem, et tamen cibus et veneris uti potuit in illo statu, quum ante peccatum illi sit dictum : *Cre-*

scite et multiplicamini (Gen., I, 28); et iterum : *Ex omni ligno Paradisi comede* (Ibid., II, 16).

2° Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comediase et bibiase; dicitur enim quod, quum manducasset coram discipulis, *sumens reliquias dedit eis* (Luc. XXIV, 43); et dicit Petrus : *Hunc, scilicet Jesum, Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexisset a mortuis* (Act., I, 40 et 41).

3° Sunt etiam quædam auctoritates quæ cibum usumque hujusmodi statu hominis

un festin de viandes délicieuses, un festin de vin, de viandes succulentes, de vin pur (Is., XLV, 6); et nous voyons que cela s'entend de l'état des hommes ressuscités, par ce qui suit : *Il précipitera la mort pour jamais, et le Seigneur Dieu séchera les larmes sur tous les visages* (Ibid., 8). Il est dit encore : *Mes serviteurs mangeront, et vous aurez faim; mes serviteurs boiront, et vous aurez soif* (Is., XLV, 13); et il est clair qu'il faut rapporter cela à l'état de la vie future, par ce qui vient après : *Voici que je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre* (Ibid., 47). — Le Seigneur dit aussi : *Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père* (Matth., XXXI, 29); *Je vous prépare un royaume, comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume* (Luc, XXII, 29). — Nous lisons de plus que, *sur les deux rives du fleuve qui coulera dans la cité des bienheureux, sera un arbre de vie portant douze fruits* (Apoc., XXII, 29); et il est dit : *Je vis... les âmes de ceux qui ont été décapités pour avoir rendu témoignage à Jésus-Christ..., ils ont vécu et ils ont régné mille ans avec Jésus-Christ. Tous les autres morts n'ont pas vécu jusqu'à ce que mille ans fussent accomplis* (Ibid., XX, 4 et 5). — Tous ces textes semblent appuyer l'opinion de ces hérétiques.

Mais il n'est pas difficile de répondre à cela.

La première objection faite au sujet d'Adam n'a aucune valeur. Adam, en effet, eut une certaine perfection personnelle; cependant, la nature humaine n'avait pas encore toute sa perfection, puisque le genre humain n'était pas multiplié. Adam fut donc établi dans l'état de perfection qui convenait au principe de tout le genre humain; aussi fallait-

repromittere videntur. Dicitur enim : *Faciet Dominus exercitum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defecatæ* (Isai., XXV, 6); et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium patet ex hoc quod postea subditur : *Præcipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie* (ibid., 8). Dicitur etiam : *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitiatis* (Isai., LXV, 13); et quod hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ patet ex eo quod postea subditur : *Ecce ego creo caelos novos, et terram novam* (ibid. 17). — Dominus etiam dicit : *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (Matth., XXXI, 29); et dicit : *Ego dispono vobis sicut disposui mihi*

Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo (Luc., XXII, 29). — Et etiam dicitur quod ex utraque parte fluminis, quod erit in civitate beatorum, erit lignum vitæ afferens fructus duodecim (Apoc., XXII, 2); et dicitur : *Vidi... animas decollatorum propter testimonium Jesu..., et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis. Cæteri mortuorum non vixerunt donec consummentur mille anni* (ibid., XX, 4 et 5). — Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur.

Hæc autem non difficile est solvere.

1° Quod enim primo objicitur de Adam efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem; nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali per-

il qu'il engendrât pour multiplier le genre humain, et, par conséquent, qu'il fit usage d'aliments. Mais les hommes ressuscités seront parfaits lorsque la nature humaine arrivera à son entière perfection, le nombre des élus se trouvant complété; c'est pourquoi la génération n'aura plus lieu, ni l'usage des aliments. Pour cette raison, l'immortalité et l'incorruptibilité des hommes ressuscités différeront de celles dont jouissait Adam. Les hommes ressuscités seront immortels et incorruptibles, de telle sorte qu'ils ne pourront pas mourir et que rien dans leur corps ne pourra se résoudre; au lieu qu'Adam était immortel de manière à pouvoir ne pas mourir, s'il ne péchait pas, et à pouvoir mourir, s'il venait à pécher; et son immortalité pouvait se conserver, non pas parce que rien ne se serait détaché de son corps, mais parce qu'en prenant de la nourriture, il pouvait se préserver de la perte des humeurs naturelles, pour empêcher que son corps ne tombât dans la corruption.

2° Quant à Jésus-Christ, il faut dire qu'il mangea après sa résurrection, non par nécessité, mais afin de prouver la vérité de sa résurrection; aussi, cette nourriture qu'il prit ne se changea pas en sa chair, mais elle redevint par résolution la même matière qu'auparavant. Or, cette raison de manger n'existera plus dans la résurrection générale.

3° On doit entendre dans un sens spirituel les textes qui semblent promettre l'usage des aliments après la résurrection. En effet, la Sainte Écriture nous propose les choses intelligibles sous la similitude des choses sensibles, afin que notre esprit apprenne à aimer ce qu'il ne connaît pas par ce qu'il connaît; et, en observant cela, la Sainte Écriture a coutume de désigner la délectation que l'on éprouve dans la contemplation de la sagesse, et la réception de la vérité intelligible dans

fectione quæ competeat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et, per consequens, quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit, natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum jam completo; et ideo generatio locum non habebit, nec alimentum usus. Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quæ fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret; et ejus immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab ejus corpore, sed ut contra resolutionem

humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus ejus perveniret.

2° De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem; unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in præjacentem materiam. Hæc autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

5° Auctoritates vero quæ ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur spiritualiter intelligendæ sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quæ novit discat incognita amare; et, secundum hunc modum, delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, et assumptio ve-

notre intelligence, par l'usage des aliments, selon ce qui est dit de la Sagesse : *Elle a préparé le vin et dressé sa table, ... et elle a dit aux insensés : Venez, mangez mon pain, et buvez le vin que je vous ai préparé* (Prov., ix, 2, 4 et 5). Nous lisons encore : *Le Seigneur le nourrira du pain de vie et d'intelligence, et il lui fera boire l'eau salulaire de la sagesse* (Eccli., xv, 3); et il est dit de la Sagesse elle-même : *Elle est un arbre de vie pour ceux qui l'embrassent, et heureux celui qui se tient uni à elle* (Prov., iii, 18). Les passages allégués plus haut ne nous forcent donc pas de dire que les hommes ressuscités feront usage d'aliments.

On peut expliquer autrement ce qu'on a cité des paroles de notre Seigneur, qui se trouvent en saint Mathieu (xxvi, 29), en le faisant rapporter à ce fait, qu'après sa résurrection, il mangea avec ses disciples, et but un vin nouveau, c'est-à-dire d'une nouvelle manière, en ce sens que ce ne fut pas par nécessité, mais pour prouver sa résurrection; et il dit : *Dans le royaume de mon Père*, parce que le règne de l'immortalité commença à se manifester dans la résurrection de Jésus-Christ.

Ce qu'on lit dans l'Apocalypse des mille ans et de la première résurrection des martyrs, doit s'entendre en ce sens, que la première résurrection est celle des âmes, en tant qu'elles ressuscitent du péché, selon cette parole de l'Apôtre : *Lerez-vous d'entre les morts, et Jésus-Christ vous éclairera* (Eph., v, 14). Les mille ans signifient la durée entière de l'Église, pendant laquelle les martyrs et les autres saints règnent avec Jésus-Christ, quant à leurs âmes, tant dans l'Église d'ici-bas, qui s'appelle le royaume de Dieu, que dans la céleste patrie; car le nombre mille indique la perfection, parce que c'est un nombre cubique, c'est-à-dire une figure solide, et sa racine est le nombre dix, que l'on prend

ritatis intelligibilis in intellectum nostrum per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud quod de Sapientia dicitur : *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam, ... et insipientibus locuta est : Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* (Proverb., ix, 2, 4 et 5); et dicitur : *Cibabit illum Dominus pone vitas et intellectus, et aqua sapientie salutis potabit illum* (Eccli., xv, 3); de ipsa etiam Sapientia dicitur : *Lignum vitas est his qui apprehenderint eam; et qui tenuerit eam beatus* (Proverb., iii, 18). Non igitur prædictæ auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini quæ habentur (Matth., xxvi, 29) potest et aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectio-

nem comedit et bibit novum quidem vinum, id est novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem; et dicit : *In regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari inceptum.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli : *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus* (Ephes., v, 14). Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiæ in quo martyres regnant cum Christo et alii sancti, tam in præsentī Ecclesiā, quæ regnum Dei dicitur, quam etiam in cœlesti patria, quantum ad animas; millenarius enim numerus perfectionem si-

aussi ordinairement pour le signe de la perfection. Ainsi donc, il est évident que les hommes ressuscités ne s'adonneront plus aux viandes aux boissons, ni aux plaisirs charnels.

On peut conclure de là, en dernier lieu, qu'alors cesseront toutes les occupations de la vie active, qui paraissent se rapporter à l'usage des aliments et des plaisirs sensuels, et aux autres choses nécessaires à la vie périssable. Les hommes ressuscités ne conserveront donc que la seule occupation de la vie contemplative; et c'est pourquoi il est dit de Marie se livrant à la contemplation : *Qu'elle a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point enlevée* (Luc, x, 42). C'est encore pour cela qu'il est écrit : *Celui qui sera descendu sous terre ne remontera plus et il ne retournera jamais dans sa maison, et le lieu qu'il habitait ne le connaîtra plus désormais* (Job, vii, 9 et 10); et en s'exprimant ainsi, Job nie que la résurrection doive être telle que l'ont prétendu quelques-uns, qui ont dit qu'après la résurrection, l'homme retournera aux mêmes occupations auxquelles il se livre maintenant, en sorte qu'il construira des maisons et exercera les autres fonctions analogues.

CHAPITRE LXXXIV.

Les corps des hommes ressuscités seront de la même nature qu'au vivant.

A l'occasion des questions que nous venons d'examiner, quelques-uns se sont trompés sur la condition où se trouveront les hommes ressuscités.

1° Parce que le corps étant composé d'éléments contraires semble se corrompre nécessairement, il s'en est trouvé qui ont dit que les

gnificat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activæ vitæ cessabunt, quæ ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum, et ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. Sola ergo occupatio contemplativæ vitæ in resurgentibus remanebit; propter quod dicitur de Maria contemplante quod optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea (Luc., x, 42). Inde est etiam quod dicitur : *Qui descenderit ad inferos, non ascendet nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscat eum amplius locus ejus*

(Job, vii, 9 et 10); in quibus verbis talem resurrectionem Job negat qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet ædificet domos et alia hujusmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora resurgentium erunt ejusdem naturæ sicut prius.

Occasione autem præmissorum, quidam circa conditiones resurgentium erraverunt.

1° Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes ha-

hommes ressuscités n'auront pas de ces corps composés d'éléments contraires ; et plusieurs, parmi eux, ont prétendu que nos corps ne ressusciteront pas dans la nature corporelle, mais seront changés en esprits. Ils ont été impressionnés par ce que dit l'Apôtre : *Un corps animal est semé et il ressuscitera corps spirituel* (I. Cor., xv, 44).

2° La même parole en a poussé d'autres à dire que, dans la résurrection, nos corps seront subtils, et semblables à l'air et au vent ; car on donne aussi le nom d'*esprit* à l'air, et de la sorte on entend par les êtres spirituels les êtres aériens.

3° D'autres ont avancé que, dans la résurrection, les âmes reprendront, non pas des corps terrestres, mais des corps célestes, prenant occasion de ce que dit l'Apôtre, en parlant de la résurrection : *Il y a des corps célestes et des corps terrestres* (I. Cor., xv, 40).

Toutes ces opinions paraissent s'appuyer sur cette parole de l'Apôtre : *La chair et le sang ne peuvent pas posséder le royaume de Dieu* (Ibid., 50) ; et il semble d'après cela que les corps des hommes ressuscités n'auront ni chair ni os, ni, par conséquent, aucune humeur.

Mais l'erreur de ces opinions ressort manifestement ; car :

1° Notre résurrection sera conforme à la résurrection de Jésus-Christ, selon ce passage de l'Apôtre : *Il transformera notre corps abject, en lui donnant la forme de son corps glorieux* (Philipp. iii, 21.) Or, après sa résurrection, Jésus-Christ eut un corps palpable, composé de chairs et d'os, puisque, comme il est rapporté, il dit à ses disciples, après sa résurrection : *Touchez et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, xxiv, 39). Donc les autres hommes auront

jusmodi corpora ex contrariis composita non habere ; quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (I. Cor., xv, 44).

2° Alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri et ventis similia ; nam et *spiritus* aer dicitur, ut sic spiritualia aerea intelligantur.

3° Alii vero dixerunt quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena, sed caelestia ; occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit, de resurrectione loquens : *Et corpora caelestia, et corpora ter-*

Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt* (Ibid., 50) ; et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et, per consequens, nec aliquos humores.

Sed harum opinionum error manifeste apparet.

1° Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli : *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae* (Philipp., iii, 21). Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens, quia, ut dicitur, post resurrectionem discipulis dixit : *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., xxiv

aussi en ressuscitant des corps palpables, composés de chairs et d'os.

2° L'âme est unie au corps comme la forme à la matière. Or, toute forme a une matière déterminée; car il doit y avoir une proportion entre l'acte et la puissance. Dès lors donc que l'âme est spécifiquement la même, on voit qu'elle doit avoir une matière spécifiquement identique. Donc le corps qui existait avant la résurrection existera après dans son identité spécifique, et ainsi il sera nécessairement composé de chairs et d'os et des autres parties analogues.

3° Puisqu'on fait entrer la matière dans la définition des êtres naturels, qui exprime l'essence de l'espèce, si la matière change quant à l'espèce, l'espèce de l'être naturel varie nécessairement. Or, l'homme est un être naturel. Si donc il n'a pas, après la résurrection, un corps composé de chairs et d'os et des autres parties analogues, comme il l'a maintenant, l'être qui ressuscitera ne sera pas de la même espèce, mais on ne l'appellera un homme que par équivoque.

4° La distance est plus grande de l'âme d'un homme à un corps d'une autre espèce qu'au corps humain d'un autre homme. Or, nous avons prouvé que l'âme ne peut pas s'unir en second lieu au corps d'un autre homme (liv. II, ch. 83). Donc elle pourra beaucoup moins encore s'unir à un corps d'espèce différente dans la résurrection.

5° Pour que l'homme ressuscite dans son identité numérique, il est nécessaire que ses parties essentielles soient numériquement les mêmes. Si donc le corps de l'homme ressuscité n'est pas composé des chairs et des os qui le composent maintenant, l'homme ressuscité ne sera pas numériquement le même.

39]. Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus et ossibus composita.

2° Adhuc, Anima unitur corpori sicut forma materię. Omnis autem forma habet determinatam materiam; oportet enim esse proportionem actus et potentię. Quum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus et aliis hujusmodi partibus.

3° Amplius, Quum in diffinitione rerum naturalium, quę significat essentialiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectio-

nem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et hujusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget ejusdem speciei, sed dicetur homo tantum æquivoce.

4° Item, Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut ostensum est (I. II, c. 83). Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

5° Præterea, Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentielles sint eadem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones me-

Job repousse très clairement toutes ces fausses opinions, en disant : *Je serai de nouveau revêtu de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair ; je le verrai moi-même...*, et ce ne sera pas un autre (Job, XIX, 26 et 27).

Chacune des opinions précédentes a ses propres inconvénients.

Il répugne absolument de dire que le corps passera à l'état d'esprit.

Car :

1° Les êtres qui ont une matière commune peuvent seuls se changer réciproquement l'un en l'autre. Or, les esprits et les corps ne sauraient avoir une matière commune, puisque les substances spirituelles sont complètement immatérielles, comme nous l'avons démontré (liv. II, ch. 49 et 50). Il est donc impossible que le corps humain passe à l'état de substance spirituelle.

2° Si le corps humain passe à l'état de substance spirituelle, il sera changé en cette même substance spirituelle qui est l'âme, ou en quelque autre. Si c'est en l'âme elle-même, il n'y aura qu'une âme dans l'homme après la résurrection, tout comme avant la résurrection. La résurrection ne changera donc pas la condition de l'homme. S'il est changé en une autre substance spirituelle, il s'ensuivra qu'un seul être sera composé de deux substances spirituelles dans une nature ; ce qui est absolument impossible, parce que toute substance spirituelle subsiste par elle-même.

Il est également impossible que le corps de l'homme ressuscité soit comme aérien et ressemble au vent. En effet :

1° Le corps de l'homme et de tout animal a nécessairement une figure déterminée dans son tout et dans ses parties. Or, un corps qui

nifestissime Job excludit, dicens : *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum quem visurus sum ego ipse...*, et non alius (Job., XIX, 26 et 27).

Habent autem et singulæ prædictarum opinionum propria inconvenientia.

Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile.

1° Non enim transeunt invicem nisi quæ in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia, quum substantiæ spirituales sint omnino immateriales, ut ostensum est (I. II, c. 49 et 50). Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualement.

2° Item, Si transeat in substantiam spiritualement corpus humanum, aut transibit

in ipsam spiritualement substantiam quæ est anima, aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem ; non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualement, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura ; quod est omnino impossibile, quia qualibet substantia spiritualis est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aerium et ventis simile.

1° Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis habere determinatam figuram in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet

a une figure déterminée doit pouvoir trouver un terme en lui-même, puisque la figure est ce qui est compris dans un ou plusieurs termes; et l'air ne peut pas trouver un terme en lui-même, mais il est seulement terminé par un terme étranger. Il n'est donc pas possible que le corps de l'homme ressuscité soit aérien ou ressemble au vent;

3° Le corps de l'homme ressuscité devra avoir la faculté de toucher, parce qu'il n'est point d'animal sans tact; et l'être qui ressuscitera sera nécessairement un animal, s'il est homme. Or, un corps aérien ne peut avoir la faculté de toucher, non plus qu'un corps simple quelconque, puisque le corps au moyen duquel le tact s'exerce doit être un milieu entre les qualités tangibles, de manière à être, en quelque sorte, en puissance relativement à ces qualités, comme le Philosophe le prouve (1). Il est donc impossible que le corps de l'homme ressuscité soit aérien et semblable aux vents.

Il ressort encore de là qu'il ne pourra pas être un corps céleste. Car :

4° Le corps de l'homme, comme celui de tout animal, doit être susceptible des qualités tangibles, ainsi que nous l'avons déjà dit. Or, cela ne peut convenir à un corps céleste, parce qu'il n'est ni chaud, ni froid, ni humide, ni sec, ni rien de semblable en acte ou en puissance.

(1) Necesse est ipsum corpus copulatum medium esse inter instrumentum ipsius tactus et res ipsas tangibiles, per quod fiunt ipsi sensus.... Nam sensibilia cuncta per medium sentiuntur.... Omnino autem ut aer et aqua sese habent ad visum et auditum atque olfactum, sic caro ac lingua sese ad hujus instrumentum sensus habere videntur. Atque nec ibi profecto, nec hic perceptio sensus fiet, quam instrumentum sensus a re sensibili tangitur; ut si quispiam super extremum oculi corpus posuerit album. Ex quo etiam plane patet instrumentum sensus ipsius quo res percipiuntur tangibiles intus esse collocatum....; sensibillum enim, si in ipsis instrumentis ponantur sensuum, non fit, ut patet, perceptio; at si super carnem ponatur tangibile, fit, ut docet experientia, sensus. Quare sine dubio ipsa caro medium est in tactu. Atqui eo tacta percipiuntur quae corpora sunt, etc. (Arist., *De anima*, II, c. 11, ad medium).

quod ait in se terminabile, quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum vel ventis simile.

2° Præterea, Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, quia sine tactu nullum est animal; oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus esse medium in-

ter qualitates tangibiles, ut ait quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat in secundo libro de anima (c. 11). Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non potest esse corpus celeste.

1° Oportet enim corpus hominis et ceteris animalis esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut jam dictum est. Hoc autem corpori celesti non potest convenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque

comme Aristote l'établit dans le premier livre *du Ciel* (2). Donc le corps de l'homme ressuscité ne sera pas un corps céleste.

1° Les corps célestes sont incorruptibles, et, par conséquent, aucun changement ne peut les faire sortir de leur disposition naturelle. Or, ils doivent naturellement avoir la figure sphérique, comme Aristote le démontre dans le second livre *du Ciel et du Monde* (3). Il ne peut donc se faire qu'ils reçoivent la figure que doit naturellement avoir le corps humain. Il est donc impossible que les corps des hommes ressuscités soient de la nature des corps célestes.

CHAPITRE LXXXV.

Les corps des hommes ressuscités seront dans une autre disposition qu'au paravant.

Quoique les corps des hommes ressuscités doivent être de la même espèce dont sont maintenant nos corps, ils auront cependant une autre disposition, qui consistera, premièrement, en ce que tous les corps des hommes ressuscités, tant bons que mauvais, seront incorruptibles; et il en sera ainsi pour trois raisons.

(2) Aristote, dans le premier livre de son *Traité Du Ciel* (c. 2 et 3), raisonne assez longuement pour prouver que, outre les quatre corps simples, ou éléments, auxquels il attribue le mouvement en ligne droite, il existe un autre corps simple supérieur à ceux-là, et qui, en vertu de sa nature, se meut circulairement. Il ajoute que ce corps simple plus parfait n'est ni pesant, ni léger; qu'il n'a pas été produit; qu'il est incorruptible et n'admet pas d'accroissement, ni de diminution, ni une altération quelconque. — Ailleurs il dit encore: De calore genito, quem sol præstare solet, magis quidem per se et exacte convenit in commentario de sensu dicere; nam calor affectio quædam sensus existit. Sed quam ob causam oriatur calor, quum corpora illa cœlestia haudquaquam ejusmodi snapte natura sint, dicendum nunc quoque. Videmus itaque motum posse aerem segregare atque incendere in tantum, ut sæpius et quæ motu cidentur liquefieri videantur etc. (*Meteorologicorum*, I, c. 4).

(3) Figuram cœlum rotundam habere necesse est; hæc enim est accommodatissima substantiæ ipsius, et natura etiam prima. Dicamus autem universaliter quænam et in

aliquid hujusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in primo de Cœlo (c. 2 et 3). Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus cœleste.

2° Adhuc, Corpora cœlestia sunt incorruptibilia; et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura spherica, ut probatur in secundo de Cœlo et Mundo (c. 4). Non est igitur possibile quod accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora

resurgentium sint de natura cœlestium corporum.

CAPUT LXXXV.

Quod corpora resurgentium erunt aliterius dispositionis quam ante.

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura ejusdem speciei cujus nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt, et primo quidem, quantum ad

La première se tire de la fin de la résurrection. Les méchants, et effet, aussi bien que les bons, ressusciteront pour recevoir, même dans leurs propres corps, la récompense ou le châtiment des actions qu'ils auront faites tandis qu'ils vivaient dans un corps. Or, la récompense des bons, qui est la félicité, sera éternelle ; de même, une peine éternelle est due au péché mortel ; et ces deux points ressortent clairement de ce que nous avons établi (liv. III, ch. 62 et 144). Il faut donc que des deux côtés on reçoive un corps incorruptible.

On peut tirer une autre raison de la cause formelle de la résurrection, qui est l'âme. Nous avons dit plus haut que, pour que l'âme ne reste pas éternellement séparée du corps, elle prendra de nouveau ce corps après la résurrection (ch. 79). Puis donc qu'il sera pourvu à la perfection de l'âme en ce qu'elle recevra un corps, il conviendra que le corps soit dans une disposition conforme à celle de l'âme. Or, l'âme est incorruptible. Par conséquent, il lui sera rendu un corps incorruptible.

La troisième raison peut se prendre dans la cause active de la résurrection. Dieu, qui restaurera pour la vie des corps déjà corrompus.

planis, et in solidis figura sit prima. Omnis itaque figura plana aut a rectis lineis, aut a circumferentia continetur ; et illa quidem a pluribus, hæc ab una linea solum. Quæ unum igitur in unoquoque genere prius sit multis natura, compositoque simplex, figurarum planarum profecto circulus erit prima. Præterea, si perfectum id est extra quod nihil eorum quæ sunt ipsius accipi potest, quemadmodum prius est definitum, et linea quidem rectæ semper additio fieri potest, lineæ vero circulari nunquam, patet perfectæ eam lineam esse quæ ipsum circumulum continet. Quare, si perfectum prius est imperfectum, ob hæc et circulus prima erit figura ; sola namque ab una superficie continetur ; rectarum vero linearum figuræ a pluribus continentur. Ut enim in planis circulus sese habet, sic in solidis sphaera.... Quum autem prima figura primi sit corporis, primum vero corpus id sit quod est ultima in conversione, rotandum id erit sane quod fertur conversatione.... Quare si cælum convertitur, celerrimeque movetur, rotandum ipsum esse necesse est (Arist., *De celo*, II, c. 4, passim).

hoc quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt ; cuius quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali ut etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro his quæ gesserant dum vixerunt in corpore. Præmium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum ; similiter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua ; quorum utrumque patet ex his quæ determinata sunt (l. III, c. 62 et 144). Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest sumi a causa formæ resurgentium, quæ est anima. Dictum est enim supra (c. 79) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resurget. Quia igitur in hoc perfectioni animæ providetur quod corpus recipiat, conveniens est ut corpus secundum quod competit animæ disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora jam corrupta reparabit ad vitam multo fortius hoc corporibus præstare po-

pourra, à bien plus forte raison, donner à ces corps de conserver toujours la vie qu'ils auront recouvrée ; et la preuve en est que, quand il l'a voulu, il a protégé contre les atteintes de la corruption même des corps corruptibles : par exemple, les corps des trois enfants dans la fournaise.

Il faut donc se faire de l'incorruptibilité de l'état futur cette idée, que la puissance divine rendra incorruptible ce corps qui est maintenant corruptible, en sorte que l'âme le dominera parfaitement, afin de le vivifier, et aucun autre être ne pourra empêcher cette communication de la vie ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité* (I. Cor., xv, 53). L'homme ressuscité ne sera donc pas immortel parce qu'il reprendra un autre corps incorruptible, comme l'ont affirmé les opinions précédentes, mais parce que ce même corps, qui est maintenant corruptible, deviendra incorruptible. Ainsi donc, on doit entendre cette parole de l'Apôtre : *La chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu* (Ibid., 50), en ce sens que, dans l'état de la résurrection, la corruption de la chair et du sang sera détruite, bien que la substance de la chair et du sang demeure ; c'est pourquoi il ajoute : *Et la corruption ne jouira pas de l'incorruptibilité* (Ibid.).

CHAPITRE LXXXVI.

De la qualité des corps glorifiés.

Quoique, par le mérite de Jésus-Christ, le défaut de la nature disparaisse, dans la résurrection, généralement chez tous les hommes, tant

terit ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur ; in cuius rei exemplum etiam corpora corruptibilia, quum voluit, a corruptione servavit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet, nec talis communicatio vitæ a quocumque alio poterit impediri ; unde et Apostolus dicit : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem* (I. Cor., xv, 53). Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut prædictæ opiniones posuerunt,

sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit : *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt* (Ibid., 50), quod in statu resurgentium corruptio tollitur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente ; unde subiungit : *Neque corruptio incorruptelam possidebit* (Ibid.).

CAPUT LXXXVI.

De qualitate corporum glorificatorum.

Quamvis autem, merito Christi, defectus naturæ in resurrectione tollatur ab omnibus communiter, tam bonis quam malis, rema-

bons que mauvais, il restera cependant une différence entre les bons et les méchants pour ce qui convient personnellement à chaque catégorie. Or, il entre dans la raison constitutive de la nature que l'âme humaine soit la forme du corps, le vivifiant et lui conservant l'existence ; mais, par les actes personnels, l'âme mérite d'être élevée à la gloire de la vision divine, ou bien d'être exclue de l'ordre de cette gloire à cause de la faute. Le corps de tous les hommes en général sera donc mis dans la disposition qui convient à l'âme, de telle sorte que la forme incorruptible confère au corps un être incorruptible, notwithstanding sa composition d'éléments contraires, parce que, par la puissance divine, la matière du corps humain sera parfaitement soumise à l'âme humaine à cet égard ; mais, en vertu de la clarté et de la puissance de l'âme élevée à la vision divine, le corps qui lui est uni acquerra quelque chose de plus. En effet :

1° Par l'opération de la puissance divine, il sera complètement assujéti à l'âme, non-seulement quant à l'être, mais encore quant aux actions faites et reçues, aux mouvements et aux qualités corporelles. De même donc que l'âme jouissant de la vision divine sera remplie d'une sorte de clarté spirituelle, ainsi, par une sorte de réflexion de l'âme sur le corps, le corps lui-même sera revêtu à sa manière de la clarté de la gloire. De là ce que dit l'Apôtre : *Le corps est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire* (I. Cor., xv, 43), parce que notre corps est maintenant obscur, et alors il sera lumineux, selon cette parole : *Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père* (Matth., xiii, 43).

2° L'âme qui jouira de la vision divine, étant unie à sa fin dernière.

nebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quæ personaliter utrique conveniunt. Est autem de ratione nature quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans ; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinæ visionis elevari, vel ab ordine hujusmodi gloriæ propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiæ omnium secundum concordantiam animæ, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariarum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animæ humanæ quantum ad hoc subicietur omnino ; sed, ex claritate et virtute animæ ad divinam visionem elevatæ, corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur.

1° Erit enim totaliter subiectum animæ divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passionem, et motus, et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visio fruens quadam spiritali claritate replebitur, ita, per quamdam redundantiam ex animæ in corpus, ipsum corpus suo modo clarior gloria induatur ; unde dicit Apostolus : *Seminat corpus in ignobilitate, surgit in gloria* (I. Cor., xv, 43) ; quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud : *Iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum* (Matth., xiii, 43).

2° Anima etiam quæ divina visione fruetur, ultimo fini conjuncta, in omnibus appetitur suum desiderium adimpletum ; et, quia ex desiderio anima movetur corpus.

verra son désir comblé en toutes choses; et comme le corps se meut par suite du désir de l'âme, il s'ensuivra que le corps obéira absolument au mouvement de l'esprit; par conséquent, les corps des bienheureux ressuscités seront agiles; et c'est ce que dit l'Apôtre au même lieu: *Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force* (I. Cor., xv, 43). Nous éprouvons, en effet, que le corps est faible, parce que nous le trouvons impuissant à satisfaire au désir de l'âme dans les mouvements et les actions que l'âme commande, et cette faiblesse disparaîtra alors entièrement, parce que la force rejailira de l'âme unie à Dieu sur le corps. C'est pour cela qu'il est dit encore des justes qu'ils courront comme des étincelles dans un lieu planté de roseaux (Sag., iii, 7); non pas qu'ils se meuvent par nécessité, puisque rien ne manque à ceux qui possèdent Dieu, mais pour faire paraître leur force.

3^e Si le désir de l'âme qui jouira de Dieu doit être comblé quant à la possession de tout bien, son désir sera également satisfait quant à l'éloignement de tout mal, parce que le souverain bien ne laisse plus de place pour aucun mal. Le corps perfectionné par l'âme sera donc, proportionnellement à l'âme, garanti de tout mal, et quant à l'acte, et quant à la puissance: quant à l'acte, parce qu'il n'y aura dans ces corps aucune corruption, aucune difformité, aucun défaut; quant à la puissance, parce qu'ils ne pourront rien souffrir qui leur soit fâcheux, et, par là même, ils seront impassibles; toutefois, cette impassibilité n'exclut pas les passions qui sont dans la raison constitutive des sens; car ils useront des sens pour se délecter dans les choses qui ne répugnent pas à la condition de l'incorruptibilité. C'est donc pour nous in-

consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediens; unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia; et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surgit in virtute* (I. Cor., xv, 43). Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio anime in motibus et actionibus quas anima imperat; quæ infirmitas totaliter tunc tollitur, virtute redundante in corpus ex anima Deo conjuncta; propter quod etiam dicitur de justis quod *tanquam scissilæ in arundine discurrent* (Sap., iii, 7); non quod motus sit in eis propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

3^e Sicut autem anima Deo fræna habet

bit desiderium adimpletum quantum ad omnia boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionally animæ immane erit ab omni malo, et quantum ad actum, et quantum ad potentiam: quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterant aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erant; quæ tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quæ est de ratione sensus; utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant. Ad hæc igitur eorum impassi-

diquer leur impassibilité quel'Apôtre dit : *Il est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité* (I. Cor., xv, 42).

4° L'âme qui jouira de Dieu s'attachera très parfaitement à lui, et participera à sa bonté au plus haut degré dont elle est capable. Ainsi donc, le corps sera aussi parfaitement soumis à l'âme, et il participera autant que possible à ses propriétés dans la finesse des sens, dans l'état réglé de l'appétit corporel et dans toutes sortes de perfections naturelles ; car la nature d'un être est d'autant plus parfaite que sa matière est plus parfaitement soumise à la forme ; et l'Apôtre dit pour cela : *Il est semé corps animal, et il ressuscitera corps spirituel* (I. Cor., xv, 44). Le corps de l'homme ressuscité sera spirituel, non pas parce qu'il deviendra esprit, comme quelques-uns l'ont mal compris, (que l'on entende par esprit une substance spirituelle, ou bien l'air ou le vent), mais parce qu'il sera entièrement assujéti à l'esprit ; de même qu'on l'appelle maintenant corps animal, non pas parce qu'il est un animal, mais parce qu'il est sujet aux passions animales et qu'il a besoin de nourriture.

On voit donc par ce qui précède que, comme l'âme de l'homme sera élevée à la gloire des esprits célestes, pour voir Dieu par son essence, selon que nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 51), ainsi son corps sera élevé jusqu'aux propriétés des corps célestes, en tant qu'il sera lumineux, impassible, se mouvant sans difficulté et sans peine, et recevant de sa forme le plus haut degré de perfection. C'est là ce qui fait dire à l'Apôtre que les corps des hommes ressuscités seront célestes, non par leur nature, mais par leur gloire. Aussi, après avoir dit qu'il y a des corps célestes et des corps terrestres, il ajoute que *autre est la gloire des*

bilitatem ostendendam Apostolus dicit : *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (I. Cor., xv, 42).

4° Rursus, Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animae et ejus proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omni moda perfectione naturae ; tanto enim aliquid perfectius est in natura quanto ejus materia perfectius subditur formae ; et propter hoc dicit Apostolus : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (I. Cor., xv, 44). Spirituale quidem corpus resurgens erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiri-

tum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus, sed quia erit omnino subiectum spiritui ; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subiacet et alimonia indiget.

Patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum coelestium, ut Deum per essentiam videat, sicut est ostensum (I. III, c. 51), ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates coelestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum ; et sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse coelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde, quum dixisset quod sunt cor-

corps célestes, et autre celle des corps terrestres (I. Cor., xv, 40). Mais, de même que la gloire à laquelle est élevée l'âme humaine excède la puissance naturelle des esprits célestes, comme nous l'avons démontré (liv. III, ch. 53), de même la gloire des corps ressuscités surpasse la perfection naturelle des corps célestes, en sorte qu'ils ont un éclat plus vif, une impassibilité mieux assurée, une agilité plus grande, et une nature plus accomplie en dignité.

CHAPITRE LXXXVII.

Du lieu des corps glorifiés.

Puisque le lieu doit être proportionné au corps qui l'occupe, dès lors que les corps des hommes ressuscités acquerront la propriété des corps célestes, il résulte de là qu'ils auront place jusque dans le ciel, et plutôt même au-dessus de tous les cieux, afin d'être avec Jésus-Christ, dont la puissance les fera parvenir à cette gloire, et de qui l'Apôtre dit : *Qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout rem- plir* (Ephés., iv, 10).

Il semble futile d'argumenter contre cette promesse divine d'après la position naturelle des éléments, comme s'il était impossible qu'étant terrestre et occupant le lieu le plus bas, à raison de sa nature, le corps de l'homme soit élevé au-dessus des éléments non pesants. En effet, c'est manifestement par la puissance de l'âme que le corps perfectionné par l'âme ne cède point aux inclinations des éléments; car, tant que nous vivons, l'âme maintient la consistance du corps par sa puissance,

pota caelestia et sunt terrestria corpora, sub- jungit quod alia est caelestium gloria, alia terrestrium (I. Cor., xv, 40). Sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur excedit naturalem virtutem caelestium spir- ituum, ut ostensum est (I. III, c. 53), ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corpo- rum, ut sit major claritas, impassibilitas firmitas, agilitas et dignitas naturæ per- fectior.

CAPUT LXXXVII.

De loco corporum glorificatorum.

Quia vero locus debet proportionari lo- cato, consequens est quod, quum corpora resurgentium proprietatem caelestium cor-

porum consequantur, etiam in cœlis locum habeant, vel magis super omnes cœlos, ut simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur; de quo dicit Apostolus : *Qui ascendit super omnes cœlos, ut impleat omnia* (Ephes., iv, 10).

Frivolum autem videtur contra hanc di- vinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossi- bile sit corpus hominis, quum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa leviter elevari. Ma- nifestum est enim quod ex virtute animæ est quod corpus ab anima perfectum elemen- torum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate ele- mentorum dissolvatur; et virtute etiam animæ motiva corpus in altum elevatur, et

pour empêcher qu'il ne se dissolve par suite de la contrariété des éléments; c'est également par la puissance motrice de l'âme que le corps s'élève en haut, et cela d'autant plus que cette puissance motrice est plus forte. Or, il est évident que, quand l'âme sera unie à Dieu par la vision, sa puissance sera à son entier développement. Il ne doit donc pas paraître difficile d'admettre que la puissance de l'âme mettra alors le corps à l'abri de toute corruption et l'élèvera au-dessus de tout corps.

Il ne résulte non plus aucune impossibilité pour la promesse divine de ce que les corps célestes ne peuvent être divisés, pour que les corps glorieux soient élevés sur eux, parce que la puissance divine fera que les corps glorieux pourront se trouver simultanément avec les autres corps; et la preuve en a déjà été donnée dans le corps de Jésus-Christ, lorsqu'il entra près de ses disciples les portes étant fermées.

CHAPITRE LXXXVIII.

Du sexe et de l'âge des ressuscités.

Il ne faut pas croire, toutefois, que le sexe féminin n'existera plus dans les corps ressuscités, comme quelques-uns l'ont pensé, parce que, comme les défauts de la nature doivent être réparés par la résurrection, rien de ce qui entre dans la perfection de la nature ne sera détruit dans les corps de ceux qui ressusciteront. Or, chez l'homme et la femme, les organes de la génération appartiennent à l'intégrité du corps humain, aussi bien que les autres membres du corps. Donc ces organes ressusciteront dans les deux sexes.

tante amplius quanta virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectæ virtutis erit quando Deo per visionem conjungetur. Non igitur debet grave videri si tunc, virtute animæ, corpus et ab omni corruptione servetur immune et supra quæcumque corpora elevetur.

Neque etiam huius promissioni divinæ impossibilitatem affert quod corpora celestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora sublevantur, quia a virtute divinæ hoc fiet ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint; cuius rei indicium in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos januis clausis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

De sexu et ætate resurgentium.

Non est tamen æstimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femininus, ut aliqui putaverunt; quia, quum per resurrectionem sint reparandi defectus nature, nihil eorum quæ ad perfectionem nature pertinent a corporibus resurgentium aufertur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quæ generationi deserviunt, tam in viribus quam in feminis. Resurgent ergo membra hujusmodi in utroque.

Quoique l'on ne doive plus faire usage de ces organes, comme nous l'avons établi (ch. 83), cela n'empêche nullement qu'il en soit ainsi, parce que, si c'est pour cette cause que les hommes ressuscités manqueront de ces organes, ils n'auront plus, pour la même raison, aucun des organes qui servent à la nutrition, puisqu'on n'usera pas non plus d'aliments après la résurrection. Ainsi donc une grande partie des membres feraient défaut au corps de l'homme ressuscité. Bien que l'usage de ces organes ait cessé, ils existeront donc tous pour rétablir l'intégrité du corps naturel; et, par conséquent, ils n'existeront pas inutilement.

De même, la faiblesse du sexe féminin ne s'oppose pas à la perfection des personnes de ce sexe qui ressusciteront; car cette faiblesse ne vient pas de ce que ce sexe sort de l'ordre de la nature, mais la nature l'a en vue; et même la distinction qu'établit la nature en toutes choses sera une preuve de la perfection de la nature et fera ressortir la Sagesse divine, qui dispose tout dans un certain ordre.

Nous ne sommes pas non plus forcés d'admettre cette opinion par ces paroles que prononce l'Apôtre : *Jusqu'à ce que nous accourions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à la condition de l'homme parfait, à la mesure de l'âge où Jésus-Christ est dans sa plénitude* (Ephés., iv, 13); car il ne s'est pas exprimé ainsi parce que quiconque prendra part à cette course par laquelle les ressuscités iront au-devant de Jésus-Christ dans les airs aura le sexe viril, mais il voulait indiquer la perfection et la force de l'Église. L'Église tout entière, en effet, sera comme un homme parfait qui va à la rencontre de Jésus-Christ, ainsi qu'on le voit par ce qui précède et par ce qui suit. Or, il faut que tous ressuscitent dans l'âge de Jésus-Christ, qui est l'âge de la jeunesse, à

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (c. 83) ostensum est; quia, si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deserviunt in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgenti deesset. Erunt igitur omnia membra hujusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituenda; unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas femineæ sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta; et ipsa etiam natura distincte in omnibus perfectionem naturæ

demonstrabit et divinam Sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (Ephes., iv, 13). Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo occurru quo resurgentes exhibunt obviam Christo in æra sit sexum virilem habiturus, sed ad designandam perfectionem Ecclesiæ et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex præcedentibus et sequentibus patet. In ætate autem Christi, quæ est ætas juvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturæ quæ

cause de la perfection de la nature, qui ne se trouve que dans cet âge, car l'âge de l'enfance n'a pas encore atteint la perfection de la nature par l'accroissement, et l'âge de la vieillesse s'en est déjà éloigné par le décroissement.

CHAPITRE LXXXIX.

De la qualité des corps ressuscités chez les damnés.

Nous pouvons raisonnablement examiner d'après cela quelle sera la condition des corps ressuscités chez ceux qui seront damnés.

Ces corps doivent être proportionnés aux âmes damnées. Or, les âmes des méchants ont une bonne nature, puisqu'elle a été créée par Dieu ; mais elles auront une volonté dérégulée et qui se détournera de sa fin propre. Leurs corps seront donc rétablis dans leur intégrité, pour ce qui appartient à la nature, parce qu'ils ressusciteront dans l'âge parfait, sans que rien soit retranché des membres et sans aucun défaut ou corruption que l'erreur de la nature ou la maladie y a introduit. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Les morts ressusciteront incorruptibles* (I. Cor., xv, 52) ; ce qui doit s'entendre évidemment de tous, tant des méchants que des bons, d'après ce qui précède et suit dans le texte (1). Mais, parce que, par la volonté, leur âme sera détournée de Dieu et exclue de sa fin propre, leurs corps ne seront pas spirituels, comme étant complètement assujettis à l'esprit, mais leur âme sera

(1) *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimus. In momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canes enim tuba, et mortui resurgent incorrupti; et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. Quum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est: Absorpta est mors in victoria* (I. Cor., xv, 51-54). — Si les corps des damnés eux-mêmes n'étaient pas revêtus de l'incorruptibilité, sans laquelle on ne conçoit pas l'immortalité, il ne serait pas vrai que la mort a succombé et que cette dernière victoire l'a détruite.

in hac sola ætate consistit; puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ consecuta est per augmentum, senilis vero ætas jam ab eo recessit propter decrementum.

CAPUT LXXXIX.

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis.

Oportet enim illa corpora animabus dam-

nandorum proportionata esse. Animæ autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam; sed voluntatem habebunt inordinatam et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturæ est, integra reparabuntur, quia videlicet in ætate perfecta resurgent, absque omni diminutione membrorum et absque omni defectu et corruptione, quem error naturæ aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit : *Mortui resurgent incorrupti* (I. Cor., xv, 52) ; quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quæ præcedunt et sequuntur in littera. Quia vero

plutôt charnelle par l'affection. Ces corps ne seront pas non plus agiles, comme s'ils obéissaient sans difficulté à l'âme; mais ils seront plutôt lourds et pesants, et l'âme sera en quelque sorte impuissante à les soulever, tout comme les âmes elles-mêmes se sont détournées de Dieu par leur désobéissance. Ils resteront passibles comme maintenant, et même davantage, de telle sorte, cependant, que les êtres sensibles leur feront endurer des souffrances, mais non la corruption, de même que leurs âmes seront tourmentées du désir naturel du bonheur dont elles seront absolument privées. Les corps des damnés seront encore obscurs et ténébreux, de même que leurs âmes ne recevront pas la lumière de la connaissance divine. C'est ce qu'enseigne l'Apôtre en disant que *nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés* (*ibid.*, 51); car les bons seront seuls changés pour la gloire, et les corps des méchants, au contraire, ressusciteront sans gloire.

Il peut se faire que quelqu'un regarde comme impossible que les corps des méchants soient passibles, sans être cependant corruptibles, puisque toute passion, quand elle devient excessive, modifie la substance; car nous voyons que, si un corps demeure longtemps dans le feu, il se consume finalement; et même si la douleur est trop intense, l'âme se sépare du corps. — Mais tout cela a lieu en supposant la mutabilité de la matière d'une forme à une autre forme. Mais, après la résurrection, le corps humain n'aura pas la faculté de passer d'une forme à une autre forme, ni chez les bons, ni chez les méchants, parce que chez les uns et les autres il recevra de l'âme sa perfection complète quant à l'être naturel, en sorte qu'il ne sera plus possible de supprimer telle forme dans tel corps, ni d'y en introduire une autre,

anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa et sine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Néc ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animæ obedientia; sed magis erunt ponderosa et gravia et quodammodo animæ importabilia, sicut et ipsæ animæ per inobedientiam a Deo sunt averas. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis, ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen consumptionem; sicut et ipsorum animæ torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ. Erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa, sicut et eorum animæ a lumine divinæ cognitionis erant

alienæ. Et hoc est quod Apostolus dicit, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur* (*ibid.*, 51); soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, quum omnia passio magis facta abiciat a substantia; videmus enim quod, si corpus diu insigne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. — Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis, quia in utrisque totaliter perfectior ab

la puissance divine assujettissant entièrement le corps à l'âme ; d'où il suit que la puissance qui est dans la matière première pour toute forme, restera en quelque sorte enchaînée dans le corps humain par la puissance de l'âme, pour qu'elle ne puisse pas être amenée à l'acte d'une autre forme. Mais, parce que, relativement à certaines conditions, les corps des damnés ne seront pas absolument assujettis à l'âme, la contrariété des choses sensibles les tourmentera dans les sens ; car ils seront tourmentés par le feu corporel, en tant que, à raison de sa supériorité, la qualité du feu est contraire à l'équilibre du tempérament et à l'harmonie naturelle aux sens, bien qu'il ne puisse pas la détruire ; et, cependant, ce tourment ne pourra pas séparer l'âme du corps, puisque le corps doit nécessairement demeurer toujours sous la même forme.

De même que les corps des bienheureux seront élevés au-dessus des corps célestes par suite de leur renouvellement dans la gloire, ainsi, proportionnellement, un lieu bas, ténébreux et rempli de douleurs sera assigné aux corps des damnés ; aussi est-il dit : *Que la mort vienne sur eux, et qu'ils descendent vivants dans l'enfer* (Ps. LIV, 16) ; et nous lisons que *le Diable, qui les séduisait, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre où la Bête et le Faux-Propète seront tourmentés le jour et la nuit, dans les siècles des siècles* (Apoc., XX, 9 et 10).

CHAPITRE XC.

Comment le feu corporel fait souffrir des substances incorporelles.

Mais un doute peut s'élever sur la manière dont le Diable, qui est

anima quantum ad esse nature, ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animæ totaliter subiciente ; unde et potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humane remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ, ne possit in actum alterius forme redacta. Sed, quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibillium ; affligentur enim ab igne corporeo, in quantum qualitas ignis, propter sui essentialitatem, contrarietur æqualitati complexionis et harmoniæ quæ est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit ; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, quum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriæ supra coelestia corpora elevabuntur, ita et locus infimus et tenebrosus et poenalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum ; unde et dicitur : *Veniat mors super illos, et descendent in infernum viventes* (Psalm. LIV, 16) ; et dicitur quod *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et Bestia et Pseudopropheta cruciabuntur die et nocte, in secula seculorum* [Apoc., XX, 9 et 10].

CAPUT XC.

Quomodo substantiæ incorporeæ patienter ab igne corporeo.

Sed potest venire in dubium quomodo Diabolus, qui incorporeus est, et anime

incorporel, et les âmes des damnés, avant la résurrection, peuvent souffrir du feu corporel, dont souffriront dans l'enfer les corps des damnés, selon ce que dit le Seigneur : *Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le Diable et ses anges* (Matth., xxv, 41).

Il ne faut donc pas penser que les substances incorporelles peuvent souffrir du feu corporel de telle sorte que le feu corrompe leur nature, l'altère, ou la modifie de quelque autre manière, de même que nos corps corruptibles souffrent maintenant du feu; car les substances incorporelles n'ont pas une nature corporelle, pour pouvoir être modifiées par les êtres corporels; également, elles ne sont capables de recevoir les formes sensibles qu'intelligiblement; et une telle manière de les recevoir n'est pas une peine, mais plutôt un principe de perfection et une cause de délectation. On ne peut pas dire non plus que le feu corporel leur fait endurer des tourments à raison de quelque contrariété, de la même manière que les corps souffriront après la résurrection, parce que les substances incorporelles n'ont pas les organes des sens, et qu'elles ne font pas usage des puissances sensibles. Les substances incorporelles souffrent donc du feu corporel parce qu'elles sont en quelque sorte enchaînées avec lui. Les esprits, en effet, peuvent être liés aux corps, soit en qualité de formes, comme l'âme est liée au corps humain pour lui donner la vie, soit même sans être leurs formes, comme les nécromanciens lient, par la puissance des démons, des esprits à des fantômes ou à d'autres choses analogues. A bien plus forte raison donc, les esprits qui doivent être damnés peuvent être enchaînés au feu corporel, et cela même fait leur tourment de savoir qu'ils sont enchaînés par punition à des êtres infimes.

damnatorum, ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit : *Discedite a me maledicti in ignem æternum qui paratus est Diabolo et angelis ejus* (Matth., xxv, 41).

Non igitur sic æstimandum est quod substantiæ incorporeæ ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne; substantiæ enim incorporeæ non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilibus susceptivæ sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est penalis, sed magis perfectiva et delectabilis.

Neque etiam potest dici quod patientur ab igne corporeo afflictionem ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiæ incorporeæ organa sensuum non habent neque potentis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiæ incorporeæ per modum alligationis ejusdem. Possunt enim alligari spiritus corporibus, vel per modum formæ, sicut anima corpori humano alligatur ut det ei vitam, vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus aut hujusmodi rebus. Multe igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt; et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in penam.

Il est même convenable que les esprits damnés soient punis par des châtimens corporels. En effet :

1° Tout péché de la créature raisonnable vient de ce qu'elle ne soumet pas à Dieu par l'obéissance. Or, le châtiment doit répondre proportionnellement à la faute, en sorte que le châtiment fasse trouver à la volonté son tourment dans une chose qui lui est contraire et par l'amour de laquelle elle a péché. C'est donc un châtiment qui convie à la nature raisonnable qui pèche, qu'elle soit assujettie, par une sorte d'enchaînement, aux êtres qui lui sont inférieurs, c'est-à-dire aux choses corporelles.

2° Comme nous l'avons démontré (liv. III, ch. 145), la peine du dam n'est pas due seule au péché commis contre Dieu, mais encore la peine du sens; car la peine du sens correspond à la faute en tant que celle-ci porte désordonnement vers un bien muable, de même que la peine du dam correspond à la faute en tant qu'elle détourne du bien immuable. Or, la créature raisonnable, et surtout l'âme humaine pèche en se portant désordonnement vers les biens corporels. La peine qui lui convient, c'est donc d'être tourmentée par les choses corporelles.

3° S'il est dû au péché une peine afflictive, que nous appelons la peine du sens, ainsi qu'on l'a prouvé (liv. III, ch. 145), cette peine doit provenir de ce qui est capable de causer de l'affliction. Or, rien ne cause de l'affliction, qu'autant que cela est contraire à la volonté. Il n'est pas contraire à la volonté naturelle de la nature raisonnable d'être unie à une substance spirituelle; bien plus, c'est pour elle quelque chose de délectable et qui entre dans sa perfection, puisque c'est l'u-

Est etiam conveniens quod damnati spiritus pœnis corporalibus puniantur. ♥

1° Omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Pœna autem proportionaliter debet culpæ respondere, ut voluntas per pœnam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens pœna naturæ rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

2° Item, Peccato quod in Deum committitur, non solum pœna damni, sed etiam pœna sensus debetur, ut ostensum est (l. III, c. 145); pœna enim sensus respondet culpæ quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut pœna damni respondet culpæ quantum ad aver-

sionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et præcipue humana anima, peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens pœna est ut per corporalia affligatur.

3° Præterea, Si pœna afflictiva peccato debetur, quam dicimus pœnam sensus, ut ostensum est (l. III, c. 145), oportet quod ex illo hæc pœna proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi in quantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturæ quod spirituali substantiæ conjungatur; quin imo hoc est delectabile ei et ad ejus perfectionem pertinens; est enim conjunctio similis ad simile et intelligibilis ad intellectum; nam æqualis substantia spiritus.

du semblable avec le semblable et de l'intelligible avec l'intelligence; car toute substance spirituelle est intelligible par sa nature. Il est contraire à la volonté naturelle d'une substance spirituelle d'être unie au corps, à l'égard duquel elle doit être libre selon l'ordre de sa nature. Il convient donc qu'une substance spirituelle soit punie au moyen des êtres corporels.

Il ressort de là que, bien qu'on entende dans un sens spirituel ce que nous trouvons de corporel dans l'Écriture au sujet des récompenses des bienheureux, comme nous l'avons observé pour la promesse des aliments et de la boisson (ch. 83), il faut cependant entendre corporellement et comme énoncées dans le sens propre certaines menaces de choses corporelles que l'Écriture fait aux pécheurs. Il n'est pas convenable, en effet, qu'une nature supérieure soit récompensée par l'usage d'une nature inférieure, mais plutôt par son union avec une nature plus élevée; et, au contraire, une nature supérieure est punie convenablement par la même qu'elle est mise au rang des natures inférieures. Rien n'empêche, cependant, de prendre dans un sens spirituel et comme dites par similitude, certaines paroles que nous lisons dans l'Écriture et qui expriment quelque chose de corporel, comme celle-ci : *Leur ver ne mourra pas* (Is., LXVI, 24); car on peut entendre par ce ver le remords de la conscience qui tourmentera aussi les impies, puisqu'il est impossible qu'un ver corporel ronge une substance spirituelle, ni même les corps des damnés, qui seront incorruptibles. On ne peut également prendre que dans un sens métaphorique les pleurs et les grincements de dents chez les substances spirituelles, quoique rien ne s'oppose à ce qu'on les considère corporellement dans

secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiæ ut corpori subdatur, a quo secundum ordinem suæ naturæ libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quæ de præmiis beatorum in Scripturis leguntur spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum (c. 83), quedam tamen corporalia quæ Scriptura peccantibus comminatur in pœnam corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris præmietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur; punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum

inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quedam etiam quæ de damnatorum pœnis in Scripturis dicta corporaliter leguntur spiritualiter accipi et velut per similitudinem dicta; sicut dicitur : *Vermis eorum non morietur* (Isai., LXVI, 24); potest enim per vermem intelligi conscientia remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spirituales corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphoricè intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia

les corps des damnés, après la résurrection; de telle sorte, toutefois qu'on ne se représente pas les pleurs comme des larmes qui coulent, parce que rien ne pourra se résoudre dans ces corps, mais seulement comme une douleur du cœur, et un trouble des yeux et de la tête, selon ce qui a lieu ordinairement dans les pleurs.

CHAPITRE XCI.

*Aussitôt qu'elles sont séparées du corps, les âmes reçoivent leur châti-
ment ou leur récompense.*

Nous pouvons conclure de là que, aussitôt après la mort, les âmes des hommes reçoivent un châtiement ou une récompense, suivant leurs mérites. En effet :

1° Nous venons de prouver que les âmes séparées sont susceptibles, non-seulement de châtiements spirituels, mais même de châtiements corporels (ch. 90). Or, il est clair, d'après ce que nous avons vu dans le troisième livre (ch. 51-63), qu'elles sont susceptibles de la gloire; car, par là même que l'âme est séparée du corps, elle devient capable de la vision divine, à laquelle elle ne pouvait parvenir tandis qu'elle était unie à un corps corruptible; et c'est dans la vision de Dieu que consiste la félicité suprême de l'homme, qui est la récompense de la vertu. Or, il n'y aurait aucune raison pour différer le châtiement et la récompense, dès lors que l'âme peut participer à l'un ou à l'autre. Aussitôt donc que l'âme est séparée du corps, elle est récompensée ou punie pour les choses qu'elle a faites dans le corps.

2° Dans la vie présente, nous sommes en état de mériter ou de dé-

ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest, sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT XCI.

Quod animæ statim post separationem a corpore, penam vel præmium consequuntur.

Ex his autem accipere possumus quod, statim post mortem, animæ hominum recipiant pro meritis vel penam vel præmium.

1° Sunt enim animæ separatæ suscep-
tibilis penarum, non solum spiritualium,

sed etiam corporalium, ut ostensum est: (c. 90). Quod autem sint susceptibles gloriæ, manifestum est ex his quæ in tertio (c. 51-63) sunt tractata; ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinæ, ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat; in visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium. Nulla autem ratio esset quare differrentur pœna et præmium, ex quo utriusque anima participare esse potest. Statim igitur quum anima separatur a corpore, præmium vel penam recipit pro his quæ in corpore gessit.

2° Adhuc, In vita ista est status merendi

nériter ; aussi elle est comparée à une guerre et aux jours du mercenaire, comme on le voit dans ce passage : *La vie de l'homme sur la terre est une guerre ; et ses jours sont comme les jours du mercenaire* (Job, VII, 1). Or, aussitôt après le temps de la guerre et du travail du mercenaire, une récompense ou un châtiment est dû à ceux qui ont bien ou mal combattu ; c'est pourquoi il est écrit : *Le prix du travail de votre mercenaire ne restera pas chez vous jusqu'au matin* (Lévit. XIX, 13) ; et le Seigneur dit aussi : *Bientôt je ferai retomber rapidement sur votre tête ce que vous m'aurez fait* (Joël, III, 4). Donc les âmes reçoivent aussitôt après la mort une récompense ou un châtiment.

3° Il convient qu'il y ait dans le châtiment et la récompense un ordre correspondant à l'ordre de la faute et du mérite. Or, le mérite et la faute n'appartiennent au corps que par l'âme ; car rien n'a le caractère du mérite ou du démerite qu'en tant qu'il est volontaire. Donc la récompense, aussi bien que le châtiment, dérive convenablement de l'âme dans le corps ; mais ni l'un ni l'autre ne convient à l'âme à cause du corps. Il n'y a donc aucune raison pour que la punition ou la rémunération des âmes soit différée jusqu'à ce qu'elles aient repris les corps ; il paraît même, au contraire, plus convenable que les âmes, qui ont eu la priorité de la faute ou du mérite, soient punies ou récompensées les premières.

4° Des récompenses et des châtiments sont dûs aux créatures raisonnables, en vertu de la même Providence de Dieu qui confère aux êtres de la nature les perfections qu'ils doivent avoir. Or, les choses se passent de telle sorte parmi les êtres de la nature, que chacun d'eux reçoit aussitôt la perfection dont il est capable, à moins qu'il ne se

vel demerendi ; unde comparatur militis et diebus mercenarii, ut patet : *Militia est vita hominis super terram ; et sicut dies mercenarii dies ejus* (Job, VII, 1). Sed, post statum militiae et labore mercenarii, statim debetur præmium vel pœna bene vel male certantibus ; unde dicitur : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane* (Lévit., XIX, 13) ; Dominus etiam dicit : *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum* (Joel, III, 4). Statim igitur post mortem, animæ vel præmium consequuntur vel pœnam.

3° Amplius, Secundum ordinem culpæ et meriti convenienter est ordo in pœna et præmio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam ; nihil enim habet rationem meriti vel demeriti, nisi in

quantum est voluntarium. Igitur tam præmium quam pœna convenienter ab anima derivatur ad corpus ; non autem animæ convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione vel præmiatione animarum expectetur resumptio corporum ; quin magis conveniens videtur ut animæ, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel præmiantur.

4° Item, Eadem Dei Providentia creaturis rationalibus præmia debentur et pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debite adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cujus est capax, nisi sit impedimentum, vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Quum igitur animæ, statim quum fuerint separate a corpore, sint

trouve un obstacle, soit du côté du sujet, soit du côté de l'agent. Puis donc que les âmes sont capables de la gloire et de la peine aussitôt qu'elles sont séparées du corps, elles recevront immédiatement l'une ou l'autre, et la récompense des bons ou la punition des méchants n'est pas différée jusqu'à ce que les âmes prennent de nouveau les corps.

Il faut considérer, cependant, qu'il peut se rencontrer chez les bons un obstacle qui empêche que leurs âmes ne reçoivent, aussitôt qu'elles sont délivrées du corps, la récompense suprême, qui consiste dans la vision de Dieu. La créature raisonnable, en effet, ne peut être élevée à cette vision qu'autant qu'elle sera entièrement purifiée, puisque cette vision est absolument au-dessus de la faculté naturelle des créatures ; aussi il est dit de la Sagesse que *rien d'impur n'entre en elle* (Sag., VII, 25) ; et il est écrit : *Celui qui est souillé n'y passera pas* (Is., XXXV, 8). Or, l'âme est souillée par le péché, en tant qu'elle s'attache désordonnément aux êtres inférieurs, et, comme nous l'avons dit plus haut (ch. 39 et suiv.), la Pénitence et les autres sacrements la purifient de cette souillure pendant la vie présente. Il arrive pourtant quelquefois que cette purification ne s'accomplit pas en entier durant cette vie. mais l'homme reste encore redevable de la peine, soit à cause de quelque négligence ou de ses occupations, soit même parce que la mort prévient le débiteur de la peine ; et cependant il ne mérite pas pour cela d'être totalement exclu de la récompense. parce que cela peut se rencontrer sans qu'il y ait de péché mortel, qui seul détruit la charité, à laquelle est due la récompense de la vie éternelle, ainsi qu'on le voit par ce que nous avons dit dans

capaces et glorie et pœne, statim utrumque recipiant, nec differtur vel bonorum præmium vel malorum pœna quousque animæ corpora reassumant.

Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animæ, statim a corpore absolutæ, ultimam mercedem recipiant, quæ in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata, quum illa visio totam facultatem naturalem creaturæ excedat ; unde dicitur de Sapientia quod *nihil iniquitatum in eam incurrit* (Sap., VII, 25) ; et dicitur : *Non transibit per eam pollutus* (Isai., XXXV, 8). Polluitur autem anima per peccatum, in quantum rebus inferiori-

bus inordinate conjungitur ; a quaquidem pollutione purificatur in hac vita per Pœnitentiam et alia sacramenta, ut supra (c. 59 et seqq.) dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor pœne, vel propter negligentiam aliquam aut occupationem, aut etiam quia debitor pœne morte prævenitur ; nec tamen propter hoc meretur totaliter exclusi a præmio, quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, per quod solas tollitur charitas, cui præmium vitæ æternæ debetur, ut apparet ex his quæ in tertio (c. 139 et seqq.) dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale præmium consequantur. Purgati

le troisième livre (ch. 139 et suiv.). Il faut donc que les âmes soient purifiées après cette vie, avant de recevoir la récompense finale. Or, cette purification s'opère par des châtimens, de même qu'elle se serait accomplie dans cette vie par des peines satisfactoires ; autrement les négligents seraient dans une condition meilleure que les hommes soigneux, s'ils n'avaient pas à endurer dans l'avenir la peine qu'ils ne supportent pas dans le présent pour leurs péchés. L'obtention de la récompense est donc retardée, pour les âmes des bons qui ont encore à se purifier de quelque chose en ce monde, jusqu'à ce qu'elles aient souffert des peines purgatives. Et c'est pour cette raison que nous croyons à un *Purgatoire* :

Cette doctrine s'appuie sur la parole suivante de l'Apôtre : *Si l'œuvre de quelqu'un vient à brûler, il en souffrira du dommage ; cependant il sera sauvé, mais comme en passant par le feu* (I. Cor., III, 15). A cela se rattache également la coutume de l'Église universelle, qui prie pour les défunts ; et cette prière serait inutile, si l'on n'admet pas un Purgatoire après la mort ; car l'Église ne prie pas pour ceux qui sont déjà au terme du bien ou du mal, mais pour ceux qui ne sont pas encore arrivés à ce terme.

Des autorités tirées de l'Écriture confirment cette vérité, que, aussitôt après la mort, s'il n'y a pas d'empêchement, les âmes reçoivent leur châtiment ou leur récompense. Il est dit, en effet, des méchants : *Ils passent leurs jours dans les richesses, et en un instant ils descendent aux enfers* (Job, XXI, 13) ; et encore : *Le riche mourut, et il fut enseveli dans l'enfer* (Luc, XVI, 22). Or, l'enfer est le lieu où les âmes sont punies. Il est clair qu'il en est de même pour les bons ; car nous lisons que notre Seigneur, étant attaché à la croix, dit au larron : *Aujourd'hui vous serez*

autem hæc fit per pœnas, sicut etiam in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset ; alioquin, melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si pœnam quam hic pro peccatis non implent non sustineant in futuro. Retardantur igitur animæ bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a præmii consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant. Et hæc est ratio quare *Purgatorium* ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli : *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur ; ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem* (I. Cor., III, 15). Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiæ universalis, quæ pro defunctis orat ; quousquidem oratio

inutilis esset, si *Purgatorium* post mortem non ponatur ; non enim orat Ecclesiæ pro his qui jam sunt in terminis boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem, statim post mortem, animæ consequantur pœnam vel præmium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturæ confirmatur. Dicitur enim de malis : *Ducant in bonis dies suos, et in puncto ad inferos descendant* (Job., XXI 13) ; et : *Mortuus est et disces, et sepultus est in inferno* (Luc., XVI, 22). Infernus autem est locus ubi animæ puniuntur. Similiter etiam de bonis patet ; ut enim habetur (Luc., XXIII, 43), Dominus in cruce pendens latroni dixit : *Hodie mecum eris in Paradiso*.

avec moi dans le Paradis (Luc, XXIII, 43). Or, par le Paradis on entend la récompense promise aux bons, d'après cette parole : *Je donnerai au vainqueur de manger de l'arbre de vie, qui est dans le Paradis de mon Dieu* (Apoc., II, 7).

Quelques-uns, cependant, prétendent que l'on n'entend pas par le Paradis la rémunération suprême qui se fera dans les cieux, selon ce qui est dit : *Réjouissez-vous et tressaillez, parce que votre récompense est abondante dans les cieux* (Matth., V, 12), mais une certaine rémunération qui aura lieu sur la terre; car il paraît que le Paradis est un lieu terrestre, par ce qui est rapporté, que *le Seigneur Dieu avait planté au commencement un Paradis de délices, dans lequel il plaça l'homme qu'il avait formé* (Gen., II, 8).

Mais si l'on examine comme il convient les paroles de la Sainte-Ecriture, on verra que la récompense finale promise aux saints dans les cieux leur est accordée aussitôt après cette vie. En effet, après avoir parlé de la gloire finale, en disant que *ce qui est pour nous, dans le présent, une tribulation légère et momentané, produit, dans une sublimité au-dessus de toute mesure, un poids éternel de gloire, si nous ne considérons pas les choses visibles, mais les invisibles; car les choses visibles sont temporelles, mais les invisibles sont éternelles* (II. Cor., IV, 17 et 18), ce qu'il dit évidemment de la gloire finale qui se trouve dans les cieux, — l'Apôtre voulant montrer quand et comment on possède cette gloire, ajoute : *Car nous savons que si notre maison terrestre, où nous habitons présentement, se dissout, Dieu nous donne dans le ciel une demeure, une maison qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est éternelle* (Ibid., V, 1); par où il donne manifestement à entendre que, quand le corps est dissous, l'âme est in-

Per Paradisum autem intelligitur præmium quod repromittitur bonis, secundum illud : *Vincens dabo edere de ligno vitæ, quod est in Paradiso Dei mei* (Apoc., II, 7).

Dicunt autem quidam quod per Paradisum non intelligitur ultima remuneratio quæ erit in cælis, secundum illud : *Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis* (Matth., V, 12) sed aliqualis remuneratio quæ erit in terra; nam Paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur quod plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat (Gen., II, 8).

Sed si quis recte verba Sacræ Scripturæ consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio quæ in cælis promittitur sanctis sta-

tim post hanc vitam datur. Apostolus enim, quum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod id quod in præsentia est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternæ gloriæ pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur æterna sunt (II. Cor., IV, 17 et 18), quæ manifestum est de finali gloria dici, quæ est in cælis, — ut ostenderet quando et qualiter hæc gloria habeatur, subjunxit : *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, æternam, in cælis* (ibid., V, 1); per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad æternam et

introduite dans la demeure éternelle et céleste, qui n'est autre chose que la jouissance de la Divinité, tout comme les Anges en jouissent dans le ciel.

Si quelqu'un veut soutenir le contraire, en alléguant que l'Apôtre n'a pas dit que, aussitôt que le corps est dissous, nous avons une demeure éternelle dans les cieux en réalité, mais seulement en espérance, et que nous devons la posséder à la fin en réalité, cela est évidemment opposé à l'intention de l'Apôtre; car, même tandis que nous vivons ici-bas, nous devons posséder une demeure céleste, en vertu de la prédestination divine, et déjà nous l'avons en espérance, selon cette parole : *Nous sommes sauvés en espérance* (Rom., viii, 24). C'est donc inutilement qu'il a ajouté : *Si notre maison terrestre, où nous habitons présentement, se dissout* (II. Cor., v, 1); car il eût suffi de dire : *Nous savons que Dieu nous donne dans le ciel une demeure*, etc. Cela ressort plus expressément encore de ce qu'il dit plus bas : *Sachant que tant que nous sommes dans le corps, nous sommes éloignés de Dieu; car nous marchons par la foi, et non par la claire vue, nous avons le courage et la bonne volonté de sortir plutôt du corps, et d'être en présence du Seigneur* (Ibid., 6-8). Nous voudrions en vain sortir du corps, c'est-à-dire en être séparés, si nous n'étions pas aussitôt en présence du Seigneur. Or, nous ne sommes en sa présence que quand nous le voyons par la claire vue; car tant que nous marchons par la foi et non par la claire vue, nous sommes éloignés de Dieu, comme il est dit à l'endroit cité. Aussitôt donc qu'une âme sainte est séparée du corps, elle voit Dieu par la claire vue; et c'est là ce qui constitue la félicité souveraine, ainsi que nous l'avons prouvé dans le troisième livre (ch. 38-63). Ce point se démontre encore par les paroles du

coelestem mansiorem perducitur, quæ nihil aliud est quam fructio Divinitatis, sicut Angeli fruuntur in cœlis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quod, statim dissoluto corpore, domum æternam habeamus in cœlis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli; quia etiam dum hic vivimus habituri sumus coelestem mansiorem, secundum prædestinationem divinam, et jam eam habemus in spe, secundum illud : *Spe enim salvi facti sumus* (Rom., viii, 24). Frustra igitur addidit : *Si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur* (II. Cor., v, 1); sufficiens enim diceret : *Scimus quod adificationem habemus ex Deo* etc. Rursus expressius hoc apparet ex

eo quod subditur : *Scientes quoniam, dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem, audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentem esse ad Dominum* (Ibid., 6-8). Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus præsentem ad Dominum. Non autem sumus præsentem nisi quando videmus per speciem; quamdiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur quum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt; quod est ultima beatitudo, ut in tertio (c. 38-63) ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba ejusdem Apostoli dicentis : *Deside-*

même Apôtre, qui dit : *Je désire être dissous, et me trouver avec Jésus-Christ* (Philipp., 1, 23). Or, Jésus-Christ est au ciel. L'Apôtre espérait donc parvenir au ciel aussitôt après la dissolution de son corps.

Ceci détruit l'erreur de certains Grecs, qui nient le Purgatoire et disent que, avant la résurrection des corps, les âmes ne montent pas au ciel, ni ne sont pas plongées en enfer.

CHAPITRE XCII.

Après la mort, les âmes des saints ont leur volonté immuablement fixée dans le bien.

On voit par là que, aussitôt après leur séparation du corps, les âmes deviennent immuables dans leur volonté, en sorte que la volonté de l'homme ne peut plus changer désormais en passant du bien au mal, ni du mal au bien. En effet :

1° Tant que l'âme peut changer, en passant du bien au mal, ou du mal au bien, elle est dans un état de combat et de guerre; car elle doit soigneusement résister au mal afin de n'être pas vaincue par lui, ou faire des efforts pour en être délivrée. Or, aussitôt que l'âme est séparée du corps, elle n'est plus dans un état de guerre ou de combat, mais elle est prête à recevoir sa récompense ou son châtiment, selon qu'elle a bien ou mal combattu; car nous avons prouvé qu'elle reçoit immédiatement une récompense ou un châtiment (ch. 91). Donc l'âme n'est plus désormais capable de changement dans la volonté en passant du bien au mal, ou du mal au bien.

rium habens dissolui, et esse cum Christo (Philipp., 1, 23). Christus autem in cœlis est. Sperabat igitur Apostolus, statim post corporis dissolutionem, se parventurum ad cœlum.

Per hoc autem excluditur error quorundam Græcorum, qui Purgatorium negant et dicunt animas, ante corporum resurrectionem, neque ad cœlum ascendere, neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

Quod animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Ex his autem apparet quod animæ, sta-

tim quum a corpore fuerint separatæ immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

1° Quamdiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugne et militiæ; oportet enim ut sollicitè resistat malo ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim quum anima a corpore separatur, non est in statu militiæ vel pugne, sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quod legitime vel illegitime certavit; ostensum est enim (c. 91) quod statim vel præmium vel pœnam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest.

2^e Il a été démontré que la félicité, qui consiste dans la vision de Dieu, est éternelle (liv. II, ch. 61 et 62); et aussi qu'une peine éternelle est due pour le péché mortel (liv. III, ch. 144). Or, l'âme ne saurait être heureuse, si sa volonté n'est pas droite; car la volonté cesse d'être droite parce qu'elle se détourne de sa fin, et elle est droite par là même qu'elle jouit de sa fin; et il est impossible qu'elle se détourne de sa fin et qu'elle en jouisse en même temps. Donc la rectitude de la volonté doit être éternelle dans l'âme bienheureuse, en sorte qu'elle ne puisse pas changer en passant du bien au mal.

3^e La créature raisonnable désire naturellement d'être heureuse; d'où il suit qu'elle ne peut pas vouloir n'être pas heureuse. Elle peut cependant se détourner par la volonté de l'objet dans lequel consiste la vraie félicité, ce qui constitue la perversité de la volonté; et cela arrive parce que l'on ne considère pas sous la raison constitutive de la félicité l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité, mais quelque autre chose, vers laquelle la volonté désordonnée se détourne comme vers une fin : ainsi, celui qui met sa fin dans les jouissances du corps, les estime comme ce qu'il y a de meilleur; et le meilleur c'est ce qui constitue la félicité. Or, ceux qui sont déjà heureux considèrent l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité sous la raison constitutive de la félicité et de la fin dernière; autrement leur désir ne se reposerait pas dans cet objet, et, par conséquent, ils ne seraient pas heureux. Il est donc impossible à tous ceux qui sont heureux de détourner leur volonté de l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité. Donc ils ne peuvent avoir une volonté perverse.

4^e Quiconque a assez de ce qu'il possède ne recherche rien de plus.

2^o Item, Ostensum est (l. III, c. 61 et 62) quod beatitudo, que in Dei visione consistit, perpetua est; et similiter ostensum est (l. III, c. 144) quod peccato mortali debetur poena eterna. Sed anima beata esse non potest, si voluntas ejus recta non fuerit; desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur, et recta est per hoc quod fine fruatur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

3^o Amplius, Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata; unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo

consistit, quod est voluntatem esse perversam; et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem; puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus estimat eas ut optimum; quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias, in hoc non quiesceret appetitus, et, per consequens, non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

4^o Item, Quicumque sufficit id quod ha-

Or, l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité suffit à quiconque est heureux; autrement son désir ne serait pas comblé. Donc quiconque est heureux ne recherche aucune autre chose qui ne se rattache pas à l'objet dans lequel consiste la vraie félicité. Or, nul n'a une volonté perverse qu'autant qu'il veut une chose qui répugne à l'objet dans lequel consiste la vraie félicité. Donc il n'est aucun bienheureux dont la volonté puisse changer en se portant au mal.

5° Le péché n'a pas lieu dans la volonté sans quelque ignorance de l'intelligence; car nous ne voulons rien qu'autant que cela est un bien réel ou apparent. C'est pour cela qu'il est écrit : *Ceux qui font le mal se trompent* (Prov., xiv, 22), et le Philosophe dit que tout méchant est ignorant (1). Or, l'âme qui est véritablement heureuse ne peut en aucune manière être ignorante, puisqu'elle voit en Dieu tout ce qui entre dans sa perfection. Elle ne peut donc aucunement avoir une volonté mauvaise, par la raison surtout que cette vision de Dieu est toujours actuelle, comme nous l'avons prouvé dans le troisième livre (ch. 62).

6° Notre intelligence peut errer relativement à quelques conclusions, avant qu'elles soient ramenées aux premiers principes; et quand une fois cette opération est faite, on a la science des conclusions, qui ne peut être fausse. Or, la fin est pour les puissances appetitives ce qu'est dans l'ordre spéculatif le principe de la démonstration. Notre volonté peut donc se pervertir tant qu'elle ne possède pas sa fin dernière, mais non après qu'elle est arrivée à jouir de cette fin, qui est désirable pour elle-même, comme les premiers principes des démonstrations sont connus par eux-mêmes.

(1) Voyez la note 1 du chap. 70, page 667.

bet non quærit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo; alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

5° Præterea, Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus; nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur : *Errant qui operantur malum* (Proverb., xiv, 22); et Philosophus (Ethic. iii, c. 2) dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima quæ est vere beata nullo modo potest esse igno-

rans, quum in Deo omnia videat quæ pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, præcipue quum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio (c. 62) est ostensum.

6° Adhuc, Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat; in qua resolutione jam facta scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter seipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota

7° Le bien, en tant que tel, est aimable. Donc ce que l'intelligence saisit comme le meilleur est souverainement aimable. Or, la substance raisonnable qui voit Dieu le considère comme ce qu'il y a de meilleur. Donc elle l'aime souverainement. Or, il est dans la raison constitutive de l'amour de rendre conformes les volontés de ceux qui s'aiment. Donc les volontés des bienheureux sont au plus haut degré conformes à Dieu, qui rend droite la volonté, puisque la volonté divine est la règle première de toutes les volontés. Donc les volontés de ceux qui voient Dieu ne peuvent se pervertir.

8° Tant qu'un être est disposé à se porter vers un autre, il ne possède pas encore sa fin dernière. Si donc une âme bienheureuse pouvait encore changer en passant du bien au mal, elle ne serait pas encore arrivée à sa fin dernière ; ce qui est contraire à la raison de la félicité. Il est donc évident que les âmes qui jouissent de la félicité aussitôt après la mort deviennent immuables quant à la volonté.

CHAPITRE XCIII.

Après la mort, les âmes des méchants ont leur volonté immuablement fixée dans le mal.

Les âmes que leur châtement rend malheureuses aussitôt après la mort, sont également établies dans l'immutabilité de la volonté. En effet :

1° Nous avons prouvé qu'une peine éternelle est due aux âmes pour le péché mortel (liv. III, ch. 144). Or, la peine des âmes damnées ne se-

7° Amplius, Bonum, in quantum hujusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata, videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, quum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversæ.

8° Item, Quamdiu aliquid est natum moveri ad alterum nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine : quod est contra bea-

titudinis rationem. Manifestum est igitur quod animæ quæ statim post mortem fiunt beatæ redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

Quod animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Similiter etiam et animæ quæ statim post mortem efficiuntur in pœnis miseræ redduntur immutabiles secundum voluntatem.

1° Ostensum est enim (l. III, c. 144) quod peccato mortali debetur pœna perpetua animarum. Non autem esset perpetua pœna animarum quæ damnantur, si possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum

rait pas éternelle, si elles pouvaient changer leur volonté en l'améliorant, parce que, dès lors qu'elles auraient une volonté bonne, il serait injuste qu'elles fussent punies éternellement. Donc la volonté d'une âme damnée ne peut pas changer en se portant au bien.

2° Le désordre de la volonté est lui-même une sorte de peine, et cette peine est afflictive au plus haut degré, parce que, en tant que quelqu'un a une volonté désordonnée, ce qui se fait de bien lui déplaît : et il déplaira aux damnés que la volonté de Dieu, à laquelle ils ont résisté en péchant, s'accomplisse en toutes choses. Donc jamais cette volonté désordonnée ne leur sera ôtée.

3° Il n'arrive jamais que la volonté change en passant du péché au bien autrement que par la grâce de Dieu, ainsi qu'on le voit par ce que nous avons dit (liv. III, ch. 156 et 157). Or, comme les âmes des bons sont admises à la participation parfaite de la bonté divine, ainsi les âmes des damnés sont complètement exclues de la grâce. Donc les âmes des damnés ne pourront pas changer leur volonté en l'améliorant.

4° De même que les bons, quand ils vivent dans la chair, mettent en Dieu la fin de toutes leurs œuvres et de tous leurs désirs, de même les méchants la mettent dans quelque fin illégitime qui les détourne de Dieu. Or, une fois séparées, les âmes des bons s'attacheront immuablement à la fin qu'elles se seront fixée pendant cette vie, c'est-à-dire à Dieu. Donc les âmes des méchants s'attacheront immuablement aussi à la fin qu'elles se seront choisie. Donc, comme la volonté des bons ne pourra pas devenir mauvaise, celle des méchants ne pourra pas devenir bonne.

est quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animæ damnatæ non potest mutari in bonum.

2° Præterea, Ipsa inordinatio voluntatis quædam poena est et maxime afflictiva, quia, in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quæ recte fiunt; et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

3° Adhuc, Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 156 et 157). Sicut autem bonorum

animæ admittuntur ad perfectam participationem divinæ bonitatis, ita damnatorum animæ a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem.

4° Præterea, Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertentes eos a Deo. Sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini quem in hac vita sibi præstituerant, scilicet Deo. Ergo et animæ malorum immobiliter inhærebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CHAPITRE XCIV.

De l'immuabilité de la volonté chez les âmes retenues dans le Purgatoire.

Mais, parce qu'il y a des âmes qui, sans être cependant damnées, ne parviennent pas à la félicité aussitôt qu'elles se séparent du corps, comme sont celles qui emportent avec elles quelque tache dont elles peuvent être purifiées, ainsi que nous l'avons dit (ch. 91), il faut montrer que, après qu'elles sont séparées du corps, ces âmes mêmes ne peuvent admettre aucun changement dans leur volonté.

Les âmes des bienheureux et des damnés, en effet, ont une volonté immuable en vertu de la fin à laquelle elles se sont attachées : cela ressort de ce qui précède (ch. 92 et 93). Or, les âmes qui emportent avec elles quelque tache dont elles peuvent être purifiées ne diffèrent pas des âmes bienheureuses quant à la fin ; car elles sortent de ce monde avec la charité, par laquelle nous nous attachons à Dieu comme à notre fin. Donc elles auront elles-mêmes une volonté immuable.

CHAPITRE XCV.

De la cause générale de l'immuabilité dans toutes les âmes, après qu'elles sont séparées des corps.

On peut prouver de la manière suivante que l'immuabilité de la volonté, chez toutes les âmes séparées, découle de la fin.

Nous avons dit que la fin est pour les puissances appetitives ce que sont dans l'ordre spéculatif les principes de la démonstration (ch. 92).

CAPUT XCIV.

De immobilitate voluntatis in animabus in Purgatorio detentis.

Sed, quia quedam animæ sunt quæ, statim post separationem, ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatæ, sicut illæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (c. 91), ostendendum est quod nec etiam hujusmodi animæ, postquam fuerint a corpore separatæ, possunt secundum voluntatem mutari.

Beatorum enim et damnatorum animæ habent immobilem voluntatem ex fine cui adhæserunt, ut ex dictis (c. 92 et 93) patet. Sed animæ quæ secum aliquid pur-

gabile deferunt in fine non discrepant ab animabus beatis; decedunt enim cum charitate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsæmet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus, post separationem a corpore.

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatæ sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est (c. 92), se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi

Or, ces principes sont naturellement connus, et l'erreur qui se produirait relativement à de tels principes proviendrait d'une corruption de la nature; d'où il suit que l'homme ne pourrait passer de l'acception vraie des principes à une acception fausse, ou réciproquement, que par un changement qui affecterait la nature; et cependant, on ne peut redresser au moyen de quelque chose de plus certain ceux qui se trompent sur les premiers principes, comme on le fait pour retirer un homme d'une erreur qui tombe sur les conclusions; de même qu'il serait impossible de détourner quelqu'un de l'acception vraie des principes par quelque chose de plus évident. Il en est donc de même pour la fin, parce que chacun désire naturellement la fin dernière, et c'est une propriété attachée à la nature raisonnable en général de rechercher la félicité; mais c'est en vertu d'une disposition spéciale de la nature qu'il lui arrive de désirer ceci ou cela comme ayant le caractère de la félicité et de la fin dernière; ce qui fait dire au Philosophe que chacun juge de la fin selon ce qu'il est lui-même (1). Si donc il est impossible de détruire en quelqu'un cette disposition qui lui fait désirer une chose comme sa fin dernière, sa volonté ne pourra pas changer

(1) Quum bona tres in partes sint distributa, aliaque externa, alia animi, alia corporis dicantur, animi bona in primis et maxime propria bona dicimus. Actiones autem et functiones muneris animi in animo collocamus. Itaque quum ex hac sententia et veteres, et a philosophis uno ore comprobata, recte hoc a nobis dicitur, tum vero propterea quod actiones et functiones muneris ipsius finis rationem viamque obtinent. Sic enim efficitur ut beatitudo in animi bonis, non in externis numeretur... Delectari enim in eorum numero ponitur quæ ad animum pertinent. Cujus autem quisque rei nomine ac ratione amans appellatur, ea delectatur: ut equo, is qui amat equos; spectaculo spectaculis delectus. Similiter quoque rebus justis lætatur is qui iustitiam amore complectitur, et omnino rebus omnibus quæ cum virtute consentiunt is cui virtus cara est. Et quidem quæ res multitudini jucundæ sunt, eas pugnant inter se, propterea quod non sunt per se tales. His autem hominibus qui studiosi sunt honestatis, ea sunt jucunda, quæ natura jucunda sunt. Quo in genere sunt et quæ virtuti congruunt actiones. Itaque et his sunt jucundæ, et per se jucundæ. Voluptate autem nihil eget eorum vita tanquam appendice quadam, sed habet in se inclusam voluptatem; nam, præter ea quæ dicta sunt, non est is vir bonus qui honestis actionibus non delectatur (Arist., *Ethic.*, I, c. 8 et 9).

autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret ex corruptione naturæ proveniret; unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturæ; non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones, et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa

finem, quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit; unde Philosophus dicit (*Ethic.*, I, c. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad

quant au désir de cette fin. Or, de telles dispositions peuvent être détruites en nous tant que l'âme est unie au corps. En effet, si nous recherchons quelque chose comme une fin dernière, cela vient quelquefois de ce que nous y sommes disposés par une passion qui passe vite ; ce qui fait que le désir de la fin se détruit facilement, comme on le voit dans les choses accidentelles. D'autres fois c'est une habitude qui nous dispose à désirer comme fin un bien ou un mal ; et il n'est pas facile de détruire cette disposition ; aussi un tel désir de la fin persévère avec plus de ténacité, ainsi que nous le font voir les choses qui tiennent à la constitution ; et cependant cette disposition habituelle peut se détruire pendant cette vie.

Ainsi donc, il est évident que tant que persévère la disposition qui fait désirer une chose comme fin dernière, le désir de cette fin ne peut pas changer, parce qu'on désire souverainement la fin dernière, et, par conséquent, il est impossible de détourner qui que ce soit du désir de la fin dernière au moyen d'un objet plus désirable. Or, l'âme est dans un état muable tant qu'elle est unie au corps, mais non après qu'elle est séparée du corps ; car l'âme est mue accidentellement à raison de quelque mouvement du corps, puisque, comme le corps est au service de l'âme pour ses opérations propres, il a été donné naturellement à l'âme pour qu'elle se perfectionne en existant en lui, comme étant en mouvement vers la perfection. Quand donc elle sera séparée du corps, elle ne sera plus dans une condition à se mouvoir vers la fin, mais à se reposer pour toujours dans la fin dont elle jouira. Sa volonté sera donc immuable quant au désir de la fin dernière. Or, c'est de la fin que dépend en entier la bonté ou la malice de la volonté, parce que

desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis, quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quæ cito transit ; unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis aliqujus boni vel mali per aliquem habitum ; et ista dispositio non de facili tollitur ; unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet ; et tamen dispositio habitus in hac vita auferrî potest.

Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime

desideratur ; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata ; dispositio enim animæ movetur per accidens secundum aliquem motum corporis ; quum enim corpus deserviat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut fine adepto semper quiescat. Immobiles igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona quæcumque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene

quels que soient les biens que l'on veut par rapport à une fin bonne ou les veut légitimement, au lieu qu'il est mal de vouloir tous ceux que l'on veut par rapport à une fin mauvaise. La volonté de l'âme séparée n'est donc pas capable de changer en se portant du bien au mal quoiqu'elle puisse changer en passant d'un objet voulu à un autre, et restant, toutefois, dans l'ordre qui aboutit à la même fin dernière.

Il est clair, d'après cela, que l'immutabilité de la volonté ainsi entendue n'est point contraire au libre arbitre, dont l'acte est de choisir car l'élection porte sur les choses qui sont pour la fin, et non sur la fin dernière. De même donc qu'il ne répugne nullement au libre arbitre qu'en général nous désirions d'être heureux et que nous évitions d'être malheureux d'une volonté immuable, ainsi il ne sera pas contraire au libre arbitre que la volonté se porte immuablement vers un objet déterminé, comme vers sa fin dernière, parce que, comme une nature commune, qui nous fait rechercher le bonheur en général nous est maintenant immuablement inhérente, de même cette disposition spéciale, en vertu de laquelle on désire tel ou tel objet comme fin dernière, restera immuablement en nous.

Quant aux substances séparées, qui sont les Anges, elles sont plus près que les âmes de leur perfection dernière, à raison de la nature dans laquelle elles ont été créées, parce qu'elles n'ont pas besoin d'acquiescer à la science par les sens, ni d'arriver, comme le font les âmes des principes à la conclusion par le raisonnement ; mais elles peuvent s'élever immédiatement à la contemplation de la vérité au moyen des idées mises en elles ; et c'est pour cela que, aussitôt qu'elles se sont attachées à une fin légitime ou mauvaise, elles sont restées immuablement fixées dans cette fin.

vult, male autem quæcumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere; electio animæ eorum quæ sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur

in aliquid determinatum, sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis inheret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur a ultimo finis.

Substantiæ autem separatæ, scilicet Angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimæ perfectioni quam animæ, quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire rationando de principiis ad conclusionem, sicut animæ; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire.

Il ne faut pas croire, toutefois, que les âmes, après qu'elles auront pris les corps à la résurrection, perdront l'immutabilité de la volonté, ais qu'elles y persévéreront, parce que, comme nous l'avons déjà dit plus haut (ch. 86), les corps seront mis à la résurrection dans la position qu'exige l'âme, et les âmes ne seront point changées par les corps, mais elles persévéreront dans leur immutabilité.

CHAPITRE XCVI.

De jugement final.

Il ressort donc de ce qui précède qu'il y a une double rétribution sur les actions que l'homme a faites pendant cette vie : la première concerne l'âme, et chacun la reçoit aussitôt que l'âme est séparée du corps ; la seconde aura lieu lors de la réunion avec les corps, et elle consistera en ce que les uns reprendront des corps impassibles et glorieux, et les autres des corps passibles et couverts d'ignominie. La première rétribution est faite pour chacun en particulier, selon que chacun meurt séparément ; au lieu que la seconde se fera pour tous en même temps, parce que tous ressusciteront ensemble. Or, toute rétribution par laquelle on traite diversement, à raison de la diversité des mérites, exige un jugement. Il est donc nécessaire qu'il y ait deux jugements : le premier dans lequel le châtiment ou la récompense est appliqué à chacun dans son âme ; le second est général, et dans celui tous reçoivent en même temps dans l'âme et le corps ce qu'ils ont mérité. Et parce que Jésus-Christ nous a mérité la résurrection et la

ideo, statim quod debito fini vel indebito hæserunt, immobiliter in eo permanent.

Non est tamen estimandum quod animæ, itquam resument corpora in resurrectione, mobilitatem voluntatis amittant, sed in perseverent, quia, ut supra (c. 86) dictum est, corpora in resurrectione disponuntur secundum exigentiam animæ, non tamen animæ immutabuntur per corpora, immobiliter perseverabunt.

CAPUT XCVI.

De finali iudicio.

Ex præmissis igitur apparet quod duplex retributio pro his que homo in vita

gessit : una secundum animam, quam aliquis percipit statim quum anima fuerit a corpore separata ; alia vero retributio erit in assumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur ; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio quæ diversa redduntur, secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit. Necesse est ergo duplex esse iudicium : unum quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel præmium ; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Et, quia Christus sua humani-

vie éternelle par son humanité, selon laquelle il a souffert et il est ressuscité, c'est à lui qu'appartient ce jugement général par lequel les hommes ressuscités seront récompensés ou punis; c'est pourquoi il est dit de lui : *Il lui a donné le pouvoir de rendre le jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme* (Joann., v, 27).

Le jugement doit être en rapport avec les objets sur lesquels il porte. Et comme le jugement final aura pour but de récompenser ou de punir des corps visibles, il convient qu'il soit rendu visiblement. Aussi Jésus-Christ lui-même aura pour juger la forme humaine, que tous peuvent voir, les méchants aussi bien que les bons. Mais comme la vue de la divinité fait les bienheureux, ainsi que nous l'avons prouvé (liv., III, ch. 31), il s'ensuit que les bons pourront seuls la voir. Pour le jugement des âmes, dès lors qu'il porte sur des objets invisibles, il se passe invisiblement.

Quoique, dans ce jugement final, le pouvoir de juger appartienne à Jésus-Christ, ceux qui se sont attachés à lui plus que tous les autres jugeront néanmoins avec lui, comme assesseurs du juge : ce sont les Apôtres, auxquels il a été dit : *Pour vous qui m'avez suivi, ... vous serez assis sur des sièges, jugeant les douze tribus d'Israël* (Matth., XIX, 28); et cette promesse s'étend également à ceux qui suivent les traces des Apôtres.

CHAPITRE XCVII.

De l'état du monde après le jugement.

Le jugement final étant accompli, la nature humaine sera complé-

tée, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam æternam promeruit, sibi competit illud commune iudicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur; propterea de eo dicitur: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est* (Joann., v, 27).

Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur. Et, quia finale iudicium erit de præmio vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur, unde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre, tam boni quam mali. Visio autem divinitatis ejus beatos facit ut ostensum est (I. III, c. 31); unde a solis bonis videndi poterit. Iudicium autem animarum,

quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali iudicio auctoritatem habeat judicandi, iudicabunt tamen cum illo, velut iudicis assessores, qui ei præ cæteris adhæserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est: *Vos, qui secuti estis me, sedebitis super sedes, iudicantes duodecim tribus Israël* (Matth., XIX, 28); quæ promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAPUT XCVII.

De statu mundi post iudicium.

Peracto igitur finali iudicio, natura hu-

tement établie dans son terme. Or, puisque toutes les choses matérielles ont été faites en quelque sorte pour l'homme, ainsi que nous l'avons démontré (liv., III, ch. 81), il convient que l'état de la création matérielle tout entière soit alors changé, pour être en rapport avec la condition des hommes qui existeront alors. Et, comme alors les hommes seront incorruptibles, l'état qui comporte la génération et la corruption sera détruit dans la création matérielle tout entière; et c'est ce que dit l'Apôtre, que *la créature elle-même sera délivrée de l'asservissement à la corruption, pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu* (Rom., VIII, 21). Or, la génération et la corruption qui se produisent dans les corps inférieurs ont leur cause dans le mouvement du ciel. Afin donc que la génération et la corruption cessent dans les corps inférieurs, il faudra que le mouvement du ciel cesse aussi; c'est pourquoi il est écrit qu'il *n'y aura plus de temps désormais* (Apoc., I, 6) (1).

La cessation du mouvement du ciel ne doit pas paraître impossible. Le mouvement du ciel, en effet, n'est pas naturel de la même manière que le mouvement des corps pesants et légers, en sorte qu'un principe actif intrinsèque l'incline à se mouvoir, mais on l'appelle naturel en tant que le ciel a dans sa nature de l'aptitude pour un tel mouvement; et nous avons prouvé que le principe de ce mouvement est une intelligence (liv. III, ch. 23). Le ciel est donc mû comme les êtres que meut une volonté, et la volonté meut pour une fin. Or, la fin du mouvement du ciel ne peut être l'acte même d'être mû; car, dès lors que le mouvement tend toujours à autre chose, il n'a pas ce qui constitue

(1) Par la raison que le temps est la mesure ou la durée du mouvement.

mana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut est ostensum (I. III, c. 81), tunc etiam totius creaturæ corporeæ conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et, quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status; et hoc est quod dicit Apostolus, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei* (Rom., VIII, 21). Generatio autem et corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cœli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet quod etiam motus cœli cesset; et propter hoc

dicatur quod *tempus non erit amplius* (Apoc., I, 6).

Non debet autem impossibile videri quod motus cœli cesset. Non enim motus cœli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum, sed dicitur naturalis in quantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum; principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut ostensum est (I. III, c. 23). Movetur igitur cœlum sicut ea quæ a voluntate moventur; voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus cœli non potest esse ipsum moveri; motus enim, quum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici quod finis celestis

la fin dernière. On ne peut pas dire non plus que la fin du mouvement du ciel est de faire passer le corps céleste de la puissance à l'acte quant au lieu, parce que cette puissance ne peut jamais être amenée tout entière à l'acte, puisque, tandis que le corps céleste est en acte dans un lieu, il est en puissance pour un autre lieu, tout comme il en est de la puissance de la matière première relativement aux formes. De même donc que la fin de la nature, dans la génération, n'est pas de faire passer la matière de la puissance à l'acte, mais quelque chose qui résulte de là, savoir la perpétuité des êtres qui les rapproche de la ressemblance divine, ainsi la fin du mouvement du ciel n'est pas de réduire la puissance à l'acte, mais quelque chose qui découle de cette réduction, savoir d'être assimilé à Dieu comme cause productrice. Or, nous avons prouvé que tous les êtres produits par génération et sujets à la corruption, qui ont pour cause le mouvement du ciel, sont en quelque sorte coordonnés avec l'homme comme avec leur fin (liv. III, ch. 81). Le mouvement du ciel a donc lieu principalement en vue de la génération des hommes; et il acquiert en cela une très grande ressemblance avec Dieu comme cause productrice, puisqu'il a été démontré que la forme de l'homme, c'est-à-dire l'âme raisonnable est créée par Dieu immédiatement (liv. II, ch. 87). Or, la multiplication des âmes à l'infini ne peut pas être une fin, parce que l'infini répugne à la raison constitutive de la fin. Il ne résulte donc aucun inconvénient de ce que nous disons, que le mouvement du ciel cessera lorsqu'un nombre déterminé d'hommes sera complété.

Toutefois, lorsque le mouvement cessera dans le ciel, ainsi que la génération et la corruption dans les éléments, leur substance demeurera en vertu de l'immutabilité de la bonté divine. Elle a créé, en

motus sit ut corpus cœleste reducat^{ur} secundum ^{ubi} de potentia in actum; quia hæc potentia nunquam potest tota in actum reduci, quia, dum corpus cœleste est actu in uno ^{ubi}, est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiæ primæ respectu formarum. Sicut igitur finis naturæ, in generatione, non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt, ita finis motus cœlestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quæ causantur per motum

cœli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut ostensum est (l. III, c. 81). Motus igitur cœli præcipue est propter generationem hominum; in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut ostensum est (l. II, c. 87). Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum cœli desistere.

Cessante tamen motu cœli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divine

effet, les êtres pour qu'ils existent ; et, par conséquent, l'être des choses qui sont aptes à la perpétuité demeurera perpétuellement. Or, les corps célestes sont de nature à exister perpétuellement quant au tout et quant à la partie ; les éléments, quant au tout, bien qu'ils ne soient pas tels quant à la partie, parce qu'ils sont corruptibles quant à la partie ; et les hommes, au contraire, quant à la partie, bien qu'ils ne soient pas tels quant au tout ; car l'âme raisonnable est incorruptible, et le composé est corruptible. Tous les êtres qui sont aptes de quelque manière que ce soit à la perpétuité seront donc conservés quant à leur substance dans cet état final du monde, Dieu suppléant par sa puissance à ce qui leur manque par suite de leur propre instabilité ; pour les autres, qui sont complètement assujettis à la corruption quant au tout et quant à la partie, tels que les animaux, les plantes et les corps mixtes, ils ne se conserveront aucunement dans cette condition d'incorruptibilité. Il faut donc entendre ce que dit l'Apôtre : *La figure de ce monde passe* (I. Cor., vii. 31), en ce sens que la forme qu'a maintenant le monde disparaîtra, mais que sa substance demeurera. On explique aussi de la même manière cette parole : *Lorsque l'homme s'est endormi, il ne ressuscitera pas, jusqu'à ce que le ciel soit brisé* (Job, xiv, 12), c'est-à-dire jusqu'à ce que cesse cette disposition du ciel, en vertu de laquelle il se meut et produit le mouvement dans les autres êtres.

Mais parce que le feu est le plus actif des éléments, et qu'il est plus capable de consumer les choses corruptibles, il sera très convenable que les choses qui ne doivent pas être conservées dans l'état futur soient consumées par le feu. C'est pourquoi nous disons, d'après l'enseignement de la foi, qu'à la fin le monde sera purifié par le feu, non-seule-

bonitatis. Creavit enim res ut essent; unde esse rerum quæ aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetui, secundum totum et partem, corpora coelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum; nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Hæc igitur secundum substantiam remanebunt, in ultimo illo statu mundi, quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest; alia vero, animalia et plantæ et corpora mixta, quæ totaliter sunt corruptibilia secundum totum et partem,

nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Præterit figura hujus mundi* (I. Cor., vii, 31), quia hæc species mundi quæ nunc est cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur: *Homo, quum dormierit, non resurget, donec atteratur cælum* (Job, xiv, 12), id est donec ista dispositio cæli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent convenientissime fiet per ignem; et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione

ment des corps corruptibles, mais encore de la souillure que fait contracter à ce lieu le séjour des pécheurs; et c'est ce qui est ainsi exprimé : *Les cieux et la terre d'aujourd'hui sont gardés (1) par la même parole, étant réservés au feu pour le jour du jugement* (II. Petr., III, 7), pour nous faire entendre par les cieux, non pas le firmament où sont les astres fixes ou errants, mais les cieux aériens voisins de la terre.

Puis donc que la création matérielle sera finalement mise dans la disposition qui conviendra à la condition de l'homme, et que les hommes ne seront pas seulement délivrés de la corruption, mais encore revêtus de gloire, comme on le voit par ce qui précède (ch. 86), la création matérielle elle-même devra recevoir, à sa manière, une sorte de gloire qui consistera dans la clarté. Aussi il est dit : *Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle* (Apoc., XXI, 1); *Je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre ; les premiers sortiront de la mémoire et ne reviendront plus dans l'esprit ; mais vous aurez de la joie et vous en serez transportés éternellement* (Is., LXV, 17 et 18). Ainsi-soit-il.

(1) Dans le grec, *repositi sunt* est rendu par *τηνεαυτισμῶν*.

quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum; et hoc est quod dicitur: *Celi qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii* (II. Petr., III, 7); ut per ocelos non ipsum firmamentum intelligamus in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos ocelos aereos terre vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a cor-

ruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (c. 86) patet, oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur; et hinc est quod dicitur: *Vidi celum novum et terram novam* (Apoc., XXI, 1), c. : *Ego creo celos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non erunt in sempiternum* (Isai., LIV, 17 et 18). Amen

FIN DE LA SOMME CONTRE LES GENTILS.

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENT.

5

LIVRE III.

— SUITE. —

De la Providence divine (suite).

CHAPITRE LXXXIV. Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence.	19
LXXXV. Les astres ne sont pas la cause de nos volitions et de nos élections.	28
LXXXVI. Les effets physiques, dans les êtres inférieurs, ne résultent pas nécessairement de l'action des corps célestes.	37
LXXXVII. Il n'est pas vrai que les révolutions des corps célestes soient la cause de nos élections par la vertu de leur âme motrice.	44
LXXXVIII. Les substances séparées créées ne peuvent être la cause directe de nos élections et de nos volitions.	47
LXXXIX. Les mouvements de la volonté viennent de Dieu, et non de la volonté seule.	50
XO. Les élections et les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence.	53
XCI. Comment les choses humaines se rattachent aux causes supérieures.	56
XCII. En quel sens la fortune favorise l'homme; comment les causes supérieures le secondent.	59
XCIII. Du destin; existe-t-il, et quel est-il?	69
XCIV. Certitude de la divine Providence.	71
XCV. L'immutabilité de la divine Providence n'empêche pas la prière d'être utile.	80
XCVI. Dieu n'accueille pas toujours les demandes de ceux qui le prient.	83
XCVII. Comment les dispositions de la divine Providence ont une raison.	90

Des miracles et des prodiges.

XCVIII. Comment Dieu peut ou ne peut pas agir en dehors de l'ordre de sa Providence.	99
--	----

CHAPITRE XCIX. Dieu peut agir en dehors de l'ordre établi parmi les êtres, en produisant des effets qui n'ont pas de causes propres.	161
c. Ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel n'est point contraire à la nature.	167
ci. Des miracles.	169
cii. Dieu seul peut faire des miracles.	171
ciii. Les substances spirituelles font des choses miraculeuses, qui ne sont cependant pas de vrais miracles.	176
civ. Les opérations des magiciens ne résultent pas uniquement de l'influence de astres.	179
cv. D'où les pratiques de la magie tirent leur efficacité.	123
cvi. La substance intelligente qui rend efficaces les pratiques de la magie n'est pas bonne.	130
cvii. La substance intelligente dont les arts magiques reçoivent le secours n'est pas mauvaise par sa nature.	133
cviii. Raisons que l'on donne pour prouver que le péché est impossible dans les démons.	138
cix. Le péché peut être dans les démons. Comment y est-il ?	142
cx. Solution des objections qui précèdent.	144

De la loi divine.

cx. Les créatures raisonnables sont soumises d'une manière spéciale à la divine Providence.	150
cxii. Les créatures raisonnables sont régies pour elles-mêmes, et les autres par rapport à elles.	151
cxiii. En dirigeant la créature raisonnable pour la faire agir, Dieu n'a pas seulement égard à l'espèce, mais encore à l'individu.	157
cxiv. Dieu donne des lois à l'homme.	161
cxv. La loi divine met principalement l'homme en rapport avec Dieu.	162
cxvi. L'amour de Dieu est la fin de la loi divine.	164
cxvii. La loi divine nous ordonne d'aimer le prochain.	166
cxviii. La loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi.	168
cxix. Certaines choses sensibles élèvent notre esprit vers Dieu.	170
cxx. Le culte de latrie n'appartient qu'à Dieu.	173
cxxi. La loi divine met l'homme dans une disposition conforme à la raison, relativement aux biens corporels et sensibles.	182
cxxii. Pourquoi, selon la loi divine, la simple fornication est un péché. Le mariage est naturel.	183
cxxiii. Le mariage doit être indissoluble.	189
cxxiv. Le mariage doit être limité entre un seul homme et une seule femme.	193
cxxv. Le mariage ne doit pas avoir lieu entre les proches parents.	196
cxxvi. Toute union charnelle n'est pas un péché.	198
cxxvii. L'usage d'aucun aliment n'est par lui-même un péché.	200
cxxviii. Quels sont les rapports de l'homme avec son prochain, d'après la loi divine.	203
cxxix. Certains actes humains sont bons naturellement, et non pas seulement parce que la loi les prescrit.	207
cxix. Des conseils contenus dans la loi divine.	210
cxix. Arguments contre la pauvreté volontaire.	213
cxix. Arguments dirigés en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté.	216
cxix. Comment la pauvreté est un bien.	225
cxix. Solution des objections formulées plus haut contre la pauvreté.	227

CHAPITRE CXXXV. Solution des objections faites en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté.	231
CXXXVI. De l'erreur de ceux qui attaquent la continence perpétuelle.	241
CXXXVII. Contre ceux qui égalaient le mariage à la virginité.	247
CXXXVIII. De l'erreur de ceux qui condamnent les vœux.	248
CXXXIX. Ni les mérites, ni les péchés ne sont égaux.	252
CXL. Dieu punit et récompense les actes de l'homme.	257
CXLI. De la différence et de l'ordre des châtimens.	260
CXLII. Tous les châtimens et toutes les récompenses ne sont pas égaux.	264
CXLIII. De la peine qui est due au péché mortel et au péché véniel, par rapport à la fin dernière.	266
CXLIV. Le péché mortel exclut éternellement de la fin dernière.	268
CXLV. Le péché est encore puni par des souffrances.	273
CXLVI. Les juges ont le droit de punir.	274

De la grâce.

CXLVII. L'homme a besoin d'un secours divin pour arriver au bonheur.	278
CXLVIII. Le secours de la grâce de Dieu ne force point l'homme à pratiquer la vertu.	281
CXLIX. L'homme ne peut pas mériter le secours de Dieu.	284
CL. Ce secours divin s'appelle une grâce. Quest-ce que la grâce qui rend agréable?	286
CLI. La grâce qui rend agréable produit en nous l'amour de Dieu.	290
CLII. La grâce de Dieu produit la foi en nous.	292
CLIII. La grâce de Dieu produit en nous l'espérance du bonheur futur.	294
CLIV. Des dons de la grâce gratuitement donnée; des prédilections des démons.	297
CLV. L'homme a besoin d'un secours divin pour persévérer dans le bien.	310
CLVI. L'homme déchu de la grâce par le péché peut être rétabli dans cet état par la grâce.	314
CLVII. L'homme ne peut être délivré du péché que par la grâce.	316
CLVIII. Comment l'homme est délivré du péché.	317
CLIX. Quoique l'homme ne puisse pas se convertir à Dieu sans la grâce, s'il ne le fait pas, on le lui impute raisonnablement.	321
CLX. L'homme qui est en état de péché ne peut pas éviter le péché sans la grâce.	323
CLXI. Dieu délivre les uns du péché et y laisse les autres.	325
CLXII. Dieu n'est cause des péchés de personne.	328
CLXIII. De la prédestination, de la réprobation et de l'élection divine.	330

LIVRE IV.

CHAPITRE I. Avant-propos.	332
---------------------------	-----

De la Sainte Trinité.

II. Il y a chez les personnes divines génération, paternité et filiation.	339
---	-----

CHAPITRE III. Le fils de Dieu est Dieu.	342
IV. Quelle a été l'opinion de Photin touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion.	343
V. Opinion de Sabellius touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion.	350
VI. De l'opinion d'Arius touchant le Fils de Dieu.	355
VII. Réfutation de l'opinion d'Arius.	361
VIII. Réfutation des autorités invoquées par Arius.	370
IX. Réfutation des autorités alléguées par Photin et Sabellius.	385
X. Arguments contre la génération et la procession divine.	388
XI. Comment il faut entendre la génération pour les personnes divines, et ce que les Ecritures disent du Fils de Dieu.	394
XII. En quel sens le Fils de Dieu est appelé la Sagesse de Dieu.	410
XIII. Il n'y a qu'un seul Fils parmi les personnes divines.	412
XIV. Réponse aux arguments formulés plus haut contre la génération divine.	419
XV. Du Saint-Esprit. Il est du nombre des personnes divines.	428
XVI. Raisons qui ont fait croire à quelques-uns que le Saint-Esprit est une créature.	429
XVII. Le Saint-Esprit est vrai Dieu.	433
XVIII. Le Saint-Esprit est une personne subsistante.	442
XIX. Comment il faut entendre ce qui est dit du Saint-Esprit.	445
XX. Des effets attribués dans l'Ecriture au Saint-Esprit, par rapport à la création tout entière.	450
XXI. Des effets attribués au Saint-Esprit par rapport à la créature raisonnable, quant aux dons que Dieu nous fait.	453
XXII. Des effets attribués au Saint-Esprit, en tant qu'il porte la créature vers Dieu.	458
XXIII. Solution des arguments formulés précédemment contre la divinité du Saint-Esprit.	461
XXIV. Le Saint-Esprit procède du Fils.	470
XXV. Raisons apportées par ceux qui prétendent prouver que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, et réponse.	481
XXVI. Il n'y a que trois personnes divines, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.	484

De l'Incarnation.

XXVII. De l'Incarnation du Verbe, d'après l'enseignement de la Sainte-Ecriture.	489
XXVIII. De l'erreur de Photin touchant l'Incarnation.	490
XXIX. De l'erreur des Manichéens touchant l'Incarnation.	492
XXX. De l'erreur de Valentin touchant l'Incarnation.	498
XXXI. De l'erreur d'Apollinaire, touchant le corps du Christ.	502
XXXII. De l'erreur d'Arius et d'Apollinaire touchant l'âme du Christ.	504
XXXIII. De l'erreur d'Apollinaire, qui affirmait que le Christ n'a pas eu une âme raisonnable, et de l'erreur d'Origène, qui enseignait que l'âme du Christ a été créée avant le monde.	508
XXXIV. De l'erreur de Théodore de Mopsueste touchant l'union du Verbe avec l'homme.	512
XXXV. Contre l'erreur d'Eutychès.	529
XXXVI. De l'erreur de Macaire d'Antioche, qui n'admettait en Jésus-Christ qu'une seule volonté.	536
XXXVII. Contre ceux qui ont affirmé qu'en Jésus-Christ le corps et l'âme n'ont pas constitué une unité.	541
XXXVIII. Contre ceux qui mettent en Jésus-Christ deux hypostases ou deux suppôts dans une seule personne.	545

CHAPITRE XXXIX. Quelle est la doctrine de la foi catholique touchant l'Incarnation de Jésus-Christ.	550
XL. Objections contre la croyance de l'Incarnation.	552
XLI. Comment il faut entendre l'Incarnation du Fils de Dieu.	556
XLII. Il convenait surtout au Verbe de Dieu de prendre la nature humaine.	563
XLIII. La nature humaine que le Verbe a prise n'existait pas avant qu'il l'eût prise, mais le Verbe de Dieu l'a prise par là même qu'il a été conçu.	564
XLIV. La nature humaine que le Verbe a prise fut parfaite, quant à l'âme et au corps, à l'instant même de sa conception.	567
XLV. Il convenait que Jésus-Christ naquit d'une vierge.	569
XLVI. Jésus-Christ est né du Saint-Esprit.	574
XLVII. Jésus-Christ n'a pas été le fils du Saint-Esprit selon la chair.	575
XLVIII. On ne doit pas dire : Jésus-Christ est une créature.	576
XLIX. Réponse aux arguments formulés plus haut contre l'Incarnation.	578
L. Le péché original est transmis de notre premier père à ses descendants.	583
LI. Objections contre le péché original.	587
LII. Solution des objections précédentes.	590
LIII. Raisons qui semblent prouver qu'il ne convenait pas que Dieu s'incarnât.	599
LIV. Il convenait que Dieu s'incarnât.	605
LV. Réponses aux raisons alléguées plus haut contre la convenance de l'Incarnation.	612

Des sacrements.

LVI. De la nécessité des sacrements.	631
LVII. De la distinction des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi.	633
LVIII. Du nombre des sacrements de la nouvelle loi.	634
LIX. Du Baptême.	636
LX. De la Confirmation.	638
LXI. De l'Eucharistie.	640
LXII. De l'erreur des incroyants touchant le sacrement de l'Eucharistie.	641
LXIII. Réponse aux difficultés qui précèdent, et premièrement à ce qui regarde le changement du pain au corps de Jésus-Christ.	646
LXIV. Solution des objections tirées du lieu.	652
LXV. Solution des objections tirées des accidents.	654
LXVI. Solution des objections tirées de l'activité et de la passivité.	656
LXVII. Solution des objections tirées de la fraction.	660
LXVIII. Réponse à l'autorité alléguée plus haut.	661
LXIX. Avec quel pain et quel vin on doit consacrer ce sacrement.	662
LXX. Du sacrement de Pénitence; et premièrement, que les hommes peuvent pécher après avoir reçu la grâce sacramentelle.	666
LXXI. L'homme qui pèche après avoir reçu la grâce des sacrements peut être converti à la grâce.	671
LXXII. De la nécessité de la Pénitence et de ses parties.	674
LXXIII. Du sacrement de l'Extrême-Onction.	681
LXXIV. Du sacrement de l'Ordre.	686
LXXV. De la distinction des ordres.	690
LXXVI. De la dignité des Evêques. Il y en a un qui est au-dessus de tous les autres.	692

CHAPITRE LXXVII. Les sacrements peuvent être dispensés par de mauvais ministres.	693
LXXVIII. Du sacrement du Mariage.	698

De la résurrection et de la vie éternelle.

LXXIX. Jésus-Christ doit ressusciter un jour les corps.	701
LXXX. Objections contre la résurrection.	705
LXXXI. Solution des objections précédentes.	708
LXXXII. Les hommes ressusciteront immortels.	717
LXXXIII. Dans la résurrection, on n'usera plus des aliments, ni des plaisirs sensuels.	722
LXXXIV. Les corps des hommes ressuscités seront de la même nature qu'auparavant.	734
LXXXV. Les corps des hommes ressuscités seront dans une autre disposition qu'auparavant.	739
LXXXVI. De la qualité des corps glorifiés.	741
LXXXVII. Du lieu des corps glorifiés.	745
LXXXVIII. Du sexe et de l'âge des ressuscités.	746
LXXXIX. De la qualité des corps ressuscités chez les damnés.	748
XC. Comment le feu corporel fait souffrir des substances incorporelles.	756
XCI. Aussitôt qu'elles sont séparées du corps, les âmes reçoivent leur châtimement ou leur récompense.	754
XCII. Après la mort, les âmes des saints ont leur volonté immuablement fixée dans le bien.	760
XCIII. Après la mort, les âmes des méchants ont leur volonté immuablement fixée dans le mal.	763
XCIV. De l'immuabilité de la volonté chez les âmes retenues dans le Purgatoire.	765
XCV. De la cause générale de l'immuabilité dans toutes les âmes, après qu'elles sont séparées des corps.	765
XCVI. Du jugement final.	769
XCVII. De l'état du monde après le jugement.	770

FIN DE LA TABLE.